

Memorias del subsuelo. Fanon, África y la poética de lo real*

*Miguel Mellino***

LA GRAN REMOCIÓN

A partir de la gran expansión de los estudios culturales y poscoloniales en el inicio de los años noventa, el trabajo de Frantz Fanon ha llamado nuevamente nuestra atención. Sin embargo, no todas sus obras han recibido un tratamiento equivalente.

Los investigadores en estudios culturales y poscoloniales –al menos hasta hace unos años– parecían preferir principalmente *Piel negra, máscaras blancas* al resto de los escritos de Fanon (Gates, 1991; Bhabha, 1994; Mercer, 1995; Read 1996). Dentro de dichos campos, este texto se ha convertido en una fuente inagotable para el análisis sociológi-



* Publicado originalmente en Miguel Mellino (2011). Traducción de Laura Victoria Martínez, Universidad de Buenos Aires-CONICET. Correo electrónico: <lauvicmartinez@yahoo.com.ar> realizada con la anuencia del autor.

** Profesor de Antropología Cultural en la Università degli Studi di Nápoles L'Orientale y en la Università de Bologna. Correo electrónico: <miguel.mellino@gmail.com>.

co, antropológico, fenomenológico y psicoanalítico del racismo y el antirracismo. Más importante aún es que –teniendo en mente la mejor línea de los estudios poscoloniales–, *Piel negra...* se ha convertido en un texto clave de las genealogías de nuestro presente que ubican al “discurso colonial” y a la “violencia colonial” en el corazón de la historia occidental, como rasgos constitutivos de la ontología, la política y el conocimiento modernos. Como ha observado David Macey (2000: 25), *Piel negra...* “se lee más ahora que en ningún otro momento desde su publicación”, mientras que el resto del trabajo de Fanon atrae poco interés.

Sin embargo, este panorama parece estar cambiando, como lo indican las publicaciones de nuevas ediciones en francés (2000) e inglés (2005) de *Los condenados de la Tierra*. No es difícil entender por qué estos textos han sido relegados. La gran derrota del proyecto emancipatorio tercermundista durante los años sesenta y setenta podría ser considerada como la primera razón para este olvido. En este sentido, la parábola de *Los condenados...* es significativa: durante los efervescentes años setenta se convirtió rápidamente en la “biblia de la descolonización” (Young, 2003: 123), pero en los ochenta desapareció casi por completo de los debates políticos principales.

De hecho, *Los condenados...* fue uno de los textos políticos más populares durante el período de la descolonización. Estaba destinado a convertirse en un punto de referencia teórico esencial para los militantes e intelectuales del tercer mundo involucrados en diversas luchas de liberación nacional, desplegadas tanto contra las antiguas potencias coloniales determinadas a retener su dominación, como contra los gobiernos nativos militares o “democráticos”, que eran meros ejecutores de los diseños políticos neocoloniales promovidos por los Estados Unidos hacia el sur global desde el comienzo de la Guerra Fría. Por esto Fanon fue tan popular como Guevara durante este período de alto antiimperialismo.

Ahora bien, la mecha encendida por él penetró en los propios Estados Unidos, ya que su texto pronto se convirtió en una

suerte de manual para la formación revolucionaria dentro de los grupos involucrados en luchas radicales, más precisamente entre los estudiantes de los *campus* rebeldes (Klimke, 2010); y muchos activistas negros consideraban a *Los condenados...* como un texto clave para entender lo que estaba en juego en ese momento en todas las luchas antirracistas afroamericanas (Kelley, 2003). La introducción de Carmichael y Hamilton a su manifiesto *Poder negro: las políticas de liberación* (1967) finaliza con una extensa referencia al libro de Fanon. Por otro lado, la notoriedad de *Los condenados...* en la agitación académica estadounidense de ese momento fue expresada por la indignación de Hanna Arendt (1969) dirigida a todos aquellos estudiantes negros y blancos, “poseídos por el peor exceso retórico de Fanon” y su “glorificación de la violencia por la violencia”.

En Europa, la recepción de *Los condenados...* fue mucho más compleja. Junto al de Sartre y De Beauvoir, el texto obtuvo un apoyo entusiasta de Giovanni Pirelli¹ en Italia y el pequeño grupo de activistas e intelectuales franceses reunidos en torno al periódico tercermundista *Partisans*, editado por Maspero, pero la actitud general de la izquierda europea y la mayoría de los grupos radicales de ese momento oscilaba entre una “bienvenida paternalista” —más empática que conscientemente teórica o política—, la omisión deliberada y, más frecuentemente, el ataque frontal. No es difícil encontrar las razones de este “encuentro fallido”.

Se podría sostener que el lenguaje existencialista, dialéctico y humanista de Fanon y su intransigente nacionalismo (aunque atípico y revolucionario), su idea de que las clases trabajadoras europeas estaban integradas al proyecto capitalista de dominación y, por consiguiente, su acento puesto en los campesinos y el lumpenproletariado urbano del tercer mundo como los únicos sujetos potencialmente revolucionarios, eran todos ele-

¹ Pirelli conoció a Fanon en Túnez. Fue el editor de la primera traducción italiana de *L'an v* (*Sociologia della rivoluzione algerina* (Fanon, 1963) y de *Écrits Politiques* (Fanon, 1976), una selección de la versión francesa.

mentos distantes de las “estructuras de sentimiento” comunes que emergían en los escenarios radicales europeos de finales de los sesenta.

Asimismo, su crítica radical de Europa y el énfasis en la lucha armada como el único medio por el cual los pueblos colonizados podrían alcanzar una emancipación real, alimentaban aún más el escepticismo hacia *Los condenados...* entre la intelectualidad progresista europea. Como varios críticos han observado (Santoni, 2005; Cherki, 2006), el prefacio de Sartre al libro —enfaticando y justificando la “violencia nativa” de una manera mucho más abstracta y generalizada— puede haber jugado algún papel en la profundización de esta brecha. Este texto siempre se ha considerado bastante ajeno en Europa, aun durante los períodos de su mayor popularidad.

Cuarenta años después, estos tres textos todavía nos enfrentan con preguntas difíciles y para nada obsoletas. Ante todo, debemos recordar nuevamente la cuestión de la violencia y la política, la política de la violencia y la contraviolencia. Se sabe que especialmente en *Los condenados...* Fanon apela a la violencia como la única manera de vencer el “carácter totalitario y absoluto de la violencia colonial”, para curar los daños psicofísicos causados por la “epidermización de la inferioridad racial”. Obviamente, Fanon hace referencia a “la violencia constitutiva” de las antiguas sociedades coloniales, pero su preocupación, como lo demuestra el ensayo *El síndrome norafricano* (Fanon, 1967b: 3-16) remite evidentemente a cualquier tipo de “régimen de poder” dirigido a la jerarquización de su propia ciudadanía o, en términos foucaultianos, involucrado en una “administración racial” de su propia población (Foucault, 2003).

