

UNA REVOLUCIÓN IMAGINADA: ITINERARIOS DE LA RECEPCIÓN DE FRANTZ FANON EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Jaime Ortega Reyna
Universidad Nacional Autónoma de México

La teoría más importante sobre la descolonización: es así como podemos definir la obra de Frantz Fanon, atrapado en una corta y estrepitosa temporalidad que lo llevó a conocer y a tratar de entender/transformar dos experiencias radicalmente diversas y disímiles por sus características históricas, pero profundamente imbricadas por un marco común: el colonialismo. Por un lado, la experiencia caribeña planteada con fuerza en su *Piel negra, máscaras blancas*; y por otra, la argelina en el más referido de sus textos: *Los condenados de la tierra*. Ambas hacían parte de un caudal de experiencias políticas y prácticas que parecen remitirnos a la necesidad de hablar de dos coyunturas de lectura distinta de la obra de Fanon.

En primer lugar está la coyuntura que se abre tras el triunfo de la revolución en Argelia, y que se encuentra marcada por la capacidad de recepción de la obra de Fanon a través de un marcador fundamental: el tópico de la violencia revolucionaria. No hay biógrafo, ni comentarista, que no ponga atención en éste, que aparece como el elemento más candente, el más innovador, el más aventurado y para muchos, en aquel momento, el más actual. Es de esta coyuntura de lectura, es

decir, momento de demarcación teórica y política de la que queremos hablar en las próximas páginas.

Existe, sin embargo, otra coyuntura o momento de recepción de su obra, aquella que ve en el problema de la raza y la racialización de los cuerpos, el lugar fundamental y del que se puede desprender una multiplicidad de problemas aún actuales. O dicho de otro modo: la actualidad de Fanon estaría dada por los elementos de la construcción del otro como *Otro* de color, como *Otro* del lenguaje, como *Otro* imposible de ser recibido por la autodeclarada “civilización”. Esta última coyuntura sigue vigente, mantiene líneas paralelas de argumentación y busca reconstruir el lugar de Fanon en una genealogía del proceso de descolonización epistémica. Ahí Fanon sirve para construir una *episteme* otra, sirve para hacerse preguntas sobre las categorías a las que recurrimos cotidianamente, o bien, sirve para preguntarse por las formas operantes y prácticas de la racialización y otras formas de exclusión. Quisiera señalar brevemente algunos de los puntos cruciales de lo que denomino esta segunda coyuntura de lectura, para después poder proponer una revisión sobre la primera, que es el interés central de este texto.

El referente principal de la investigación contemporánea en torno a Fanon que se produce desde América Latina, hasta este momento, es sin duda el intelectual argentino Alejandro de Oto. Él ha explorado en su ya clásico *Poéticas y políticas del sujeto poscolonial*¹ algunas de las principales derivas del pensamiento de Fanon, pero también algunos nudos problemáticos que serán de gran relevancia para contrastar con las lecturas previas. De Oto es sin duda el referente más importante y con quien, en gran medida, se contrasta y discuten otras visiones a lo largo y ancho de nuestra región, porque logra poner en perspectivas algunos de los horizontes principales de la discusión contemporánea, como los temas de la cultura nacional, así como los que se refieren al lugar de Fanon en el entramado de los discursos poscoloniales, particularmente aquellos que versan sobre la subalternidad, en la tradición iniciada por Gayatri Spivak.

¹ Alejandro de Oto, *Poética y políticas del sujeto poscolonial*, México, El Colegio de México, 2003.

Otros trabajos hacen parte de esta coyuntura de lectura. Podemos encontrar el trabajo pionero de Gustavo Cruz,² que es muy relevante para entender las distintas dimensiones del cruce del pensamiento de Fanon con el del indianismo de Fausto Reinaga, de cuya obra Cruz es quizá el mejor conocedor. Más interesado en la constitución política del indianismo, una poderosa narrativa que quedó anclada en la memoria de la lucha de los distintos pueblos indígenas que habitan la actual Bolivia, Cruz nos proporciona los principales anudamientos desde los que es posible leer al día de hoy esa extraña relación entre un pensador indígena y un pensador caribeño. Además de ellos, Gavin Arnall se encuentra en los Estados Unidos, y trabaja la influencia de Fanon en grupos de cineastas en Argentina, en una temática que de alguna manera abrió hace ya alguna décadas el filósofo althusseriano mexicano Alberto Híjar con su compilación *Hacia un Tercer Cine*.³

Debe mencionarse de manera obligada el trabajo de Agustín Lao-Montes,⁴ que funciona como introducción a una nueva edición de *Los condenados de la tierra* publicada en Cuba. Este texto es clave para entender algunas de las aristas de la relación entre la Revolución Cubana y el pensamiento de Fanon, tema al que volveremos más adelante. En Chile varias autoras, como Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata,⁵ han editado un muy relevante ejemplar en torno a las posibles relaciones entre el pensamiento anticolonial, más allá del Caribe y la obra de Fanon, al realizar interesantes operaciones a propósito de la obra en cuanto tal y del diálogo con sectores de la intelectualidad

² Gustavo Cruz, "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, ene.-feb., 2015, pp. 29-46.

³ Alberto Híjar, *Hacia un tercer cine*, México, UNAM, 1972.

⁴ Cfr. Agustín Lao-Montes, "Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación", prólogo a Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011.

