

---

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Coma Sanvisens, Jordi; Torras, Meri dir. Frantz Fanon : la consecució de l'«home nou». 2018. 37 pag. (999 Grau en Estudis de Francès i de Català)

---

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/196277>

under the terms of the  license

# FRANTZ FANON:

LA CONSECUCIÓ DE L'"HOME NOU"



**JORDI COMA SANVISENS**

**TUTORA: MERI TORRAS FRANCÉS**

**UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA**

**GRAU D'ESTUDIS DE FRANCÈS I CATALÀ**

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Meri', written in a cursive style.

*Sense apel·lar a la noció de catarsi col·lectiva, seria fàcil demostrar que el negre, irreflexivament, s'eligeix com a objecte susceptible de portar el pecat original. Per a aquest paper, el blanc escull el negre i el negre que és un blanc també escull el negre. El negre antillà és esclau d'aquesta imposició cultural. Després d'haver estat esclau del blanc, s'autoesclavitza. El negre és, en tota l'accepció del terme, una víctima de la civilització blanca.*

*(Frantz Fanon, Pell negra, màscares blanques)*

# Índex

1. Introducció .....	1
2. El procés colonial com a forma de la configuració de la personalitat. Sociogènesi, alienació i zona del «no ser» .....	3
2.1. Els elements alienants .....	4
2.1.2. El color i el llenguatge .....	4
2.1.3. Els efectes de la alienació en la interracialitat amorosa .....	7
3. Fanon i la Negritud .....	11
3.1. La Negritud .....	11
3.2. Els congressos de la Negritud i el retorn a la reivindicació d'una essència negra .....	11
3.3. Fanon davant la Negritud .....	15
4. <i>Els condemnats de la terra.</i> Retroalimentació i violència com a praxi alliberadora .....	17
4.1. El context colonial: bressol i canalitzador de violències .....	19
5. <i>Psychologie de la colonisation vs.</i> Del pretès complex de dependència del colonitzat .....	23
6. Conclusió .....	32
7. Bibliografia .....	33

## 1. Introducció

Pocs autors han tingut una influència tant important en el camps dels estudis postcoloniais, de les psicopatologies derivades del fet colonial i de la formació de la consciència negra com l'escriptor i psicoanalista martiniquès Frantz Fanon (1925-1961). Gairebé sis dècades després de la seva mort, l'humanisme de Fanon i el seu concepte d'«home nou» s'han convertit no només en un referent per a un gran nombre de moviments d'alliberament nacional d'arreu -dels dels moviments negres i marxistes nord-americans dels anys 1960 i 1970, com els Black Panthers, al Front Popular per l'Alliberament de Palestina (FPAP), a més d'una font d'inspiració per a molts pensadors, corrents feministes i teòrics revolucionaris-, sinó també en una peça clau per entendre i fer front a la nova cara de la colonització: la globalització neoliberal.

Fanon -fill d'una família mestissa de Martinica- va viure en pròpia carn els abusos perpetrats per l'exèrcit col·laboracionista de Vichy instal·lat a l'illa després de la rendició francesa durant la Segona Guerra Mundial. Es va unir a les Forces d'Alliberament de França per combatre el nazisme, i un cop acabada la guerra va ser víctima de la purga dins les forces armades que pretenien «blanquejar» la victòria francesa. El 1952 publica la seva primera gran obra: *Pell negra, màscares blanques*, on analitza els sentiments de dependència de la població negra immersa en un món blanc. L'any següent -després d'especialitzar-se en el camp de la psiquiatria- accepta el càrrec de Cap de Servei de l'Hospital Psiquiàtric de Blida-Joinville (Algèria), on entra en contacte i col·labora activament amb el Front d'Alliberament Nacional i on es gesta la seva obra més influent -publicada pòstumament com a conseqüència de la mort de l'autor a causa de la leucèmia-: *Els condemnats de la terra*, una obra que detalla minuciosament els processos patològics de les societats sotmeses a la maquinària colonial -en especial a Algèria- i que gira al voltant de la violència com a eina necessària per a deslliurar-se de l'explotació i de l'abús colonials.

L'objectiu d'aquest treball és aprofundir en el pensament de Frantz Fanon i ressaltar els elements de la seva obra que l'han convertit -malgrat la seva curta vida- en un referent de la lluita anticolonialista global i en un dels analistes més punyents de la condició humana. A més, s'analitza la polèmica que va mantenir amb el també escriptor i psicoanalista francès Octave Mannoni (1899-1989) arran de les visions oposades que els dos autors mantenien en relació a les dinàmiques colonials. Durant la dècada de 1930, Mannoni va exercir com a professor de filosofia a Madagascar, i el 1945 va ser nomenat cap del Servei d'Informació de l'illa.

Dos anys més tard, el 1947, De Gaulle el va fer tornar a França perquè s'havia posicionat a favor dels nacionalistes malgaixos, que aquell mateix mateix any van protagonitzar una revolta que va ser brutalment reprimida.