De igual modo, en estos textos Fanon estaba alentando explícitamente a todo el continente africano a la insurrección armada, no sólo contra las naciones y poderes imperialistas, sino también contra las burguesías nacionales africanas, entonces y ahora las principales intermediarias para quienes estaban involucrados en la administración de la economía global. Finalmente, deberíamos recordar otros argumentos amargos que

aborda Fanon en estos ensayos: la sentencia de muerte pronunciada contra el humanismo europeo y su filosofía colonial de la historia –aunque expresada a través del lenguaje de la “dialéctica transgresiva”, en palabras de Said (1999)– y en especial la sugerencia de Fanon de que la única *pharmakon* para la alienación física, social y cultural de los pueblos colonizados y racializados sería su verdadera *pris de parole* (De Certeau, 1997), el comienzo de un proceso de “subjektivación” política y material (Ranciere, 1999), el cual para el Fanon *africano* significaba sobre todo autoorganización, autogobierno y la autonomía de las comunidades campesinas y trabajadoras.

Empero, no quisiera concluir –como Cedric Robinson– que el privilegio de *Piel negra...* por sobre *Los condenados...* es una estrategia política deliberada que, perversamente, lee a Fanon hacia atrás, desde “su inmersión en la conciencia revolucionaria del campesinado argelino hacia el tufo pequeñoburgués del texto anterior” (Robinson, 1993; Peterson, 2007). Si bien concuerdo en parte con el supuesto de Robinson sobre las preocupaciones burguesas y *évolués* en *Piel negra...*, mi propósito aquí es diferente. Tomo como punto de partida el más político y relegado de los escritos de Fanon no sólo para avanzar en una comprensión más apropiada de su trabajo y recuperar algo así como su “verdadero pensamiento”. Sugiero enfocar estos textos para desarrollar una relación más creativa con el archivo de Fanon, y también porque los mismos dialogan con nuestra condición poscolonial. Dicho de forma simple: resultan significativos para resaltar lo que Stuart Hall (1996: 14), siguiendo a Derrida, ha denominado “el efecto espectral de Fanon” en nuestro presente poscolonial. De hecho, a través de estos tres textos podemos “reactivar” –en los términos de Laclau y Mouffe (1985)– dos hilos políticos e intelectuales significativos que atraviesan el trabajo de Fanon, pero que han sido ampliamente removidos de las preocupaciones de los estudios culturales y poscoloniales sobre *Piel negra...* El primero de ellos es la relevancia de la experiencia africana de Fanon durante los años de lucha continental contra el colonialismo euro-

peo; y el segundo, su pertenencia al núcleo de lo que denominaré *modernismo revolucionario*. Como vemos, reactivar estos hilos políticos e intelectuales en el trabajo de Fanon puede aclarar preguntas cruciales y conflictos inherentes al capitalismo poscolonial contemporáneo; por ejemplo, los recientes levantamientos en las *banlieues* francesas, las luchas migrantes por la ciudadanía en Europa y Estados Unidos, y el desarrollo de movimientos de base radicales por los bienes comunes en el sur global.

MEMORIAS DEL SUBSUELO: FANON EN ÁFRICA

En vista de estos objetivos, es pertinente volver a la experiencia africana de Fanon. Deberíamos considerar a *Los condenados...* como una de las obras políticas africanas más importantes del siglo xx. Es un texto escrito en África, sobre África y principalmente para la África poscolonial. Fanon estaba convencido de que la Guerra de Argelia liberaría todo su poder emancipatorio sólo en el contexto de una revolución panafricana más amplia. Como muchos de los principales activistas y líderes panafricanos comprometidos con las luchas anticoloniales de la época —Padmore, N’Krumah o Cabra—, Fanon estaba convencido de que sólo mediante el desarrollo de una integración continental política y económica los países africanos poscoloniales serían capaces de evitar lo que N’Krumah ha llamado la “garra neocolonial” (Young, 2001). Más precisamente, uno de los principales argumentos de los escritos políticos africanos de Fanon es que sin dicha integración los Estados africanos recientemente independientes nunca podrían quebrar su “dependencia” de la economía mundial u obtener emancipación y autonomía reales, lo que para Fanon significaba sobre todo una “reapropiación del común” (Hardt y Negri, 2001); administración compartida de bienes y necesidades a cargo de consejos populares; y el control comunitario de los principales recursos y de la planificación so-

cial y económica de acuerdo con las necesidades de las poblaciones locales más que con los requerimientos de la valorización capitalista (en su forma privada o estatal) del mercado mundial. De este modo, una de las principales metas de sus escritos africanos era promover este “panafricanismo radical”, concebido como una ideología política concreta para oponer al “panafricanismo de la mente”, racial o cultural que, de un modo superficial basado en la *Négritude* de Césaire y Senghor, o en una personalidad africana, estaba en ese momento siendo apropiado y diseminado a través del tejido social por las burguesías nacionalistas del continente.

Por este motivo, Fanon estaba de acuerdo con el proyecto de N’Krumah de crear la federación de los “Estados Unidos de África” y procuraba avanzar en el desarrollo de una “legión voluntaria africana”, en particular en el establecimiento de un “ejército continental africano cuya principal tarea sería dar apoyo a las luchas independentistas en curso” (Fanon, 1967b: 165). En resumen, una de las principales metas de *Los condenados...* y de *Escritos políticos* era diseminar entre los argelinos y africanos la idea de que el verdadero fin de la Guerra de Argelia debía ser obviamente la independencia nacional, pero sobre todo la unidad y libertad africana continental.