⁵ Claudia Zapata, Lucía Stecher y Elena Oliva, *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

mapuche, por poner un ejemplo. El mismo equipo había realizado una intervención con respecto a la obra de Aimé Césaire.⁶

En términos polémicos Félix Valdés, en una reciente publicación titulada *Leer a Fanon 50 años después*,⁷ marca varios derroteros importantes. El primero de ellos refiere al propio proceso de apropiación en Cuba que tendió a olvidar el pensamiento de Fanon y, sobre todo, su ánimo descolonizador. En segundo lugar a un proceso de apropiación de Fanon por parte de academias del “norte global”, que le quitarían su lado más crítico y lo convertirían en una referencia más dentro de un conjunto de autores que sirven para justificar algunas posiciones (a) políticas. De alguna forma, la polémica entre Pablo Iglesias y Walter Mignolo ha dado cuenta de esta situación.⁸ Lo cierto es que, más allá de valoraciones puntuales que habrá que realizar, la obra de Fanon ha entrado plenamente y con derecho propio a los distintos debates del “giro descolonial”. Corriente diversa, heterogénea y en conflicto consigo misma, ha encontrado en Fanon un momento productivo tanto para plantear las “epistemes otras”, como las *colonialidades* del ser y del saber. Las consecuencias y efectos de dichos planteamientos tendrán que hacerse en otro espacio. Nosotros anotamos sólo el creciente interés, tanto por académicos del “norte global” como por migrantes del sur: la filosofía es un campo de batalla, solía decir Althusser, y sin duda la producción teórica que la atañe también, y en ellas Fanon ha servido para afianzar o clausurar diversas posiciones. En las páginas siguientes exploraremos intervenciones teóricas previas a esta coyuntura, es decir, aquellas que se ubican en la segunda mitad del siglo xx, alentadas por la Revolución Cubana y los nuevos procesos de politización.

⁶ Claudia Zapata, *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011.

⁷ Félix Valdés, *Leer a Fanon 50 años después*, México, Fundación Rosa Luxemburgo, 2016.

⁸ María Eugenia Borsani, “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”, en Alejandro de Oto (comp.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.

EL NOMBRE FANON

Frantz Fanon fue el nombre que en América Latina logró hacer confluir diversas formas en las que, al calor de un tiempo histórico, remitía a la posibilidad efectiva y actual de la revolución. Con su nombre la revolución era no sólo factible, sino también necesaria. Con él, la revolución anunciada en la segunda mitad del siglo xx proponía hacer confluir el anti capitalismo y la descolonización en una senda no opuesta ni paralela, sino confluyente y estrechamente convergente. No eran etapas distintas; tampoco tenían contenidos discordantes: la revolución era una sola y sus veredas, aunque discernibles, se articulaban en un proceso que tenía que avanzar en paralelo. Se trata de la coyuntura política donde la lectura de Fanon propició una de las múltiples posibilidades de legitimar la violencia revolucionaria como el acto fundante de una nueva sociedad.

Aun cuando podamos hablar de una cierta traducción del lenguaje fanoniano dentro del cúmulo de lecturas y circulación de dichas lecturas en el espacio socio-político latinoamericano, tenemos que enfrentarnos a una revisión de aquella coyuntura que encuentra hoy la clausurada del elemento discursivo central: el de la legitimidad de la violencia revolucionaria. En cambio, la apuesta por el proceso de la descolonización no sólo no se detuvo sino que ha avanzado por otros senderos, quizá inesperados, para Fanon y sus contemporáneos. Esto es lo que respecta a un panorama amplio y diverso de posibilidades de las que ahora pasaremos revista, según sus distintas formas de profundizar y de plantear la intensidad del problema de la violencia.

Varias lecturas y numerosos lectores han tratado de *traducir* su obra a contextos diversos, aportando diversas claves conceptuales e interpretativas, pero sosteniendo la de la violencia revolucionaria como la central o la articuladora. Muerto en 1961, es de esperar que ese espacio sociopolítico que denominamos América Latina y el Caribe tuviera distintas recepciones de su obra. De la temática de la violencia revolucionaria, en gran medida, se desprendían otras problemáticas, como las de la cultura nacional, la sociología de revolución, las resistencias al colonialismo y, por supuesto, el proyecto de la descolonización en

cuanto tal, a partir de estos anclajes, diversos y múltiples, tanto en su presentación formal como en sus posibilidades de hacerse realidad en tanto que contenido de una revolución que siempre estuvo a la espera de acontecer: una *revolución imaginada* de múltiples maneras.

En las páginas siguientes expondremos algunos de los itinerarios de esta forma de lectura de Fanon, en la cual violencia revolucionaria y descolonización y cultura nacional se cruzaban como elementos necesarios, aunque con énfasis distintos según algunas condiciones específicas. Comenzaremos por un conjunto de lecturas realizada en el Caribe y continuaremos con algunas lecturas realizadas al sur del continente. Con ellas buscamos tomar el pulso de una coyuntura que, aunque clausurada, dejó marcas profundas en la producción intelectual de la región, pero también que caló hondamente en las aspiraciones más legítimas de lograr la justicia social.

ENTRE LA REVOLUCIÓN CUBANA Y LA RESISTENCIA PUERTORRIQUEÑA

Exploremos algunas derivas de esta hipótesis de trabajo con la que ejerceremos una cierta lectura de los discursos que apelaron a Fanon para fortalecer una forma privilegiada de la transformación revolucionaria. Nuestro itinerario tiene que comenzar, como se suele hacer en momentos de intervención teórica y política de corte radical o de pretensión de transformación de la realidad continental, con la Revolución Cubana. Dicha revolución fue un vendaval que hizo temblar las certezas, los paradigmas y las consignas. Abrió la puerta a nuevos horizontes interpretativos y permitió vislumbrar problemáticas irresueltas y la apertura de espacios políticos al seno de la teoría. Esta apertura supuso el cuestionamiento tanto del eurocentrismo como de las versiones del nacionalismo revolucionario. De muchas formas fue nombrada la inscripción de este espacio, que hoy podemos denominar el breve momento de *actualidad de la revolución*, más allá del que Bolívar Eche-

verría⁹ limitaba al espacio europeo. Si la tesis de Lukács, que el filósofo ecuatoriano se encargó de problematizar tiene un sentido, éste se da en los márgenes del mundo capitalista. Resulta sintomático que un autor como Echeverría se interrogue por la cancelación del espacio de la *actualidad de la revolución*, justo cuando los movimientos de liberación nacional por el mundo no-europeo dan apertura a la posibilidad de que la revolución se realizara: Asia, África y el sur de América mostraban lo eurocentrado (y quizá siendo más preciso: limitado al espacio de la Europa “avanzada”) de la tesis del fin de aquella posibilidad.