La violència extrema utilitzada per l'autoritat colonial per a sufocar aquella rebel·lió, va servir de base a Mannoni per crear un estudi analític sobre les relacions d'interdependència; les causes i conseqüències de l'existència de complexos inconscients projectats mútuament entre colonitzats i colonitzadors i la violència existent en la mateixa naturalesa del fet colonial. Aquest estudi va publicar-se en forma d'assaig el 1950 sota el nom de *Psychologie de la Colonisation*, i s'analitzarà més endavant.

Seguir reivindicant avui la figura d'un autor dedicat en cos i ànima a la lluita per alliberar la condició humana de l'imperialisme -com va ser la de Fanon-, significa entendre una mica millor el pensament d'un escriptor revolucionari l'obra del qual trascendeix la seva pròpia època.

## 2. El procés colonial com a forma de configuració de la personalitat. Sociogènesi, alienació i zona del «no ser»

Per a poder explicar el comportament d'un individu dins d'una societat, la psicologia tradicional s'ha recolzat en els conceptes biològics d'«ontogènia» (desenvolupament de l'individu al llarg de la seva vida) i «filogènia» (relació de parentesc entre els éssers vius). Però tenir en compte només els factors individuals i interpersonals no és suficient per exposar i analitzar els elements que condueixen, en la realitat colonial antillana, a la configuració de la personalitat alienada i inferioritzada del colonitzat. A aquests dos conceptes, Fanon considera indispensable afegir-hi el de «sociogènesi», entès com la formació de la psique i dels comportaments humans a partir dels condicionants socials, econòmics, culturals i lingüístics que conformen una societat: «La sociogènesi és, per tant, la forma que utilitza Fanon per analitzar la deshumanització sistemàtica dels subjectes racialitzats i colonitzats. Malgrat utilitzar la psicoanàlisi, para més atenció en les dinàmiques socials i geopolítiques que no pas la psicoanàlisi tradicional, i no se sent impel·lit a fer d'aquella, o en el cas de la sociogènesi, una ciència metodològica»<sup>1</sup>. D'altra banda, la desigualtat no és un fenomen natural. Contràriament al que afirma la visió colonial racista, l'existència d'un amo i d'un esclau no és intrínseca al caràcter humà. Acabar amb els processos patològics d'inferiorització i alienació passa, inevitablement, per la presa de consciència d'aquests condicionants. Per tant, la sociogènesi permet la possibilitat de canviar el sistema.

El colonialisme és una negació sistemàtica de l'altre. La situació colonial es caracteritza per la relació tensa existent derivada de la presència de dos pols antagònics -colonitzador i colonitzat-. És un intent de desproveir l'altre de qualsevol rastre d'humanitat. El context colonial transforma l'indígena en un ésser no normatiu, és a dir, el deshumanitza fins al punt de bestialitzar-lo. En la ment del poble colonitzat, sorgeix constantment la pregunta: «Qui sóc realment?». És important fer la diferència entre poble colonitzat i poble dominat: els francesos, per exemple, no van deixar de ser homes durant l'ocupació nazi. La colonització comporta automàticament l'ocupació i substitució d'uns esquemes culturals, d'uns comportaments socials i, inclús, d'un entorn per uns altres. En les societats colonitzades, el colonitzador passa a dominar i a condicionar l'entorn i la vida política, econòmica i social del territori en benefici del manteniment de la societat colonial. Modifica la realitat al seu gust: construeix vies de tren enmig de la selva, s'aprofita indiscriminadament dels recursos naturals o aparta totalment el colonitzat del sistema polític i econòmic.

---

<sup>1</sup> Maldonado-Torres, N. Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon. A: Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, p. 303.

A les Antilles, el negre és víctima de la deshumanització creada entre l'individu i l'estructura social construïda pel racisme antinegre. Això suposa que el negre es converteixi en «anònim» i que «negre» s'identifiqui amb «negres». El concepte «negres» es converteix en un nom propi. Aquest sentiment de deshumanització és el que Fanon anomena «zona del no ser», de la qual els negres lluiten per escapar. Després d'haver assistit a la aniquilació del seu entorn, de la seva cultura i la seva llengua, de les seves institucions, i després d'haver assimilat que no són homes i dones, el desig de ser-ho passa, en els negres, per «blanquejar-se», per allunyar-se el màxim d'allò considerat com salvatge o primitiu i arribar com sigui a allò que s'identifica amb humanitat i civilitat: «La comprensió de la pròpia existència com a inexistència implica saber-se invisible, prescindible, impensable. Tal construcció de la identitat des del buit de sentit no és per causes psicològiques patològiques, sinó pel procés militar i polític de colonització que van viure els pobles negres pels europeus blancs»<sup>2</sup>.