En la actualidad, sin embargo, la relevancia de la experiencia africana de Fanon parece estar subestimada e incluso completamente *removida*. Es llamativamente paradójico que el escenario africano de Fanon haya sido *silenciado* en favor de sus argumentos más *évolués*, incluso dentro de los estudios culturales y poscoloniales, sobre todo si tomamos en cuenta el hecho de que la experiencia africana de Fanon había sido adecuadamente debatida en la mayor parte de la denominada *primera ola* de estudios críticos de su trabajo (Gendzier, 1973; Woodis, 1980; Perinbam, 1982; Jinadu, 1986). De alguna manera, los estudios poscoloniales actuales sobre el trabajo de Fanon suelen abordar conceptos, análisis y categorías como si él nunca se hubiera alejado de Martinica. Más precisamente, quiero sugerir que la mayor parte del trabajo teórico contempo-

ráneo sobre Fanon se ocupa de sus ideas sobre la violencia, el racismo, el colonialismo, el nacionalismo, la negritud, la dialéctica, etcétera, sin subrayar de modo suficiente la “dimensión táctica” de sus escritos africanos. Estos textos fueron concebidos por Fanon como respuestas a las crisis, conflictos y contradicciones que experimentó en Argelia y otros países africanos durante la difícil transición hacia la independencia (Cherki, 2006: 145).

Como sus biógrafos más autorizados han demostrado, Fanon había vivido la experiencia de estas crisis y conflictos africanos en calidad de miembro y vocero del Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino, pero principalmente como embajador del llamado “Gobierno Provisorio de la República Argelina”.

Fue en virtud de este papel que visitó varios países subsaharianos y participó en las conferencias de la Unión de Naciones Africanas (Accra 1958; Túnez 1960), la Conferencia de Paz y Seguridad en África (Accra 1960); la Cumbre Guinea-Afro-Asiática (Conakry 1960); y finalmente en la Conferencia de los Estados Independientes Africanos (Ababa 1960). En efecto, durante estos viajes a lo largo de África, Fanon conoció a algunos de los líderes más importantes de la época, como N’Krumah, Touré, Moumié, Lumumba, Holden, Andrade, Keyta y Nyerere.

Sin embargo, no quiero traicionar la dimensión cosmopolita de los escritos políticos de Fanon, reduciendo su “compromiso humanista universal” a un marco exclusivamente africano o minimizando sus aspiraciones teóricas y filosóficas generales. Se sabe que escribió *Los condenados...* no sólo con la situación africana en mente, sino también con los sucesos políticos emergentes en América del Sur después del triunfo de la Revolución Cubana. Además, Fanon estaba fuertemente comprometido en los debates psiquiátricos y filosóficos más relevantes de su tiempo. Por ello quiero sugerir –sin legitimar ningún tipo de “reduccionismo sociológico” o la “psicohistoria”, ni subestimar las fuertes continuidades que caracterizan a todos sus escritos– que la experiencia material de Fanon en África tuvo un

profundo efecto en su pensamiento y en su escritura política (Gibson, 2003; Cherki, 2006). No obstante, es evidente que estos escritos condensan un significado que excede por mucho la coyuntura precisa en la que surgieron.

Es como si la interrupción o el estancamiento del tiempo y la dialéctica, la mutua clausura y osificación de los sujetos coloniales dentro de los mundos culturales cerrados y maniqueos le perteneciera casi exclusivamente a lo que Fanon ve como la situación colonial estancada de Martinica y de la Francia colonial. De hecho, la premisa epistemológica de que la colonización es siempre equivalente a la “cosificación” social y cultural —como lo plantea Césaire—, podría ser considerada el principal punto de partida de Fanon para la mayoría de sus tesis sobre la producción del discurso colonial y racial en *Piel negra...* A la inversa, lo que Fanon encontró en Argelia y otras naciones africanas al final de los años cincuenta —más allá del “clásico delirio maniqueo característico de todas las sociedades coloniales” (más allá de la osificación de temporalidades causada por la espacialización de la vida social en las ciudades coloniales)—, eran sociedades claramente en movimiento, pueblos colonizados luchando abiertamente contra los poderes coloniales, y el debilitamiento de las estructuras tradicionales como un efecto de la subjetivación anticolonial de miles de hombres y mujeres. De acuerdo con Fanon, era precisamente a través de esta subjetivación anticolonial que un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de sujeto (*desracializado*) estaban emergiendo: nuevas mujeres y nuevos hombres, nuevas sociedades y sujetos poscoloniales y posraciales. El principal propósito de *L'an v* fue intentar registrar de forma meticulosa esta “sociedad en movimiento”.

Sin embargo, Fanon también era consciente de que esta “transición africana” hacia la independencia no era un camino unidireccional. De hecho, *Los condenados...* surgió justamente de la conciencia de gran parte de los peligros que estaban amenazando en ese momento el futuro poscolonial de las naciones africanas. Muy diferente a *L'an v*, en donde Fanon trata-

ba de comunicar en primer lugar a la izquierda e intelectualidad francesas que la Revolución Argelina no era un proceso de mera violencia o pura venganza (Gibson, 2003: 134-135), *Los condenados...* estaba dirigida de forma exclusiva –como Sartre señaló en su prefacio–, a los pueblos colonizados del tercer mundo. Podríamos decir que Fanon consideraba este texto como un “programa político” para el proceso de descolonización, a través del cual podía poner en foco los peligros que pesaban sobre casi todos los movimientos de liberación nacional en África. De acuerdo con Fanon, estas amenazas eran de diferentes tipos: líderes políticos que pensaban sólo en la conquista de la soberanía nacional, sin ninguna otra meta política explícita; burguesías nacionales que, desde su rol de “intermediarias o burguesías compradoras” estaban siempre listas para promover “independencias negociadas” y, por lo tanto, mantener inalteradas las estructuras coloniales con el fin de apropiarse de los bienes, propiedades y privilegios de los colonizadores; las ideologías etnicistas y chovinistas diseminadas en el tejido social por diferentes fracciones de las élites –el ejército, la burocracia, líderes partidarios, jefes locales, burguesías urbanas, terratenientes– para fortalecer su poder dentro de los emergentes Estados poscoloniales; las presiones neocoloniales ejercidas por las antiguas potencias europeas y especialmente por Estados Unidos, cuyo propósito geopolítico en África era dar apoyo político y militar sólo a aquellos hombres, grupos o regímenes que parecían garantizar una clara continuidad con el pasado colonial; la entrega del proyecto emancipatorio poscolonial únicamente a las clases dominantes (a través del control del aparato del Estado) de los países recién independizados; el “deseo colonial” de seguir el modelo europeo de desarrollo económico, que hubiera sido meramente la reintroducción de las naciones africanas en el sistema capitalista de una nueva manera subordinada y dependiente; la influencia excesiva de los “intelectuales nativos” quienes, deslumbrados por la negritud y seducidos por el atractivo de la “diáspora negra”, no se daban cuenta de que “imaginar que se va a hacer

una cultura negra es olvidar singularmente que los negros están en vías de desaparecer, puesto que aquellos que los han creado están contemplando la disolución de su supremacía económica y cultural” (Fanon, 1983: 117); y por último, la persistencia de un profundo racismo y desprecio en los países árabes hacia la África negra y de los sentimientos antiárabes en ésta.