Volvamos entonces al horizonte práctico abierto por la Revolución Cubana, en el cual Fanon quedó señalado como un anclaje fundamental de la inscripción de la *actualidad de la revolución* anticolonial, y por su parte, la epopeya cubana, con toda su potencialidad, con toda su inicial empuje práctico y teórico, pero también con todos sus límites de época, de negociación con los poderes mundiales y aspiración de proyección. Aquella situación logró ser cristalizada nítidamente en el ensayo de Roberto Fernández Retamar “Fanon y la América Latina”. Analicemos la intervención del reconocido intelectual cubano al momento de proponer un tipo de lectura sobre *Los condenados de la tierra*.

Para Fernández Retamar, Fanon es parte de una generación de dirigentes que se encuentra por fuera de la historia mundial eurocentrada. Es parte de esas otras historias fuera del capitalismo centralizado, pero que logran cambiar/transformar el sentido de la historia toda, esto es, logran *hacer* la historia y, lo más importante, modifican el *curso* de la historia. Aquí los pueblos coloniales, tradicionalmente excluidos de las narrativas oficiales e incluso de las teorías críticas (como en el marxismo de la II Internacional), son el elemento central y determinante. Para que el capital sea, como señalaba Marx, la “potencia económica que lo domina todo”¹⁰ tiene que vencer las resistencias variadas y multiformes de los pueblos coloniales. Fernández Retamar coloca el énfasis

⁹ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995.

¹⁰ Karl Marx, *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2007, p. 28.

en la frase de Fanon, “Nosotros los argelinos...”,¹¹ justamente para comentar lo decisivo de su enunciación: “He ahí la prueba de la unidad de nuestro mundo”.¹² La historia universal se constituye no como la premisa de ciertas narrativas centradas en Europa, ni mucho menos a partir de una confrontación propia del periodo de la Guerra Fría, sino a partir de la irrupción de los pueblos coloniales, que ante la necesidad de liberación circulan azarosamente a sus mentes más brillantes por el mundo del colonialista: ése es nuestro mundo y nuestra historia, dice Retamar. De esta manera queda cuestionado el monopolio de la narración de la historia universal, y siguiendo al propio Marx, ella ya no es la premisa, sino el resultado de un proceso más amplio y complejo. La historia universal es, pues, el resultado de esa desestabilización producida al seno del dominio del capital, de sus Estados y de sus centros de control. Desestabilización, producto de la irrupción de los pueblos coloniales, de sus resistencias, de sus embates, de sus consignas y también de sus teóricos, que se arrojan a vivir en el mundo del dominante. Fernández Retamar señala entonces el nacimiento de un conglomerado anómalo de personajes que hacen parte de dicho proceso, la comunidad de estos revolucionarios que circulan entre naciones, que rompen las fronteras estatales, que no se limitan a los estrechos límites de la tradición política local sino que la renuevan y la nutren. Dicha comunidad, dice Retamar, es la de los des-heredados, que se encuentran obligados siempre a migrar, a ir más allá de las fronteras.

Dice Fernández Retamar, jugando con las palabras de Sartre, *la patria del colonizado es una colonia en revolución*: ahí se expresan las posibilidades universales de ruptura con la cultura dominante, ruptura encarada desde un momento particular y específico (el de la liberación nacional u horizonte liberacionista) y no sólo desde la universalidad abstracta del socialismo. Se trata entonces de un único proceso con distintos momentos, distintas temporalidades y distintos matices. Sin embargo, a pesar de sus matices, se parte de la necesidad de pugnar

¹¹ Roberto Fernández Retamar, “Fanon y la América Latina”, en *Ensayos de otro mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969, p. 111.

¹² *Ídem*.

por la conformación de una cultura nacional y de la descolonización como un horizonte que se articula con el socialismo, anclándose en la oposición a las formas concretas de la explotación, la expoliación y la dominación. La historia universal que resulta aquí ya no es la del *devenir mundo del capital*, sino la de la irrupción de los pueblos coloniales en una sola y misma revolución: se trata de la rebelión contra el imperio totalizante, racional e iluminista del capital; de la rebelión de los pueblos multicolores frente a la *blanquitud* de la forma de producción/consumo mercantil. Parafraseando a Jacques Rancière, podemos pensar que con Fanon los pueblos coloniales son la “rebelión de las partes que no tienen parte”.¹³ Lo que hemos nombrado aquí rebelión no es otra cosa que el proceso de descolonización, el efecto que produce una nueva forma de la historia universal en construcción y en tensión, como resultado y no como *a priori*. Ésta es la intervención sobre las condiciones de posibilidad de su capacidad de ser enunciada, de la que habla Fernández Retamar, la voz polifónica del colonizado se hace escucha en la historia universal finalmente y lo que clama es un grito de rebelión.

Pero el punto crucial de la intervención de Fernández Retamar es sin embargo otro, el de la violencia. Como bien destaca el poeta y ensayista cubano, es éste el punto nodal del aporte de Fanon. Leemos entonces cómo en Fernández Retamar el desplazamiento de la temática que quiere expresar se mueve en dos carriles. Por un lado, el de la violencia como el camino para la descolonización, y por el otro, en la temática inaugurada con potencia por la Revolución Cubana: el nuevo humanismo o el “hombre nuevo”. El nuevo humanismo se forja para Fernández Retamar en un camino doble, que nunca se encuentra escindido: el de la transformación de la subjetividad colonial expresada en el pensar *con cabeza propia*, tarea mucho más difícil de realizar que de enunciar, pero cuya urgencia ya se hacía presente en aquel momento y al tiempo el del avance del socialismo, como forma de cristalizar

¹³ Álvaro García Linera, “Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética”, en Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución Rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017, p. 548.

novedosas *formas sociales* de acuerdo a ese nuevo humanismo. En estos dos vectores se juega la lectura original de Fernández Retamar sobre Fanon, y desde mi punto de vista son justamente los elementos que resultan hoy más difíciles de enunciar en tanto que los proyectos socialistas fueron abruptamente derrotados a nivel mundial. Por el contrario, impera aún la necesidad de pensar con *cabeza propia*, es decir, pensar lo universal siempre de manera situada, anclado a realidades específicas, es decir, contextos, cultura y tradiciones políticas.