## 2.1. Els elements alienants

### 2.1.2. El color i el llenguatge

El racisme no és un fenomen innat en l'home. El racisme és un mètode d'explotació, subjugació i deshumanització al servei del capitalisme per tal de mantenir l'hegemonia econòmica i política, el poder i la superioritat d'uns pobles sobre uns altres. No és casual que la llavor del pensament racista tingui el seu origen en l'expansió marítima europea del segle XVI en què, desnaturalitzant l'indi o el negre, les potències imperialistes trobaven la justificació perfecta per a la perpetració de l'ocupació i l'espoli. Ja des del primer moment, diverses teories filosòfiques i «científiques»<sup>3</sup> justificaven aquesta superioritat d'unes races sobre unes altres esgrimint arguments biològics, mèdics o, simplement, «civilitzadors». Tot i que, després de moltes reticències, la ciència ha acabat acceptant la igualtat física entre blancs i negres, l'imaginari col·lectiu (antropofàgia, descens del nivell físic i mental derivat del creuament racial, etc.) persisteix i, per tant, els prejudicis també. En el negre, el color de la pell és el signe més visible de la seva diferència ètnica; el jueu pot passar desaparebut: és un blanc fins que el seu comportament el delata -costums, tradicions...-, passa

---

2 Silvana Elias, G. (2017) *Caminos zigzagueantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser*. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 38, pp. 97-119. Recuperat de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28253016005>

3 Marcos Govea (2011) descriu, en el seu article *El prejuicio del color en el colonizado en el pensamiento de Frantz Fanon*. *Revista de Filosofía*, 67, pp. 99-109, una sèrie de teories filosòfiques, mèdiques i biològiques desenvolupades a partir del segle XVI al servei de la perpetuació de la discriminació racial.



inadvertit i només és atacat si se'l reconeix. El negre, en canvi, està determinat des del primer moment: «Etic sobredeterminat des de l'exterior. No se'm dona cap oportunitat. No sóc l'esclau de 'la idea' que els altres tenen de mi, sinó de la meua aparença»<sup>4</sup>. La lògica fòbica envers el negre s'alimenta de mites -com la suposada superioritat física o sexual-, de la mateixa manera que envers el jueu -avarícia-; així com al jueu se'l considera un perill econòmic i intel·lectual, al negre se'l veu com un perill biològic relacionat íntimament amb la sexualitat. Davant d'això, el racisme es presenta com un mecanisme de defensa.

El racisme proporciona una doble cohesió al sistema colonial: d'una banda, en rebaixar el colonitzat a simple objecte, el colon gaudeix dels privilegis i el benestar que ha construït sobre l'explotació del nadiu; de l'altra, «en la mesura en què els oprimits aprenen a veure en la seva inferioritat la causa de la seva opressió, es debilita la seva capacitat d'oposició; sota la pressió dels prejudicis dirigits contra ells, actuen en contra dels seus propis interessos»<sup>5</sup>.

L'estructura organitzativa i les relacions de poder d'una nació es reproduïxen en la família. En els països anomenats «civilitzats», la família és un fragment de la nació: els rols de comportament centralitzats i autoritaris es reproduïxen en el si familiar i, concretament, en l'autoritat paterna. La reproducció dels esquemes culturals i socials també es dona en les societats tancades, és a dir, les que no han patit el flux colonial: «Un nen normal que hagi crescut en una família normal, serà un home normal»<sup>6</sup>. Però, en l'home negre colonitzat, veiem el contrari: el nen negre s'anormalitzarà amb el mínim contacte amb el món blanc. En l'inconscient col·lectiu europeu, el negre -i, de fet, el mateix color negre- està relacionat amb el mal, el pecat, la mort, la misèria, la gana, la guerra... A Martinica -que, en el seu inconscient, és un país europeu-, passa el mateix: el colonitzador ha inculcat en la mentalitat del jove martiniquès la idea que el negre representa allò salvatge, allò maligne. A través de l'inconscient col·lectiu imposat, l'antillà relaciona des de petit el negre amb paraules com «lleig», «pecat» o «immoralitat». El color de pell perd tota importància: negre és qui és immoral, per tant, si jo sóc moral, no sóc negre, ergo sóc blanc (en els còmics -que també llegeixen joves blancs-, el llop, el diable, el mal, el salvatge és sempre negre o indi). El jove antillà s'emmiralla en l'explorador, el civilitzador que vol portar la veritat als salvatges: s'identifica plenament amb una actitud blanca. No es considera negre, sinó antillà: ell està per sobre dels negres, que identifica amb els africans, als quals menysprea per considerar-los inferiors, menys evolucionats (és a dir, menys propers al blanc), i reivindica uns costums, una vestimenta, un

---

4 Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 115.