No es una sorpresa, entonces, que en *Los condenados...* Fanon ilustre sus ideas a través de los avances y retrocesos de su propio proyecto, la revolución africana, en particular los acontecimientos más significativos en los países del continente durante su larga transición a la independencia: el despiadado asesinato de Lumumba y la secesión territorial en el Congo; el misterioso asesinato del líder camerunés Felix Moumié; los rasgos autoritarios y la “falta de cualquier ideología” de los principales líderes africanos y del Frente de Liberación Nacional (FLN); la “normalización neocolonial” experimentada en algunos de los países recién independizados, como el Senegal de Senghor y la Costa de Marfil de Houphouët-Boigny; la violenta oposición de los colonos y gobiernos europeos a la independencia en países como Argelia, pero también en Kenya, Angola y Sudáfrica; y la fuerte contraofensiva imperialista de Estados Unidos en todo el continente, en línea con sus estrategias geopolíticas de la Guerra Fría. Este es el trasfondo histórico de los supuestos políticos, teóricos y filosóficos más conocidos de Fanon planteados en *Los condenados...* y en *Escritos políticos*: el total rechazo de cualquier “independencia pacífica o concedida”; la insistencia en la violencia revolucionaria como la única opción efectiva para superar los daños provocados por la *inscripción* de la raza en los pueblos colonizados; la crítica radical a Europa y al humanismo occidental, a la dialéctica hegeliana y a la filosofía burguesa y occidental de la historia; el ataque frontal a las ideologías etnicistas y nacionalistas bajo la forma partidaria de organización política, y de ideologías desarrollistas y productivistas; y finalmente, la identificación de los condenados como los campesinos y el lumpenproletariado urbano del tercer mundo.

Por lo tanto, Fanon era claramente consciente de que estaba trabajando en una situación de “real indeterminación”; podríamos decir también de “inmanencia” (Negri, 2010); esto es, en una situación caracterizada por una “total apertura”. Es equivocado, entonces, evaluar los conceptos o posiciones políticas de *Los condenados...* como “discursos generales”, sin tomar en cuenta la experiencia política de Fanon en África. Desde este punto de vista, proponer de alguna manera *abstracta* o *epistemológica* estudios críticos sobre las relaciones entre las concepciones de Fanon y aquéllas de las figuras intelectuales y los movimientos políticos y filosóficos que jugaron algún papel en el desarrollo de su perspectiva teórica implicaría cometer no sólo una severa “amputación” de su forma de pensar, sino también, y sobre todo, una significativa traición a la propia naturaleza de su anticolonialismo radical. Como Fanon mismo establece en el comienzo de *Piel negra...*, sus supuestos no deben ser tomados como “verdades sin tiempo”, o como el producto de “una conciencia iluminada con resplandores esenciales” (1967a: 7).

LA POÉTICA DE LO REAL

Además de centrarme en sus tres textos más desatendidos, sugiero una estrategia de lectura más amplia para una reapropiación del archivo de Fanon de un modo productivo y manteniendo una adecuada tensión entre filología y política: reactivar la relación de Fanon con lo que denomino el *modernismo revolucionario* del siglo xx. Al reactivar este segundo hilo que recorre los escritos de Fanon, mi principal objetivo es liberar su imaginario político del lugar al que ha sido confinado; es decir, de las garras del “*mainstream* de la mitología tercermundista”. Con esto no me refiero a las ideas y posiciones del tercermundismo como tal, sino a los supuestos y las autorrepresentaciones de su versión más burguesa y desarrollista. Me parece claro que este tipo de tercermundismo siempre ha permanecido ajeno al

pensamiento de Fanon y al de otras figuras militantes y movimientos políticos tercermundistas (Prashad, 2008). Lo que quiero sugerir es que el tercermundismo no puede ser reducido al programa político de figuras como Nehru, Nasser o Khomeini. Mi propósito no es negar el propio tercermundismo de Fanon, sino plantear su absoluta disociabilidad de la mayor parte del *mainstream* tercermundista actual, burgués y desarrollista. Es por esto que sugiero una relectura de Fanon a la luz de un *modernismo marxista radical*; esto es, a través de las críticas al historicismo, al progreso, a la dialéctica hegeliana, a la reificación, a la osificación, al poder y a la subjetividad desarrolladas por Lukács, Adorno, Brecht y Marcuse, pero principalmente por Benjamin (en especial en *Para una crítica de la violencia* y en *Tesis sobre la filosofía de la historia*).

Como varios críticos lo han señalado (Jameson, 1981; Lunn, 1984; Frisby, 1988; Harvey, 1990), fue sobre todo a través de los escritos políticos de estas figuras que emergió una poderosa reconfiguración de la crítica marxista tradicional de las sociedades capitalistas, a la luz de los principales supuestos ideológicos y culturales del modernismo. En la década de 1920 —después de la Revolución Rusa, el fracaso de la alemana y la desintegración de los dogmas oficiales del evolucionismo histórico, la razón científica y el triunfo final del socialismo— había nacido una nueva cultura marxista atravesada por temas típicamente modernos.

Mi planteamiento no es que hubiera alguna influencia directa de estas figuras intelectuales en el trabajo de Fanon. Lo que quiero sugerir es que el humanismo radical de este autor, si bien puede ser representado como una fractura decisiva con los análisis y perspectivas eurocéntricos de estos pensadores alemanes (Young, 1990), está indisociablemente ligado al núcleo de lo que se denomina *modernismo revolucionario*. El involucramiento de Fanon con él no proviene sólo de su entrenamiento filosófico y político, sino también de sus preocupaciones literarias, de manera principal en torno al modernismo negro y al movimiento de la *négritude*. La influencia del modernismo

negro en Fanon puede ser inferida de algunas de las fuentes y citas más importantes de *Piel negra...*, pero también de su textura *montage* específica y un estilo de escritura y estado de ánimo *constructivistas*.

Para enfocar mejor lo que entiendo como modernismo revolucionario marxista es útil considerar a *El Siglo*, de Alan Badiou, y específicamente su concepto de “pasión por lo real”, como una noción clave que permite entender el principal entusiasmo político y filosófico del siglo xx. La subjetividad de Fanon se hallaba ciertamente permeada por esta pasión por lo real. De hecho, para Badiou (2007: 58) la “pasión por lo real” estaba impulsada por la conciencia que los sujetos políticos del siglo xx tenían de estar al borde de una colisión final, una batalla definitiva, apocalíptica y redentora. Es por ello que la centuria pasada puede ser representada como “el siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto, y no el siglo del presagio y el futuro” (Badiou, 2007: 58).