A pesar de estas indicaciones, para Fernández Retamar la obra de Fanon sólo adquiere un plan estructurado a partir del tercer capítulo de *Los condenados de la tierra*, es decir, en el momento en que se refiere al problema de la violencia. Las reflexiones sobre la cultura nacional son más apretadas en su breve texto; parecerían girar en torno al forjar una nueva identidad y no le merecen mayor comentario, ni una indagación más profunda por parte del cubano. Quizá lo más sugerente de Retamar para pensar la situación más allá de la violencia es la referencia al vínculo entre Martí y Fanon. Porque Fernández Retamar, como intelectual revolucionario cubano, encuentra el hilo de continuidad entre quien poéticamente expresó estar “con los pobres de la tierra” y con quien, desde un lugar específico de África, nos insiste en colocarnos junto a los “Los condenados de la tierra.”

También resulta interesante señalar justamente, en esta dimensión de lo dicho y lo no dicho desde el periscopio de la Revolución Cubana, el tema de la cultura nacional. Éste parecería merecer más espacio, tal como lo es el de la violencia, verdadero motor de la reflexión de Fernández Retamar. El anudamiento de argumentos claramente privilegia la legitimidad de la violencia, esto es, privilegia la forma que adquiere la revolución colonial sobre el contenido de ese proceso, es decir, el establecimiento de la cultura nacional y la descolonización. Estos dos temas no parecen ser tan relevantes en la lectura del cubano. Al calor del impacto del acontecimiento cubano, gana peso la forma sobre el contenido; gana la legitimidad del método sobre la especificidad de la construcción de un sentido distinto de la cultura. Ello nos obliga a interrogarnos sobre el peso de cada uno de esos elementos, y justamente a señalar el cambio que se da en nuestros tiempos recientes, que

han desplazado el problema de la violencia y han puesto énfasis en los temas de la cultura nacional (y con ello el lugar del subalterno) y el de la descolonización (y sus múltiples aristas y recovecos).

Aquí entonces finalizo con la revisión del texto de Fernández Retamar y propongo el asedio a una segunda lectura, también ubicada en el espacio caribeño: la que coloca el intelectual puertorriqueño Manuel Maldonado Denis. Él escribe en 1967, apenas unos años antes de su famoso y obligado libro de interpretación histórico-social sobre Puerto Rico —en el que también aparece la sombra Fanon insistentemente— el texto “Frantz Fanon y el pensamiento anticolonista contemporáneo”.¹⁴ La interpretación de Maldonado se consagra en otro espacio teórico y político, que no es idéntico al de Fernández Retamar en su principal determinación, o sea, el de una revolución triunfante que busca avanzar por el camino de la descolonización y del socialismo, como formas paralelas. Se trata de un espacio teórico y político distinto, el de la vigencia violenta y hegemónica del colonialismo, como ejercicio de poder material, simbólico e ideológico.

Para Maldonado uno de los motivos más importantes para leer a Fanon se encuentra en el desenmascaramiento que el teórico martiniqueño hace del humanismo liberal-occidental. Se trata de poner en cuestión a las corrientes de avanzada o “progresistas” de la Europa central, que suelen ser las banderas exportadas también hacia los espacios políticos de los márgenes del sistema mundo: es decir, una especie de sobreposición entre el lenguaje político del centro del capitalismo y el lenguaje de quienes combaten desde las orillas del mundo capitalista. Para Maldonado, la crítica de Fanon se despliega a partir del dispositivo más importante, que no está puesto por los intentos de descolonización, sino por lo más característico de la práctica colonizadora: la violencia. Es la violencia del colonizado una respuesta a esa otra violencia originaria, la colonial. La primera se expresa en un momento de irrupción, en un momento de ruptura de la normalidad colonial, en un momento anómalo en la cotidianidad: es el momento de la in-

¹⁴ Manuel Maldonado Denis, “Frantz Fanon y el pensamiento anticolonialista contemporáneo”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 11, marzo, 1967.

surrección anticolonial. En tanto que la violencia colonial se expresa siempre de manera naturalizada, ausente como ruptura sino como necesaria continuidad, siempre presente como linealidad, pero también como un conjunto de dispositivos que contienen otras prácticas alternativas y en última instancia determinan al propio colonizado en sus formas de expresión. ¿Cuál es el objetivo de esta violencia naturalizada con la que el colonialista se impone? Dice Maldonado:

El propósito esencial de toda dominación imperialista es la destrucción de la nacionalidad del país colonizado. Dicha destrucción es llevada a cabo por dos medios fundamentales: la asimilación cultural de la colonia a la metrópoli a través de una ofensiva cultural de ésta frente a aquélla, destinada a borrar todo sentido histórico precedente al advenimiento del colonizador.¹⁵

Aquí se juega entonces el desplazamiento fundamental del argumento de Maldonado: aunque no nombrado como cultura nacional, se trata de un elemento de ella, el que tiene que ver con la función del intelectual dentro de este entramado conflictivo que se da entre el mundo del colonizado y la opresión colonial. Entendemos, como lo hace Antonio Gramsci, al intelectual en su sentido amplio, aquel que tiene que organizar segmentos importantes de la cultura en su versión tanto espiritual como material. Hablamos entonces del intelectual que ideológica, literaria, poética, técnica, teórica y materialmente, se encuentra al servicio del colonialismo: él ayuda a producir y reproducir al colonialismo con vigorosidad y que, al no combatirlo, lo asume como natural y deseable lo potencia. La así llamada asimilación cultural, dice Maldonado, pasa por asimilar al intelectual, en tanto organizador o mediador con respecto a la cultura popular o nacional. La lección más importante aquí es que no hay posibilidad de cultura nacional sin intelectual(es); de ahí la necesidad imperiosa de cooptarles, de cancelarles cualquier posibilidad de identificación con los sectores populares o para el caso que le interesa a Maldonado Denis, con los campesinos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