5 Zahar, R. (1972) *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, p. 33.

6 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 133.

llenguatge ampulós i uns comportaments europeus per diferenciar-se del negre «no evolucionat». Això s'acaba quan arriba a Europa i el blanc li diu que amb això no n'hi ha prou. És llavors quan s'adona de la traïció: «Literalment, podem dir sense por d'equivocar-nos que l'antillà que va a França amb la finalitat de convèncer-se de la seva blancor, troba allà el seu veritable rostre»<sup>7</sup>. Tot i això, el negre que retorna de la metròpoli ho fa transformat: s'expressa en francès (ja no comprèn el crioll), exhibeix un comportament excèntric i tothom vol que expliqui la seva experiència.

La relació del colonitzat amb la llengua que li ha estat imposada és un element clau per a la perpetuació de la alienació, i condiciona, no només les dinàmiques socials entre l'opressor i l'oprimit, sinó també la relació d'aquest amb la seva cultura, la seva llengua i la seva comunitat.

A les Antilles, la burgesia ja no usa el crioll -excepte per a relacionar-se amb el servei-; als nens, a l'escola, no només se'ls imposa el francès, sinó que se'ls ensenya a menysprear el seu idioma. A França, quan algú exhibeix un bon domini del francès, es diu d'ell que «parla com un llibre»; a Martinica, es diu que parla «blancamant» o «com un blanc». Hi ha diverses expressions instal·lades en l'inconscient antillà que donen fe dels efectes de l'ús del llenguatge com a element alienant: quan algú -blanc o negre, adult o infant- es comporta de manera contrària a la norma, es diu d'ell que «té ànima de negre», o se'l recrimina dient-li que deixi de «fer el negre».

L'actitud del blanc francès envers el negre de la colònia és, sovint, paternalista: se li fan monades, se li riuen les gràcies i se li parla directament en *petit-nègre* -una versió simplificada i molt bàsica de la llengua francesa-:

«El món blanc que rodeja el negre constantment li fa notar que és diferent, sigui a través de l'amistosa curiositat i del tracte excessivament amable, o a través de la oberta discriminació. L'actitud del blanc cap al negre tendeix a assemblar-se a la de l'adult amb el nen; es dirigeix a ell utilitzant un llenguatge simplificat i regressivament infantil (*parler petit-nègre*), no importa quin grau de domini del llenguatge del blanc tingui l'interlocutor»<sup>8</sup>.

Dirigir-s'hi en *petit-nègre* és ofendre'l, i no sempre se n'és conscient (i aquesta falta de consciència és, precisament, la que resulta ofensiva): «Parlar *petit-nègre* és tancar el negre, és perpetuar una situació conflictiva en què el blanc infesta el negre de cossos extremadament tòxics»<sup>9</sup>. Quan un francès es comunica amb un blanc que desconeix la llengua francesa, es fa entendre a través de gestos, sense oblidar mai que l'altre té una llengua i una cultura pròpies i que, molt probablement,

---

7 Ibid., p. 141.

8 Zahar, R. Ob. Cit. 1972. p. 43.

9 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 61.

gaudeix d'una bona posició social; però quan la comunicació s'estableix amb un negre, el marc mental immediat indica que el negre no té una civilització ni un passat històric extens. D'aquí es deriva l'esforç del negre per reivindicar i demostrar al blanc l'existència d'una civilització negra. Esforç, per tant, imposat pel blanc.

### 2.1.3. Els efectes de la alienació en la interracialitat amorosa

Les conseqüències de la alienació són presents en tots els àmbits del dia a dia de la societat colonial, i afecten tant les relacions interpersonals dels membres de la comunitat colonitzada amb si mateixos com amb els de la colonitzadora. A *Pell negra, màscares blanques*, Fanon es proposa demostrar la impossibilitat d'assolir un amor autèntic mentre segueixin vigents els prejudicis alienants, d'una banda, i l'«exaltació adleriana»<sup>10</sup> -de la qual es parlarà més endavant-, de l'altra. Per fer-ho, Fanon analitza, al llarg de dos capítols («La dona de color i el blanc» i «L'home de color i la blanca»), una sèrie de novel·les escrites per autors -i autora- negres on s'evidencien els efectes malaltissos dels processos alienants presents en la dinàmica relacional colonial.

A «La dona de color i el blanc», Fanon fa una crítica ferotge de les obres de l'escriptora martiniquesa -i mestissa- Mayotte Capécia (1916-1955), i analitza la seva primera novel·la, *Je suis martiniquaise*<sup>11</sup>, que va significar el primer llibre publicat per una dona no blanca a França. La novel·la de Capécia és una autobiografia on relata la seva vida des de la infantesa fins al moment en què decideix instal·lar-se a París amb la finalitat de poder casar-se amb un home blanc, després d'haver estat abandonada per un oficial -també blanc- juntament amb el fill que tenen en comú.