Lo real, en la lectura política que hace Badiou del famoso concepto lacaniano, encarna el momento del antagonismo, pero especialmente de la decisión: el momento del “nihilismo activo”, esto es, la muerte de dios nietzscheana, del debilitamiento de las bases y los valores, de la disolución de toda forma; es también el momento de una “autoafirmación dionisiaca” o el tiempo de un “comienzo absoluto”. En resumen, lo real es el momento de completa apertura, de total ausencia de realidad, de indeterminación y libertad absolutas, de subjetivación, de la “certeza de que, procedente de un acontecimiento, la voluntad subjetiva puede realizar en el mundo posibilidades inauditas” (Badiou, 2007: 99). En pocas palabras, el momento de lo real es el momento del “acontecimiento puro”, de la “pérdida total”, de la “pura inmediatez”; es el momento, usando términos sartreanos, de “la nada”. En las palabras sartreanas de Fanon, es el momento “donde soy el único cimiento de mí mismo”.

Debemos agregar que esta “pasión por lo real” es también sintomática de la imposibilidad de confiarnos nosotros mismos a las fuerzas de la historia, ya que —como lo demostraron la

gran guerra de 1914 y los genocidios coloniales—, nos están conduciendo inevitablemente a una gran catástrofe humana. La historia es impulsada por fuerzas de una racionalización autónoma e infinita; no hay más que anquilosamiento, alienación humana (en los términos de Benjamin), “una pila de escombros”. De modo que la historia —como la plantea Badiou— es “una bestia grande y poderosa”, y para salvarnos no tenemos alternativa: tenemos que detenerla, tratar de controlar sus fuerzas, humanizar su lógica y sus impulsos. Es por esta razón que la “pasión por lo real” sólo puede producir militantes radicales, sujetos revolucionarios absolutamente conscientes de que han sido convocados a una suerte de nuevo comienzo real y violento. Estos sujetos también son completamente conscientes de que entre el final (el momento de la destrucción de lo viejo) y el nuevo comienzo (el momento del nuevo *común*) no hay una relación de “necesidad dialéctica”. La pasión por lo real, entonces, es la pasión por el *hombre nuevo*.

Sin embargo, los rasgos del hombre nuevo no están escritos en la historia o en la cultura; serán algo completamente nuevo, construido colectivamente por la praxis humana. En términos lacanianos, podríamos decir que los nuevos hombres y mujeres irrumpieron en la historia como “sujetos escindidos”, esto es, sin naturaleza, constitutivamente abiertos a los otros y al mundo, siempre incompletos, metamorfoseados, el producto indeterminado de lo que Deleuze ha denominado una “síntesis disyuntiva”. Este hombre nuevo será el resultado de una relación no dialéctica entre su pasado y su futuro. En este sentido, el hombre nuevo del modernismo revolucionario, diferente del modernismo reactivo o fascista, no tiene como propósito principal la restauración de alguna esencia alienada (raza, género, nación, etcétera). El hombre nuevo será el resultado de una creatividad infinita y real, de una singularidad y autonomía irreductibles, de la externalización de su lucha contra cualquier tipo de opresión, contra todo lo que pudiera interponerse en el camino de un pleno desarrollo de su subjetividad y sus habilidades. Como lo establece Marx en *El dieciocho Brumario de*

Luis Bonaparte —y lo retoma Fanon en *Piel negra...*—, la nueva humanidad del modernismo revolucionario “no puede sacar su poesía del pasado, sino únicamente del futuro”. Es evidente que para Fanon, “la descolonización como un programa de desorden absoluto” implicaba todo esto.

EN EL *HABITUS* MODERNISTA:

LOS CONDENADOS Y EL ÁNGEL

La profunda relación de Fanon con el modernismo revolucionario puede ser inferida de uno de sus escritos más profundamente debatidos: el capítulo sobre la violencia en *Los condenados...* Realmente, es extraño que casi ninguno de los más conocidos estudios críticos sobre Fanon se haya enfocado en el lenguaje apocalíptico, maniqueo, mesiánico y redentor de estas páginas. Una de las pocas excepciones es *Holy Violence*, de B. Marie Perinbam (1982). Tratando de poner de relieve la teoría de la “violencia divina” que atraviesa *Los condenados...*, la autora sostiene que Fanon optó por describir los efectos radicales que la violencia revolucionaria estaba desencadenando en el tejido social argelino a través de metáforas fuertemente cargadas con significados mítico-religiosos (purificación cultural, regeneración psicosocial y existencial, redención colectiva, etcétera). Perinbam atribuye propósitos estratégicos a la decisión de Fanon: 1) para describir positivamente todos los cambios inesperados (casi milagrosos a los ojos de Fanon) que esta subjetivación colectiva revolucionaria estaba generando en la sociedad argelina: superación de los feudos étnicos, descolonización de la mentalidad general argelina, emancipación de la mujer, fortalecimiento de la solidaridad social, superación de la atomización social y cultural, pérdida del miedo y del sometimiento ante el amo colonial, etcétera; 2) para mostrar de una manera muy clara que su idea de la violencia no tenía nada que ver con la mera “glorificación de la violencia por la violencia”; 3) para hablarle al

subalterno en su propio idioma, el mundo “maniqueo, simbólico y religioso” de los campesinos musulmanes argelinos.

Sin embargo, quiero sugerir que esta tensión apocalíptica, maniquea y mesiánica que recorre *Los condenados...* proviene principalmente del involucramiento de Fanon en el modernismo revolucionario. El *habitus* modernista de Fanon puede ser inferido directamente de la propia figura de *les damnés* (por el contrario, *The Wretched* expresa significados muy diferentes y no tiene ninguna de las connotaciones mesiánicas y apocalípticas de la palabra francesa² de Fanon). De hecho, *les damnés*, recordando al proletariado³ de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, son concebidos por Fanon como el único grupo social que todavía tiene una misión universal redentora precisamente porque siempre han vivido (desde el nacimiento del capitalismo moderno colonial) en un estado de total “cosificación”, una condición de “muerte social” permanente (Patterson, 1985): *les damnés* se pueden emancipar a sí mismos sólo a través de la supresión de la propia sociedad (colonial y racial) que los ha producido. Fanon es bien claro sobre esto: *les damnés* no tienen una identidad para reclamar, ellos no luchan bajo ninguna bandera, están movilizados sólo por el deseo de abolirse a sí mismos (su propia subjetividad colonial) y para hacer eso deben suprimir la sociedad que los ha creado. Al identificar *les damnés* con las masas desposeídas del tercer mundo, Fanon parece retornar a una concepción modernista y revolucionaria del proletariado, pero desde una perspectiva que actualmente puede ser definida como un “marxismo poscolonial”.