En un segundo momento referente al papel, espacio y destino de los intelectuales y a lo que se enfrentan, Maldonado hace un diagnóstico del poder del colonialismo: “Todo lo que ocurrió anteriormente al advenimiento de los colonialistas pasa a ser entonces prehistoria, balbuceo preliminar, incoherente, puerilidad primitivista.”¹⁶ Esto es, el intelectual al servicio del colonizado tiene que aplaudir la superación y borradura del pasado en tanto que éste no es más que la pre-historia. El pasado de los pueblos es sometido a un proceso de mistificación, que busca arrebatarle su potencial utópico y movilizador. En lugar de ello se coloca la verdadera “historia” como sinónimo de progreso, desarrollo, de crecimiento de las fuerzas productivas, de la abundancia, de la técnica y la tecnología: todos elementos que el colonizado “debe” al colonizador, que los ha traído, ha enseñado a pensarlos y que son sus dispositivos fundamentales de control. La misión histórica del colonialismo, podríamos decir parafraseando al escritor inglés John Berger,¹⁷ es destruir la historia del colonizado. El intelectual al servicio del colonialismo practica, desarrolla y cultiva también su forma ideológica mayor: la pseudociencia, aquella que se encuentra en función de justificar las forma sociales coloniales, pero también el contenido material de su dominación: la explotación, la expropiación, la imposición y el avasallamiento de los elementos de cultura nacional. En términos de conocimiento específico puede tomar la forma de la biología, la psicología, la economía, la antropología, discursos que forman el dispositivo colonial más potente: el pensar y el pensarse desde las categorías fundamentales que hagan prevalecer el colonialismo como el mejor de los horizontes. En el argumento del puertorriqueño, todo ello gracias a la cooptación intelectual. El resultado es entonces más claro: la incapacidad de forjar herramientas heurísticas propias que coloquen el universalismo abstracto en cuestión y que reconstruyan el camino hacia un universalismo concreto desde lo específico: en la lucha contra el colonialismo, los conceptos son armas, y en la lucha por el someti-

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ John Berger, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 1992, p. 362.

miento y la liberación las palabras pueden ser calmantes ante la ira de los colonizados.

Pasemos entonces a la similitud de esta lectura con otras, donde se destaca el elemento más constante para referirse a Fanon, que en Maldonado aparece cuando se desarrolla el tema de las formas de resistencia cultural por parte del colonizado. Maldonado encuentra, en el caso de Puerto Rico, el lugar donde aferrarse al lenguaje es justamente una dimensión crítico-práctica fundante para resistir, para sobrevivir en tanto cultura nacional, para poder designar al mundo más allá y a pesar de la pesada losa del colonialismo:

Pienso en el caso de Puerto Rico y en el español en cuanto instrumento de resistencia frente a los repetidos intentos de enajenación cultural que padecemos los puertorriqueños. El imperialismo siempre pone sus miras en los puntos neurálgicos de la nacionalidad subyugada. Acabar con nuestro lenguaje sería equivalente a acabar con nuestra cultura.¹⁸

No podemos dejar de señalar la similitud, pues el trasfondo es parecido, del inicio del ensayo más famoso de Fernández Retamar, *Calibán*, cuando un periodista pregunta ¿existe una cultura latinoamericana?, que tuvo el efecto productivo de toda una escuela, denominada por Santiago Castro-Gómez como “la filosofía de los calibanes”. En resumidas cuentas, podemos decir que, tanto para el ensayo del cubano como para Maldonado, el problema del lenguaje remite inmediatamente a la capacidad de articular una visión del mundo. Quizá es ésta una de las principales enseñanzas de Fanon: el colonialismo está estructurado como un lenguaje y, por tanto, resistir a ese lenguaje es fundamental para plantear el tema de la descolonización.

Podemos ubicar el siguiente momento de la argumentación respecto al problema de los intelectuales. Para Maldonado, el sujeto que puede producir la insurrección anticolonial no es propiamente el intelectual, que más tarde que temprano tiene que optar por un bando u otro, sino el campesinado. El intelectual que opta por el colonizado necesita, sin

¹⁸ Manuel Maldonado Denis, *op. cit.*, p. 61.

embargo, de la fuerza que le dé sentido a su resistencia intelectual: no basta recuperar la historia más allá del colonialismo si no hay fuerza política y social que sea movilizada a partir de ella, que significa esa historia y encuentre algo valioso en ella.

Sin embargo, no para ahí el despliegue de su argumento. Maldonado concluye con dos ideas que serán claves para leer a Fanon desde un espacio político distinto al de la Revolución Cubana. En primer lugar, señala una consecuencia práctica: la formulación de un anti imperialismo nacionalista que ponga en jaque la hegemonía económica del capitalismo. Primer efecto o consecuencia de su peculiar lectura, pues conjunta, al tiempo, nacionalismo y anti imperialismo, sin que ello sea motivo de confrontación o contradicción. Recordemos que el nacionalismo en algunas experiencias ha sido cooptado por las clases dominantes para guardar cierta autonomía con respecto a los poderes imperiales. Segundo momento o efecto: la formalización definitoria del pensamiento de Fanon:

Su teoría, ya que no marxista, puede llamarse quizá “populista”. Su fe inquebrantable en los pueblos de los países subdesarrollados, pero sobre todo de los campesinos de dichos pueblos, le ponen junto a aquellos teóricos políticos contemporáneos que ven en los movimientos de liberación nacional de los pueblos subdesarrollados la punta de lanza que romperá la espina dorsal del sistema imperialista mundial.¹⁹

Este último segmento resulta relevante compararlo con otro texto de Maldonado, que traemos aquí para afinar la multi dimensionalidad de su lectura, *Fanon y Martí*, publicado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Este texto, del que hablaremos poco en realidad, tiene un objetivo central: buscar la producción del encuentro entre la tradición martiana independentista y las nuevas formas de producción de una cultura nacional en la obra de Fanon. En el argumento de Maldonado en este otro texto se aventura una hipótesis que es quizá la menos explorada, pero también la más sugerente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

Quisiera citar a Denis y mostrar esta hipótesis en *estado práctico*:

Hoy día casi todo el mundo reconoce que Frantz Fanon es, para las sociedades coloniales, lo que Marx fue para la clase obrera: el portavoz, el adelantado, el lúcido expositor no sólo de lo que podría denominarse la fenomenología de eso que se llama el colonialismo, sino también el despertador de conciencias, el destructor de mitos, el infatigable enemigo de todo régimen asentado sobre la dominación de un pueblo sobre otro. *Los condenados de la tierra* (1961) es algo así como el gran manifiesto de los pueblos del Tercer Mundo, el toque de clarín de quienes ya no estaban dispuestos a continuar sirviendo en el papel pasivo de meros espectadores de la historia.²⁰