A través de diferents passatges del llibre, Fanon censura els permanents intents de Capécia de «blanquejar» la raça i la acceptació i resignació que mostra davant dels comportaments de la civilització blanca, que presenta com a superiors. Un exemple d'això és quan Capécia descobreix que la seva àvia era blanca:

«Jo em sentia orgullosa. És cert que no era l'única que tenia sang blanca, però una àvia blanca és menys banal que un avi blanc? I la meva mare era llavors una mestissa? No hi havia cap dubte mirant la seva pell clara. Jo la veia més maca que mai, i més fina, i més distingida. Si s'hagués casat amb un blanc, hagués pogut ser jo blanca del tot...? I la vida hagués pogut ser menys difícil per a mi? Somniava amb aquella àvia que no havia conegut i que havia mort perquè havia estimat un home de color martiniquès... Com podia una canadenca estimar un martiniquès? Jo, que

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 65.

<sup>11</sup> Capécia, M. (1948) *Je suis martiniquaise*. París: Corrêa.

pensava tota l'estona en el senyor capellà, vaig decidir que només podria estimar un blanc, a un ros amb els ulls blaus, a un francès»<sup>12</sup>

Només el blanc, amb la seva pell clara, els seus ulls blaus i els cabells rossos pot ser objecte de desig de la dona negra. Quan André -l'oficial- demana la seva mà, la comunitat mestissa sent que els seus esforços «evolutius», de blanquejament, han donat els seus fruits. La dona de color passa de la fila dels esclaus a la dels amos. Ja no és la noia que havia volgut ser blanca: ara ja ho és.

O quan relaciona el fet que Capécia es faci bugadera amb l'intent permanent de blanquejar-se: «Jo cobrava car, més car que altres llocs, però treballava millor i, com que a la gent de Fort-de-France li agrada tenir la roba neta, acudien a mi. Finalment se sentien orgullosos de blanquejar-se amb la Mayotte»<sup>13</sup>.

Davant d'aquest rebuig de la negresa, Fanon es pregunta si és possible que el negre superi el complex d'inferioritat i expulsi de la seva vida el caràcter compulsiu que s'assembla tant al del fòbic: «Estem avisats, Mayotte tendeix a la lactificació. Perquè s'ha de blanquejar la raça; això és una cosa que tots els martiniquesos saben, diuen, repeteixen. Blanquejar la raça, salvar la raça, però no en el sentit que es podria suposar. No és preservar 'la originalitat de la porció del món en el si de la qual han crescut', sinó assegurar-ne la blancor»<sup>14</sup>.

Cal dir que certs autors han criticat els atacs de Fanon a l'obra de Capécia, ja sigui per fer-ne una lectura interessada o bé per analitzar-la sense tenir en compte el context en què es va escriure. Bergner (1995), per exemple, considera frívol lligar el fet de la feina de bugadera de Capécia únicament amb un desig de blanquejar la raça, i assenyala que, tret de la prostitució i de treballar en una bugaderia, la dona martiniquesa de mitjan segle XX no tenia gaire més opcions en el terreny laboral<sup>15</sup>. Per la seva banda, Tinsley (2010) retreu a Fanon el fet de centrar la seva crítica en la segona part de la novel·la de Capécia -la que narra la seva relació amb André- i d'obviar-ne la primera, en què s'explica la joventut de Capécia i la seva relació amb multitud de dones negres i mestisses<sup>16</sup>.

---

12 Ibid., p. 131., citat a Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 68.

13 Ibid., p. 131., citat a Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 68.

14 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 68.

15 Bergner, G. (1995) Who is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon's *Black Skin, White Masks*. PMLA 110.1 Special Topic: Colonialism and the postcolonial condition, pp. 75-88.

16 Tinsley, Omise'eke N. (2010) *Thieving Sugar: Eroticism between women in caribbean literature*. A: Simone A. James Alexander (2011) *Research in African Literatures*, Vol. 42, No. 4. Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 146-148.

El sentiment d'inferioritat de la dona negra i mestissa respecte de l'home blanc s'analitza, també, a través de fragments de la novel·la *Nini, la mulâtresse du Sénégal*<sup>17</sup>, de l'escriptor senegalès Abdoulaye Sadj (1910-1961). En l'obra, Mactar -un home negre- es declara a Nini -una dona mestissa-, tot recordant-li que la seva part «evolucionada» (la seva part de blanca) l'autoritza a declinar la proposició. Mactar es disculpa davant l'atreviment d'haver-se declarat a una dona més «evolucionada» que ell -tot i que ella no té estudis i ell és estudiant i comptable en una empresa-: «Perdó per atrevir-se a proposar un amor negre a una ànima blanca»<sup>18</sup>. La reacció de Nini serà virulenta en contra del que considera un ultratge al seu honor de «noia blanca». La comunitat mestissa dóna suport a la noia i denuncia Mactar.