Por lo tanto *les damnés* –este “*tam tam de mains vides*”, de la famosa frase de Césaire en *Cahier*–, vienen a encarnar el rol de una necesidad histórica (marxiana), en la medida en que se

² Al titular su libro *Les Damnés de la Terre*, Fanon no evocaba precisamente a la primera línea del himno de la Internacional Socialista, sino principalmente es su reinterpretación ontológica modernista (negra), sugerida por el famoso poema de Jacques Roumain (1939), *Sales nègres* (véase Macey, 2000: 177).

³ Respecto de la hipotética influencia del libro de Lukács en la dialéctica atípica de *Los condenados...* de Fanon, véase Said (1999).

han convertido en el único sujeto colectivo listo para salvar a toda la humanidad de la barbarie (la cual en las últimas páginas del libro, como en el *Discourse* de Césaire, tiene la semblanza del neocapitalismo y del consumismo estadounidenses de posguerra). Precisamente porque han tenido el horrible privilegio de tocar el “fondo del dolor”, de llegar a esa “región extraordinariamente estéril y árida” desde la cual “puede nacer un auténtico surgimiento” (Fanon, 1967a: xii), sólo *les damnés*, como el ángel de Benjamin, pueden ver estos “escombros de la historia” como fragmentos de “una sola catástrofe” (usando nuevamente las palabras de Lukács, como la totalidad y racionalidad de las partes dentro de la irracionalidad del todo), y por eso pueden alcanzar una auténtica conciencia revolucionaria. Lo planteado no debe interpretarse como historicismo vulgar, la mera repetición de aquel materialismo dialéctico diseminado en todo el mundo por el dogma comunista de los cincuenta, sino más bien como uno de los más poderosos *leitmotivs* del modernismo revolucionario: la salvación, el renacimiento; el acto de conciencia (el despertar, la subjetivación revolucionaria) están estrechamente conectados con la catástrofe, con el roce de ese “tramo despojado de lo esencial”, ya que “es con sus cabezas hundidas en el estiércol que las sociedades moribundas pronuncian su canto del cisne” (Césaire, 1972: 64). De acuerdo con el humanismo radical de Fanon, es justo en el momento de extrema “cosificación” y la “deshumanización” que las fuerzas ciegas de la alienación comienzan a rendirse, para devolver su poder a los seres humanos.

Como lo muestran claramente las conclusiones de *Les damnés*..., con su poderosa crítica al productivismo, este triunfo de la humanidad sobre las fuerzas de la alienación no se inscribe de ningún modo en el *libre* desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, sino que depende de la intervención *mesianica* de los condenados –la revolución anticolonial– que tratan de detenerlas y mirar hacia todos lados para un mayor desarrollo humano: “Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo control y razón, y va

con un vértigo terrible hacia un abismo del que *vale más alejarse lo más pronto posible*” (Fanon, 2000: 236).

En este sentido, el triunfo de la humanidad –de un nuevo humanismo– será el resultado de un “impulso subjetivo”, de la “lucha a muerte” de Calibán contra las formas inhumanas de poder y conocimiento de Próspero. Depende exclusivamente de la voluntad y decisión de Calibán, ya que sólo puede ser la consecuencia de su determinación de pelear contra el amo, es decir, de su deseo ilimitado de justicia, igualdad, libertad. En términos benjaminianos, la nueva humanidad de Fanon no puede ser sino el efecto de una especie de “violencia divina” desatada por los condenados contra el creciente poder totalizante de la “violencia mítica” impuesta por el amo en su “vida desnuda” (Benjamin, 2009).

EL ARCHIVO (POS)COLONIAL DE FANON

De acuerdo con lo planteado, reactivar el hilo modernista que atraviesa el trabajo de Fanon puede ser un sugerente punto de partida para entender de una forma más creativa el modo en que sus escritos todavía interpelan nuestra condición poscolonial presente. Hay tres temas que cruzan su trabajo, los cuales desde mi punto de vista son muy importantes para tratar de entender lo que está en juego en algunos de los más relevantes conflictos y luchas poscoloniales de la actualidad.

El primero es su aproximación antiesencialista a las identidades culturales. No es erróneo considerar a Fanon como un precursor del antiesencialismo. Anticipando algunas de las preocupaciones más importantes de la crítica de Said al orientalismo, a través de sus escritos Fanon sugiere claramente que el “mundo nativo de los pueblos no occidentales” o “sujetos coloniales” no debería ser visto como sobredeterminado por identidades reificadas o tradicionales completamente cerradas, o por un mundo social atemporal.

Para Fanon era la propia subjetivación revolucionaria lo que traería transformaciones radicales a lo largo de las estructuras sociales, familiares, políticas y culturales de la sociedad argelina. Lo que plantea en *Les damnés...*, y principalmente en *L'an v*, es que en la "situación colonial" cada aspecto de las sociedades está "sobredeterminado" por las contradicciones de la "relación colonial", y por lo tanto por una lucha incierta e impredecible entre el colonizado y el colonizador. Dicho de manera simple: Fanon acentuaba el hecho de que en las sociedades coloniales, contrariamente a lo que los enunciados orientalistas habían expresado a través de la sociología y antropología modernas, la cultura está siempre en movimiento. Es por ello que no deberíamos considerar ninguna identidad cultural o papel social fuera de su contingencia histórica; esto es, como necesidad histórica o cultural, dotadas de algún valor o significado inherente, fijado de una vez para siempre. Cada valor y elemento cultural, cada atributo cultural viene a existir exclusivamente como resultado de luchas específicas. De este modo, podemos decir que para Fanon un conocimiento auténticamente militante o político debe asumir como principio o premisa operativa principal la "contingencia radical" o la "dimensión coyuntural" (Laclau y Mouffe, 1985) de las identidades culturales. En este sentido, Fanon sugiere que deberíamos aproximarnos a las culturas no como "formas de vida" sino como "formas de lucha". Por lo tanto, su perspectiva sobre las identidades culturales podría ser muy útil en los esfuerzos para hacer frente a muchos de los principales conflictos culturales de nuestras sociedades poscoloniales.