Me parece que al colocar en un estatuto similar, partiendo de que existen condiciones de producción distintas, el pensamiento de Marx y el de Fanon en tanto que equivalentes, según dichas condiciones, es un *acto teórico* por demás sugerente. Ello, cabe aclarar, a pesar de la distancia temporal, de la mayor longevidad vital de Marx durante gran parte del siglo xx, de los distintos intereses y fuentes que inspiran la reflexión. Sin embargo, aun con todos estos, y seguramente muchos matices, la hipótesis me parece significativa de ser traída a cuenta de lo que exponemos. Justamente porque coloca a las fuerzas sociales que eventualmente pueden realizar el ejercicio y la práctica descolonizadora en la constatación de un sujeto que no es un proletario imaginario, ficticio, universal, constituido *a priori* como sujeto político. La apuesta es, por el contrario, por el conjunto de clases sociales que convergen en el espacio político anticolonial que contribuyen desde sus lugares de enunciación hacia una articulación de esta naturaleza. Al estar colocada la centralidad de la constitución nacional, no sólo campesinos, obreros o intelectuales colaboran en la construcción del espacio anticolonial, también lo pueden hacer sectores tradicionalmente insuficientemente visualizados, como el lumpen proletariado. En esos conglomerados se encuentra la posibilidad de generar un espacio político nuevo: la cultura

²⁰ Manuel Maldonado Denis, *Fanon y Martí*, México, UNAM / CELA, 1978, p. 6.

nacional. Dice Maldonado: “la afirmación de la cultura nacional frente a la negación que de ella pretende realizar la metrópoli se convierte en un acto político de primera magnitud. Más aún: llega a convertirse en un acto revolucionario.”²¹ Y es que colocar a Fanon como el equivalente colonial de Marx responde a una apuesta radical: desmovilizar los universalismos abstractos, construir una política “radical” (a la raíz) y generar un lenguaje político adecuado tanto a los espacios como a los tiempos. La revolución que Marx imaginó se realizó por fuera de los espacios que en un principio pudo esperar. Aquella revolución imaginada en Europa aconteció en el mundo colonial.

LECTURAS EN LA ÉPOCA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Un conjunto importante de lecturas de Fanon se ha realizado por autores argentinos. Ese país, junto con México, recibió un fuerte impacto de la obra de Fanon. En ambos países se publicaron numerosos trabajos a propósito de su obra, y sus escritos fueron popularizados de inmediato tanto entre la intelectualidad como entre sectores de la militancia política. Es el caso de la biografía de Genzier, el trabajo monográfico de Zahar y el conjunto de ensayos compilados bajo el nombre *Fanon y la revolución anticolonial*.²² Todos estos trabajos han sido claves para ampliar el archivo de la recepción de Fanon en América Latina y el Caribe.

En el caso argentino, además, algunos intelectuales decidieron emprender una tarea de revisión de la obra de Fanon, apropiándose de ella y leyéndola a partir de las coordenadas teóricas y políticas de ese país. Observemos algunos casos que resultan sintomáticos: ellos se encuentran cruzados por una cierta lectura a partir del peronismo y también a partir del trotskismo. Se trata de dos universos encontrados, confrontados, que sin embargo encaran la obra de Fanon por igual, asumiendo la necesidad de apropiarse de la obra. Ambas coordenadas, aunque

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² Traducidos por Juan Gelman y publicados por Ediciones del Siglo en Buenos Aires, en 1970.

distantes dentro de sus principios programáticos, se encontraban vinculadas por la coyuntura política.

Es pertinente señalar que la irrupción de la obra de Fanon en el espacio argentino no es casual ni gratuita. Se da en el contexto de la radicalización de la juventud que se expresa tanto en las versiones del peronismo de izquierda (con los llamados *Montoneros*) como de otros sectores de la izquierda, como el trotskismo (el caso del Ejército Revolucionario del Pueblo). Ese espectro de radicalidad se dio a partir de la mitad de los años sesenta y concluyó cruentamente en marzo de 1976, con el golpe de Estado. En aquel contexto no es difícil imaginar la apertura que se tuvo de la obra de Fanon, como aquella que permitía problematizar la violencia revolucionaria.

Abordemos en primer lugar la lectura “peronista” de Carlos Fernández Pardo, quien publica en 1971 un trabajo titulado *Frantz Fanon* en editorial Galerna. Un texto breve, pero sumamente original. Destacamos algunos de las principales aportaciones de Fernández Pardo: en primer lugar, recoger la experiencia médica de Fanon, cruzada con su origen caribeño y el encuentro que tiene con el movimiento de la negritud. Estos elementos teóricos y biográficos de Fanon le permiten a Fernández no pronunciarse sólo por la última etapa de la obra del martiniqués, sino ofrecer una mirada de conjunto de su obra. Sin embargo, la parte más importante la encuentra en la experiencia argelina y en los resultados que ella deja para Fanon. Aun así, es importante dejar constancia, como Fernández señala, a partir del espacio caribeño y la profesión médica, la importancia de la corporalidad y sobre todo al llamar la atención sobre la importancia de la tortura como un momento de violencia colonial aplicado al cuerpo. Ese momento de violencia colonial será por supuesto calificado negativamente, como una verdadera “violencia en Estado de naturaleza”: anti moderna, anti civilizatoria, destructora de toda socialidad. La importancia de la tortura como un acto fundado y originado por el colonialismo es importante para hacer una contra-historia del liberalismo, pero también de Occidente mismo.