En la mentalitat de la comunitat mestissa no entra la possibilitat d'un matrimoni entre un dels seus membres i un negre, perquè l'objectiu és salvar la raça. La dona negra té com a finalitat blanquejar-se, però tant a *Je suis martiniquaise* com a *La mulâtresse du Sénégal*, veiem que la dona mestissa en té dos: blanquejar-se i evitar la regressió a la negresa. Tant Capécia com Nini es troben en una situació d'alienació, en una zona de «no ser». La dona negra se sent inferior, i per això aspira a ser admesa en el món blanc.

Per il·lustrar la situació de l'home negre en relació a la dona blanca, Fanon posa l'exemple de la novel·la *Un homme pareil aux autres*<sup>19</sup>, de l'escriptor guaianès René Maran (1887-1960), primer home negre en guanyar el Premi Goncourt el 1921. El protagonista de l'obra, Jean Veneuse, és un jove que va ser traslladat de ben petit a França des de les Antilles i internat en un institut de províncies quan va quedar orfe. Mentre els seus companys marxen durant les vacances, ell ha de quedar-se a l'institut i es refugia en la lectura. De mica en mica es va configurant en la psique de Veneuse un sentiment d'abandonament i d'inferioritat fruit, d'una banda, de les seves vivències en la infantesa i, de l'altra, de la seva situació d'home negre desvinculat de la seva raça i impossibilitat per a ser acceptat plenament en una societat blanca: «D'origen antillà, viu a Bordeus des de fa temps; és, doncs, un europeu. Però és un negre; és, doncs, un *nègre*<sup>20</sup>. Vet aquí el drama. Ell no comprèn la seva raça i els blancs no el comprenen a ell»<sup>21</sup>. Veneuse estima Andrée Marielle, una dona blanca i germana d'un amic seu.

---

17 Sadj, A. (1951) *Nini, la mulâtresse du Sénégal*. París: Présence Africaine.

18 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 74.

19 Maran, R. (1947) *Un homme pareil aux autres*. París: Arc-en-ciel.

20 Terme francès despectiu per referir-se als negres.

21 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 80.

Andrée Marielle ja li ha dit que ella també l'estima, però tot i això, «Veneuse necessita una autorització. És necessari que un blanc li digui: pren la meva germana»<sup>22</sup>, i envia una carta al germà d'ella per demanar-li consell sobre què ha de fer.

El germà li respon que està absolutament legitimat per demanar la seva mà, ja que viu a França des dels tres o quatre anys i mai no n'ha sortit. Ja és un veritable francès. Ja no és negre, sinó «excessivament moreno»: «Tu ets nosaltres», actues com «nosaltres» actuariem. De negre, només en tens «l'aparença». És a dir, l'home blanc accepta que el negre es declari a la seva germana, però deixant clar que aquest ja no té res a veure amb els veritables «negres»: «Aquest procés és ben conegut pels estudiants de color a França. Se'ls nega la consideració d'autèntics negres. El negre és el salvatge, mentre que l'estudiant és un evolucionat»<sup>23</sup>.

Fanon recorre a les conclusions de l'estudi sobre les conseqüències psíquiques de l'abandonament exposades per la psicoanalista suïssa Germaine Gueux en la seva obra *La névrose d'abandon*<sup>24</sup>, per descriure la situació de Jean Veneuse, traslladat de petit a França i «abandonat» en un internat. La seva ha estat una vida solitària que li impedeix, un cop adult, exterioritzar alegria o dolor; sempre sentirà que és «l'altre»; adoptarà una postura defensiva: «m'han abandonat, no vull ser estimat»; sap que no pot ser com la resta, per això busca el permís, l'acceptació (no valorització). Es troba en una situació d'instabilitat emocional permanent -provocada pel profund sentiment d'abandonament en la primera infància- que deriva en una constant sensació d'expulsió. Li costa declarar obertament el seu amor, per por de tornar a ser abandonat, i necessita proves concludents que se l'estima. Té por de mostrar-se tal i com és, de decepcionar, i dubta que se'l pugui estimar sent com és.

Posant l'exemple de la novel·la de Maran, Fanon assenyalava que va dirigit a fer comprendre a l'home de color les conseqüències psicològiques de la alienació. Deixa clar que no es pot generalitzar, i que «De la mateixa manera que hi havia un intent d'engany en voler inferir del comportament de Nini i de Mayotte Capécia una llei general del comportament de la negra enfront del blanc, seria, afirmem-ho, una falta d'objectivitat estendre l'actitud de Veneuse a l'home de color en tant que tal»<sup>25</sup>. El negre, però, intentarà sempre situar-se al mateix nivell que el blanc des del moment en què accepti la divisió imposada per l'uropeu. I això, segons Fanon, té una solució, i aquesta «implica una reestructuració del món»<sup>26</sup>.

---

22 Ibid., p. 82.

23 Ibid., p. 83.

24 Gueux, G. (1950) *La névrose d'abandon*. París: PUF.

25 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 91.