Sin embargo, esta aproximación antiesencialista a las "subjetividades culturales" no significaría algo radical en absoluto —ya que podría evocar ambiguamente los discursos posmodernos del *mainstream* poscolonial— sin la crítica modernista revolucionaria a la dialéctica hegeliana. A lo largo de todos sus escritos, y de diferentes maneras, Fanon sostiene que en los contextos coloniales el despliegue normal y corriente de la dialéctica entre el amo y el esclavo produciría sólo formas vacías de reco-

nocimiento, nuevas formas de subalternidad para los colonizados/esclavos:

Espero haber mostrado que aquí el amo difiere esencialmente del que describe Hegel. Para Hegel hay reciprocidad; aquí el amo se ríe de la conciencia del esclavo. No busca el reconocimiento del esclavo, sino su trabajo. De la misma manera aquí tampoco el esclavo se puede asimilar al que, perdiéndose en el objeto, encuentra en el trabajo la fuente de su liberación. El negro quiere ser como el amo. De modo que es menos independiente que el esclavo hegeliano (Fanon, 1967a: 220-221. Traducción propia).

En virtud de este supuesto, Fanon urge a los pueblos colonizados a no reconocer al amo colonial, a rechazar de plano cualquier clase de mediación o cooperación, a boicotear cualquier tipo de intercambio. Por lo tanto, para él, el colonizado/esclavo debe tratar de destruir la máquina colonial, en tanto él/ella nunca logrará ningún tipo de reciprocidad o reconocimiento del amo. Lo que tenemos aquí es la reconfiguración radical de la dialéctica hegeliana a la luz de la "situación colonial". Como vimos anteriormente, el esclavo de Fanon no debe buscar el reconocimiento del amo, sino su aniquilación política (la expropiación de su mundo) en una "pelea a muerte" final y apocalíptica: "En una lucha brutal, estoy dispuesto a aceptar la convulsión de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de lo imposible" (Fanon, 1967a: 218). En contraste con el esclavo hegeliano, quien acepta el dominio del amo por miedo a la muerte, el condenado de Fanon debe enfrentar el riesgo de la indeterminación, de la muerte; lo que significa determinación para la violencia revolucionaria, pero más precisamente la voluntad de abandonar la falsa seguridad *ontológica* de su mundo social, incluso hasta el punto de sacrificar a los seres queridos (el padre argelino que orgullosamente habla de su hija desvelada como un sujeto revolucionario) o del propio suicidio. En resumen, para Fanon la liberación de los colonizados puede ser alcanzada sólo por medio del rechazo de cualquier clase de mediación basada en el miedo a la muerte.

Desde este mismo punto de vista, en *Piel negra...* Fanon retoma la cuestión del suicidio y del deseo de muerte entre los negros, tomando como punto de partida una historia de Richard Wright:

Cuando comencé este libro, quería dedicar una parte para el estudio del deseo de muerte entre los negros. Creo que es necesario porque no se deja de repetir que los negros no se suicidan [...]. Richard Wright, en uno de sus cuentos, hace decir a un personaje blanco: "si yo fuera un negro me suicidaría" [...] en el sentido de que sólo un negro podría someterse a semejante trato sin sentir la llamada del suicidio. (Fanon, 1967a: 218. Traducción propia).

La frase de Wright y las preocupaciones de Fanon por los suicidios negros, por la "necropolítica" negra —tomando la famosa expresión de Mbembe (2001) desde un punto de vista ligeramente diferente—, anticipaban el ánimo de Margaret Garner —el personaje de *Beloved*, de Toni Morrison— quien mata a su hija más joven y también intenta matar a sus otros tres hijos sólo para salvarlos de la no-vida de la esclavitud. En todos estos casos estamos ante diferentes apelaciones esclavas a la muerte: el rechazo radical a interactuar con el amo colonial, el intento de anticiparse al despliegue de la cadena dialéctica de interdependencia y reconocimiento mutuo. Como nos los recuerda eficientemente Paul Gilroy en *El Atlántico negro*, la alegoría hegeliana nos presenta dicha cadena como la precondition de la modernidad y su discurso de emancipación. Siguiendo el supuesto de Gilroy, podríamos decir que:

[...] lo que parece ser [...] una preferencia positiva por la muerte en lugar de la servidumbre continua puede ser leída como una contribución al discurso esclavo sobre la naturaleza de la libertad misma [...]. La elección reiterada de la muerte en lugar de la esclavitud articula un principio de negatividad que se opone a la lógica formal y el cálculo racional, característicos del pensamiento occidental y expresados en la preferencia del esclavo hegeliano de la esclavitud en lugar de la muerte (Gilroy, 1993: 68. Traducción propia).

Si tomamos la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como la propia base del discurso moderno, del humanismo eu-

ropeo y de la filosofía de la historia, podemos leer el argumento de Fanon como una crítica radical a la “ciudadanía moderna”. Lo que parece sugerir a través de su crítica a la dialéctica del amo y el esclavo es que el humanismo europeo está marcado por una especie de contradicción estructural, de racismo y colonialismo constitutivos, lo cual le impide alcanzar una realización completa. Por esta razón, el despliegue del humanismo europeo nunca producirá formas “integrales” o “completas” de ciudadanía. Teniendo en mente este aspecto de la perspectiva de Fanon, entonces, es más apropiado considerar la modernidad como un “discurso colonial” más que como un mero “discurso filosófico” (Habermas, 1990). De hecho, para Fanon lo *moderno* —contrariamente al punto de vista habermasiano— no es un fenómeno ya predeterminado o el resultado del despliegue teleológico de la razón occidental o europea, sino que le parece más como un horizonte inalcanzable, un *común* (Hardt y Negri, 2009) a ser construido a partir de las luchas políticas subalternas por libertad e igualdad: “Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una nueva dirección. Tratemos de inventar al hombre total, algo que Europa ha sido incapaz de lograr” (Fanon, 2000: 236. Traducción propia).

Desde esta perspectiva poscolonial, la progresiva ampliación de los límites de la ciudadanía, el legado del proyecto moderno, depende exclusivamente de las luchas de aquellos que han sido excluidos, esto es, en palabras de Rancière, la realización infinita de la ciudadanía depende “de la parte de aquellos que no tienen parte”, de su *subjetivación y pris de parole* política. Aquí tenemos otro tema relevante si miramos, nuevamente, a las principales luchas e insurgencias que caracterizan a las sociedades poscoloniales del presente.