En el texto se encuentran aportes importantes para leer a Fanon, y es que Fernández sí mira algunos registros que no es común encontrar recurrentemente (el cuerpo es uno de ellos) a la hora de mirar la teori-

zación sobre Fanon en aquella época. Quizá por ello sea que logra dar los pasos necesarios para brindar una más compleja y rica definición de colonialismo que el autor dice extraer de la obra de Fanon, y que para nuestros fines resulta precisa, justamente porque abre la posibilidad de ser productiva. Para Fernández Pardo *el colonialismo es ante todo un antropología en acto*, es decir, no es un ejercicio abstracto, sino concreto; no mediato, sino inmediato. Es un ejercicio de ordenar, jerarquizar, disponer, simbolizar, abstraer, cristalizar el orden social en su conjunto. El colonialismo no es entonces un acto extrajurídico entre Estados fuertes y Estados débiles; tampoco es una exportación ideológica masiva; no es una militancia inocente a favor del desarrollo o el progreso; es un acto de dominio y de fuerza, de ordenamiento y destrucción de un orden simbólico y material. Así, se somete el conjunto del orden simbólico, se le desplaza, se le des-centra, se dispone de él como materia prima, como objeto, como medio y no como fin: la historia, la cultura, la intersubjetividad, todo queda en manos del colonizador que realiza un acto de catalogación y jerarquización. Estos elementos son en realidad consideraciones previas para el punto fuerte que se encuentra en el corazón de la argumentación del autor argentino: avanzar hacia una teoría de la descolonización, es decir, establecer líneas de demarcación que permitan diferenciar la descolonización de otros procesos.

Para ello Fernández Pardo avanza una posibilidad de entender el proceso de la descolonización. Para él la descolonización en Fanon parte de las necesidades políticas del momento, pueden resumirse en la necesidad de la revolución: todo pensamiento que reclame de esta última, incluido el marxismo, se ha visto enriquecido a partir de la irrupción de las masas colonizadas en la historia. Para Fernández Pardo la descolonización es equivalente a la revolución; es decir, no son dos proyectos disociados. Escribe Fernández Pardo: “Hacer de la ‘descolonización’ el cauce efectivamente revolucionario”.²³ Y ello sólo es posible a condición del reencuentro de *la historia*, es decir, de la proyección propia del pasado con respecto a la ubicación del enemigo al que se enfrenta. Ése es el momento más claro para Fernández Pardo a partir

²³ Carlos Fernández Pardo, *Frantz Fanon*, Buenos Aires, Galerna, 1971, p. 72.

de Fanon: la revolución como encuentro entre el pasado y el objetivo presente. Cuando esa coincidencia o correspondencia es plena es que “La nación es posible”: “La descolonización en cambio es la afirmación radical de que la Nación ha decidido volver irreversible su presencia en la historia”.²⁴ El objetivo último de la descolonización es la afirmación de la nación *en* la historia, y ello supone recuperarse de los olvidos, las humillaciones y el sometimiento. Pero la nación sólo es posible cuando el colonizado recupera su pasado y lo hace converger con su proyecto de desestructuración del colonialismo, es decir, en una confrontación con el enemigo presente: el colonialismo, por supuesto, pero también el capitalismo. Aquí encontramos entonces que el argumento de Fernández tiene dos vetas: por un lado la nación y la historia; por el otro el de que la nación no puede ser realidad efectiva a menos de que se lance en una cruzada contra el capitalismo. Así, la estrategia descolonizadora “profundiza su contenido objetivamente anticapitalista en todos los casos”.²⁵ Descolonización y revolución son entonces momentos claves para que la nación sea no aspiración, sino posibilidad real.

Finalmente se encuentra el problema de la violencia como el corolario justo de esta lectura. Fernández Pardo se tiene que hacer cargo de dicha temática, comenzando por deslindar su contenido: “Sartre en un prólogo poco apropiado [...] parece no arribar al convencimiento de que la violencia desatada por las masas nada tiene que ver con la del colonialismo, porque ésta no es la devolución de aquella sino su réplica, alimentada por otros fines, mediatizada por otros contenidos humanos.”²⁶ Más allá de este señalamiento, Fernández Pardo quiere colocar el problema de la violencia que parte del colonizado como una “contraviolencia”, que no golpea indistintamente ni arbitrariamente, sino que lo hace a partir del cálculo, el proyecto político y la mediación. No se trata de un puro desorden ni de disturbios sin sentidos. Ello sólo es posible para él sino la “contraviolencia” o violencia revolucionaria parte de la movilización: la de Fanon no es apología sin más

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁶ *Ibid.*, p. 79.

de la violencia; pues es, ante todo, un programa de movilización en la cultura, en la política y en el seno mismo de la cultura de las masas. Así, nuestro autor llega al clímax que deslinda actitudes anticoloniales y descolonizadoras, producto justamente de no ver en Fanon un apologista irracional del uso de la violencia, pero también de marcar distancia con quienes consideran que ella es prescindible:

La violencia es la línea de demarcación más eficaz entre la descolonización y el anticolonialismo, entre la necesidad vivida y consciente de erradicar un Sistema opresivo para edificar una nación, y la casuística de un humanismo liberal, perdonando la expresión resulta más que insoportable, sospechoso, porque aun pretendiendo lo primero elude lo segundo: la edificación nacional.²⁷

Este párrafo de Fernández nos convoca justamente a la máxima dimensión: la verdadera descolonización, es decir, el contenido del proyecto revolucionario sólo puede ser tal si pasa por el rasero de la violencia. Máxima expresión y demarcación. Concluimos la presentación del texto de Fernández, no sin destacar cómo los horizontes de quienes acudían a Fanon en busca de una teoría de la violencia revolucionaria encontraban posibilidades productivas que rebasaban esos marcos.

Por su parte, en 1965 Adolfo Gilly presentó un texto titulado "Frantz Fanon y la revolución en América Latina". Éste tendrá dos versiones: una publicada en la revista *Partisans*,²⁸ y otra más como pró-

²⁷ *Ibid.*, p. 83.