26 Ibid., p.91.

### 3. Fanon i la Negritud

#### 3.1. La Negritud

La Negritud va ser un moviment ideològic i literari sorgit simultàniament a París, Senegal i les colònies franceses del Carib durant el primer terç del segle XX, en què un grup d'estudiants provinents de les colònies franceses van prendre consciència de la situació de l'home negre al món davant les polítiques d'assimilació cultural blanca dutes a terme durant segles per l'administració colonial. Aquests estudiants s'adonaren, un cop arribats a París per finalitzar els seus estudis o realitzar el servei militar, que la seva posició privilegiada d'afrodescendents amb la possibilitat d'anar a acabar la seva formació a la metròpoli no impedia que fossin tractats com a ciutadans de segona en la societat racista de l'època. Aquest flux d'anades i vingudes de la colònia a la metròpoli provoca l'encontre de molts d'aquests estudiants, que comencen a organitzar-se al voltant de diferents grups de debat per tractar temes com la colonització, la desigualtat o la discriminació. Aquests debats, però, no eren polítics, sinó més aviat culturals i literaris, i giraven al voltant del vincle que unia tots aquests joves: eren negres, intel·lectuals i compartien la consciència de formar part d'una cultura negra amb una identitat i uns valors comuns.

El 1931, un petit grup d'aquests intel·lectuals -majoritàriament haitians- crea a París la *Revue du Monde Noir* (RdMN), revista centrada especialment en la realitat cultural haitiana i en les conseqüències nefastes de la colonització americana per a la població, com la misèria derivada d'unes polítiques econòmiques desastroses o la complicitat de la burocràcia haitiana amb l'administració colonial. Des del primer moment, la RdMN deixava clars els seus objectius:

«Oferir a l'elit intel·lectual de la raça negra i als amics dels negres un òrgan en el qual publicar les seves obres artístiques, literàries i científiques. Estudar i donar a conèixer [...] tot allò que concerneixi la civilització negra i les riqueses naturals de l'Àfrica, pàtria tres cops sagrada de la raça negra. Crear entre els negres del món sencer un vincle intel·lectual i moral [...] que els permeti defensar més eficaçment els seus interessos col·lectius i il·lustrar la seva raça»<sup>1</sup>

Però la publicació va mostrar un silenci absolut respecte de la situació social a la resta de les Antilles, i això va provocar un malestar que va derivar en una ruptura interna i en la desaparició de la revista l'any següent. Tot i la seva curta vida, la RdMN va posar sobre la taula els grans temes que més tard plantejaria el moviment de la Negritud.

---

<sup>1</sup> *Revue du Monde Noir*, 1, 1931, reedició de Jean-Michel Place, París, 1992 citat a Kesteloot, L. (2009) *Historia de la literatura negroafricana. Una visión panorámica desde la francofonía*. Barcelona: El Cobre, p. 93.

La desaparició de la RdMN es va traduir en l'aparició de dues altres publicacions: el mateix any 1932, un grup d'intel·lectuals martiniquesos marxistes crea *Légitime Défense*, revista de la qual només es va publicar un número i que defensava la necessitat d'una via revolucionària prèvia a la cultural, advocava obertament pel comunisme -solució occidental- com a eina d'alliberament de l'home negre i mostrava una forta adhesió al Partit Comunista Francès (PCF).

D'altra banda, el nucli dur del grup d'estudiants i intel·lectuals reunits a París estava format pel senegalès Léopold Sédar Senghor, el martiniquès Aimé Césaire, el guaianès León Gontran Damas i el guadalupeny Guy Tirolien; i són ells -amb Césaire al capdavant- els qui funden, el 1935, la revista *L'étudiant Noir*. A diferència de *Légitime Défense*, que donava absoluta prioritat a l'acció política directa, *L'étudiant Noir* preconitzava la unió de l'home negre i de les seves peculiaritats al marge del seu origen. Césaire defensava que la revolució negra havia de tenir característiques pròpies, i no adoptar les d'Occident.

Va ser en el primer número de *L'étudiant Noir* on Césaire publica l'article *Négreries. Jeunesse noire et assimilation*, en què critica la covardia i la timidesa de les generacions anteriors a l'hora de rebel·lar-se contra l'assimilació imposada pel sistema colonial. L'article significa una declaració d'intencions de cara al futur: «La juventut negra vol actuar i crear, vol tenir els seus poetes, els seus novel·listes que li explicaran les seves desgràcies i les seves grandeses: vol contribuir a la vida universal, a la humanització de la Humanitat. I per això, un cop més, cal conservar-se o retrobar-se: és la primacia del jo».<sup>2</sup> El terme «négreries» està manllevat del llenguatge racista, i serà substituït, quatre anys després pel mateix Césaire en la seva obra *Cahier d'un retour au pays natal*, pel de «négritude».