El último tema al que quiero atender tiene que ver con la teoría de Fanon sobre el racismo. En “Racismo y cultura”, el autor nos insta a ubicar siempre el racismo dentro de un sistema más amplio de dominación y resistencia. Sostiene que no debería ser pensado como una mera xenofobia, como un hábito

de la mente, un complejo psicológico o el miedo normal a la otredad. Para Fanon, el racismo tiene que ver sobre todo con violencia material, física y corporal. Más precisamente, es preciso aproximarse al racismo como al producto de un sistema más amplio de explotación estructurado por el dominio de ciertos grupos sobre otros. Por lo tanto, no es una causa sino una consecuencia. Es “subordinación material” que siempre implica la inferiorización cultural de los grupos subalternos. De acuerdo con Fanon, por todas estas razones no podemos luchar contra el racismo sin poner en cuestionamiento todo el sistema dentro del cual crece. Lo cual implica que el antirracismo será genuino y efectivo sólo al transformarlo en una acción política revolucionaria o radical. En otras palabras, en tanto que teoría crítica y compromiso político, el antirracismo debe ser siempre concebido como una práctica radical, de otro modo no significa absolutamente nada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hanna (1969). *On Violence*. Nueva York: Harcourt.
- BADIOU, Alain (2007). *The Century*. Cambridge: Polity Press.
- BENJAMIN, Walter (2009). “On the Critique of Violence.” En *One-Way Street and Other Writings*. Londres: Penguin.
- BHABHA, Homi (1994). “Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial”. En *El Lugar de la cultura*, 66-96. Buenos Aires: Manantial.
- CARMICHAEL, Stokely y Charles V. Hamilton (1967). *Black Power: The Politics of Liberation*. Nueva York: Vintage.
- CÉSAIRE, Aimé (1972). *Discorso sul colonialismo*. Roma: Lilith Edizioni.
- CHERKI, Alice (2006). *Frantz Fanon: A Portrait*. Nueva York: Cornell University Press.

- DE CERTEAU, Michel (1997). *The Capture of Speech and Other Political Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FANON, Frantz (1961). *I dannati della terra*. Turín: Editora Comunità.
- FANON, Frantz (1963). *L'an v (Sociologia della rivoluzione algerina)*. Editado por Giovanni Pirelli. Torino: Einaudi.
- FANON, Frantz (1967a). *Black Skin, White Masks*. Traducción de Charles Lam Markmann. Nueva York: Grove Press.
- FANON, Frantz (1967b). "The North African Syndrome". En *Toward the African Revolution*: 3-16. Traducción de Haakon Chevalier. Nueva York: Grove Press-Monthly Review Press.
- FANON, Frantz (1976). "Écrits Politiques". En *Opere scelte*, editada por Giovanni Pirelli. Torino: Einaudi.
- Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la Tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, Frantz (2000). *Les damnés de la terre*. París: Seuil.
- FANON, Frantz (2005). *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- FANON, Frantz (2006). *Scritti Politici. Per la rivoluzione Africana*, volumen I. Roma: Deriveapprodi.
- FANON, Frantz (2007). *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, volumen II. Roma: Deriveapprodi.
- FOCAULT, Michel (2003). *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France, 1975-1976*. Nueva York: Picador.
- FRISBY, David (1988). *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- GATES, Henry Louis (1991). "Critical Fanonism". *Critical Inquiry* 17 (3) (primavera): 457-470.
- GENDZIER, Irene (1973). "*Frantz Fanon: A Critical Study*". Nueva York: Pantheon.

- GIBSON, Nigel (2003). *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HALL, Stuart (1996). "The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks*?" En *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, editado por Alan Read, 12-37. Londres-Seattle: Institute of Contemporary Arts-Bay Press.
- HARDT, Michael y Antonio Negri (2001). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milán: Rizzoli.
- HARDT, Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press.
- HARVEY, David (1990). "The Condition of Posmodernity". Oxford: Basil Blackwell.
- JAMESON, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.
- JINADU, Adele (1986). *Fanon: In Search of the African Revolution*. Londres-Nueva York: Routledge & Kegan Paul.
- KELLEY, Robin (2003). *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- KLIMKE, Martin (2010). *The Other Alliance: Student Protest in West Germany and the United States in the Global Sixties*. Princeton: Princeton University Press.
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- LUNN, Eugene (1984). *Marxism and Modernism. A Historical Study of Lucács, Brecht, Benjamin and Adorno*. Berkeley y los Ángeles: University of California Press.
- MACEY, David (2000). *Frantz Fanon: A Life*. Londres: Granta y Nueva York: Picador.

- MBEMBE, Achille (2001). *On the Postcolony*. Oakland: University of California Press.
- MELLINO, Miguel (2011). "Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real". En *Living Fanon. Global Perspectives*, compilado por Nigel Gibson, 61-74. Londres: Palgrave.
- MERCER, Kobena (1995). "Busy in the Ruins of Wretched Phantasia". *Mirage. Enigmas of Race, Difference and Desire*. Londres: Institute of Contemporary Arts-Institute of International Visual Arts.
- NEGRI, Antonio (2010). *The Labor of Job*. Durham: Duke University Press.
- PATTERSON, Orlando (1985). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- PERINBAM, Marie (1982). *Holy Violence. The Revolutionary Thought of Frantz Fanon*. Washington D. C.: Three Continents Press.
- PETERSON, Charles F. (2007). *Dubois, Fanon, Cabral: The Margins of Elite Anti-colonial Leadership*. Nueva York: Lexington Books.
- PRASHAD, Vijay (2008). *The Darker Nations: A People's History of the Third World*. Nueva York: New Press People's History.
- RANCIÈRE, Jacques (1999). *Des-agreement*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- READ, Allan (editor) (1996). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Londres-Seattle: Institute of Contemporary Arts-Bay Press.
- ROBINSON, Cedric (1993). "The Appropriation of Frantz Fanon". *Race & Class* 35 (1); 79-91.
- SAID, Edward (1999). "Travelling Theory Reconsidered". En *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*, 197-214, editado por Nigel C. Gibson. Nueva York: Humanity Books.

- SANTONI, Ronald (2005). *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- WODDIS, Jack (1980). *New Theories of Revolution*. Londres: Lawrence & Wishart.
- YOUNG, Robert J. C. (1990). *White Mythologies. Writing History and the West*. Londres: Routledge.
- YOUNG, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism: A Historical Introduction*. Oxford y Malden: Blackwell Publishers.
- YOUNG, Robert J. C. (2003) *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.