²⁸ Nosotros utilizaremos una traducción no publicada, realizada por Virginia García, de la edición en francés.

logo a la versión en inglés del libro de Fanon *El año v de la revolución*, publicado por la famosa editorial *Monthly Review*.²⁹

Aunque muy breve, se trata de una lectura anómala, en tanto que coloca los principales anclajes en dimensiones distintas a los ejemplos que analizamos antes. En primer lugar, para Gilly la revolución en América Latina y la obra de Fanon se corresponden con una época novedosa, la de la incorporación de las masas en la resistencia y en la lucha, aun en las peores condiciones para ello. Lo anterior en correspondencia con la definición de Trotsky de la revolución como la irrupción de las masas en el gobierno de sus propios destinos. Aunque Gilly apunta que dicha incorporación a la lucha y resistencia genera algo novedoso: el fin del tiempo de las vanguardias y con ellas todos los “aparatos” partidarios. Ello sorprende de un militante trotskista como lo era el autor en aquella época, pues como se sabe aquella corriente insistió siempre en la necesidad del “partido” como organizador. Junto a esta dimensión destaca de manera importante el rol de la mujer en la acumulación de fuerzas y en la resistencia, señalando un giro de época que incorpora a dicho segmento de la sociedad de manera central: “La argelina que transporta las armas o que participa directamente en el combate es la misma mujer del minero boliviano que se arma para defender las minas ocupadas [...]”³⁰

Señalemos aquí la impronta boliviana de la lectura de Gilly. Él ha pasado por la experiencia boliviana pos-revolucionaria. La conoce y la ha incorporado: no es casual, como trotskista comparte plenamente las tesis más obreristas del marxismo, pero no lo hace sólo a nivel teórico,

²⁹ En un trabajo reciente Rafael Rojas llama al grupo editor de esta revista “Socialistas en Manhattan”, señalando las conexiones entre el debate económico y el impacto de la Revolución Cubana. Aunque el trabajo de Rojas ofrece muchas luces, sin duda falta explorar algunas otras. La primera es por qué deciden publicar el trabajo de Fanon y ello en gran medida puede ser por la influencia del Che Guevara, quien fue promotor principal de su publicación en Cuba. La otra es la conexión con los grupos armados de Guatemala, con los cuales Adolfo Gilly estuvo vinculado en los años sesenta. *Cfr.* Rafael Rojas, *Traductores de la utopía*, México, FCE, 2016.

³⁰ Adolfo Gilly, “Frantz Fanon y la revolución en América Latina” (mimeo). Traducción de Virginia García

lo hace a partir del seguimiento de una experiencia obrera y revolucionaria por definición: la que sigue de la revolución boliviana de 1952 en adelante. Ello lo lleva a destacar el lugar de la radio, tan central en la lucha de los mineros bolivianos, pero también en la lucha argelina: “Sin saberlo, los mineros bolivianos y las masas argelinas estaban unidas por una misma acción y con un mismo objetivo”.³¹

En un tono clásico del trotskismo releva la distancia del comunismo, tanto del francés como del soviético, con respecto a la lucha argelina. Los denuncia en tanto que no estuvieron ni fueron parte central de la lucha por la independencia. Ello fue lo que explica su inicial señalamiento de que los aparatos estaban en crisis. Concluye su breve texto con un señalamiento en clave humanista, es decir, señalando que la lucha argelina fundamenta una nueva posibilidad a este respecto. Aquí la violencia y la descolonización no se encuentran planteadas como problemas; sin embargo, resulta sugerente que el autor argentino ubique ya en esta época una cierta similitud entre los procesos bolivianos y argelinos, a partir de los métodos de lucha utilizados y a partir de ciertos anclajes coloniales, todos ellos posibles de ser superados a partir de la revolución, esa revolución que parecía tan cercana y al tiempo era lo más lejano.

CONCLUSIONES: UNA REVOLUCIÓN IMAGINARIA

Hemos dado apenas un breve repaso por algunos de los itinerarios de la obra de Franz Fanon en América Latina y el Caribe. Sorpresivamente encontramos a los autores más diversos apropiándose de su obra, de alguna forma traduciéndola a sus circunstancias. Ellas son muy variadas: van desde el triunfo revolucionario en Cuba, hasta la resistencia en Puerto Rico. Pero también salen del espacio caribeño y se instalan en la época de la violencia en Argentina, interpelando campos opuestos del espectro político. Esto es quizá lo más llamativo, la capacidad de movilizar en las más distintas coordenadas políticas.

Si bien el tema central de casi todos es el de la violencia, no deja de ser interesante las múltiples formas de plantearsele: para Reta-

³¹ *Ibid.*

mar pasa por el problema de la historia, para Maldonado Denis por la cultura, para Fernández Pardo por la definición de la descolonización y para Gilly desde el horizonte de las resistencias abiertas en los años sesenta.

Pensamos que todas estas pinceladas, apenas señaladas tenuemente, permiten hablar del sueño de una época. Una revolución imaginada era posible, necesaria y urgente. En ese sueño se tejieron múltiples posibilidades. Las que Fanon aportó fueron apenas algunas, pero muy importantes. El triunfo argelino, como el cubano, abrieron posibilidades hasta entonces insospechadas.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, John, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 1992.

Borsani, María Eugenia, “Disputar a Fanon: a propósito de un secuestro epistémico”, en Alejandro de Oto (comp.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.

Cruz, Gustavo, “Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, ene.-feb., 2015, pp. 29-46.

Echevarría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995.

Fernández Pardo, Carlos, *Frantz Fanon*, Buenos Aires, Galerna, 1971.

Fernández Retamar, Roberto, *Ensayos de otro mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969.

García Linera, Álvaro, “Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética”, en Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución Rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017.

Gilly, Adolfo, "Frantz Fanon y la revolución en América Latina" (mimeo) [Traducción de Virginia García].

Híjar, Alberto, *Hacia un tercer cine*, México, UNAM, 1972.

Lao-Montes, Agustín, "Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación", prólogo a Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, La Habana, Casa de las Américas, 2011.

Maldonado Denis, Manuel, "Frantz Fanon y el pensamiento anticolonialista contemporáneo", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. II, marzo de 1967, pp. 55-69.

_____, *Fanon y Martí*, México, UNAM / CELA, 1978.

Marx, Karl, *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2007.

Oto, Alejandro de, *Poética y políticas del sujeto poscolonial*, México, Colegio de México, 2003.

Rojas, Rafael, *Traductores de la utopía*, México, FCE, 2016.

Valdés Félix, *Leer a Fanon 50 años después*, México, Fundación Rosa Luxemburgo, 2016.

Zapata, Claudia, Stecher, Lucía y Oliva, Elena (comp.), *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

_____, (comp.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2011.