A *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire presenta la negritud com un moviment essencialment cultural que s'identifica amb «una visió gairebé innocent d'un món que vol ser el propi, associat a la terra, a la natura, i en el qual l'autor es submergeix com un element més per, finalment, retre homenatge als qui són part d'aquesta terra»<sup>3</sup>. Rebutja l'assimilació cultural blanca i la imatge del negre sense cultura i civilització pròpies, i encoratja la població negra a enorgullir-se de la seva identitat davant la imposició occidental. La «negritud», per tant, no és en Césaire un programa polític, sinó una crida a descobrir una identitat fins llavors ocultada i negada.

La proposta de Césaire va ser acceptada per la gran majoria d'intel·lectuals negres.

---

2 Césaire, A. (1935) *Négreries. Jeunesse noire et assimilation. L'Étudiant noir*, N°1, citat a Kesteloot, L. (2009) *Historia de la literatura negroafricana. Una visión panorámica desde la francofonía*. Barcelona: El Cobre p. 153.

3 López Muñoz, R. (2011). Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon. A: E. Oliva, L. Stecher i C. Zapata (ed.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la Negritud*. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, p. 79-96.



El mateix any de la publicació de *Cahier du retour au pays natal* (1939), Césaire viatja a Martinica, però ha d'exiliar-se immediatament a Haití perquè el govern col·laboracionista de Vichy es fa amb el control de l'illa. Els partits antillans es comprometen amb De Gaulle a canvi de la departamentalització de les colònies, i en acabar la guerra Césaire és escollit alcalde de Fort-de-France i diputat a l'Assemblea francesa pel Partit Comunista Francès (PCF). El 1946 es departamentalitzen Martinica, La Reunió, Guadalupe i La Guiana, però la discriminació social i racial hi segueix fortament present.

A més, França reprimeix amb duresa els moviments d'alliberament a l'Àfrica, Vietnam i Algèria. Molts dels intel·lectuals que havien abraçat la Negritud se senten interpelats per aquests moviments i decebuts amb la nova realitat antillana, entre ells l'exalumne de Césaire, Frantz Fanon.

Els anys posteriors a la Segona Guerra Mundial transformen el context sociopolític: les atrocitats comeses pel nazifeixisme provoquen una reacció internacional contra el racisme (es redacta la Declaració Universal dels Drets Humans; la UNESCO inicia una campanya contra el racisme; proliferen les publicacions amb el racisme com a tema central...). A més, la Unió Soviètica -gran instigadora de les independències africanes- propaga les idees comunistes i insurreccionals arreu.

Durant els primers processos d'independència africans, els joves intel·lectuals negres de París viatgen a l'Àfrica i constaten la devastació provocada per la colonització. Es produeix un canvi de consciència en alguns autors, que s'adonen que el simple fet de somniar amb una Àfrica unida o amb el retorn als orígens primitius i gloriosos del continent no solucionarà els problemes amb què s'han d'enfrontar.

Commocionat per la dura repressió cap als moviments d'alliberament a l'Àfrica i l'Àsia, Césaire publica l'any 1950 *Discours sur le colonialisme*. En l'obra, l'autor no qüestiona la «civilització» europea, a la qual lloa: «(Europa és) una cruïlla de camins, el lloc geomètric de totes les idees, el receptacle de totes les filosofies, el lloc d'acollida de tots els sentiments, el millor distribuïdor d'energia».<sup>4</sup> En canvi, critica la situació del proletariat mundial i la colonització, que «descivilitza»<sup>5</sup> el colonitzat, així com l'elaboració de discursos racistes que situen la raça blanca en una situació de supremacia, i es lamenta que la intel·lectualitat blanca no combati aquests discursos. Césaire apel·la a la intel·lectualitat francesa, de la qual se'n sent membre.

---

4 Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine, p. 5.

5 *Ibid.*, p. 6.

L'autor critica la «bona consciència»<sup>6</sup> del colonitzador, que per una banda condemna els mètodes repressius colonials, però que per l'altra lloa el progrés material, les infraestructures i la millora de la qualitat de vida que se'n deriven.

Césaire es mou entre la crítica al colonialisme i l'admiració per la cultura europea. Parla des de les seves tres essències: francès, antillà i negre: «Sembla voler protegir França i els seus referents més sagrats (o allò que ell entén com a sagrats): llibertat, igualtat, fraternitat, referents que haurien de projectar-se sobre els espais conquerits»<sup>7</sup>.

Però gairebé vint anys després d'haver creat el concepte de «negritud», la situació internacional és absolutament diferent. La seva interpretació del concepte segueix sent la mateixa (reivindicació de la pròpia essència), però als anys 30 els moviments d'alliberament no existien, i ara, aquests moviments, tot i que s'identifiquen amb els elements de la negritud, necessiten anar més enllà. Césaire va crear un moviment amb uns elements de base, però el context va portar cadascú a donar-li un significat segons la pròpia realitat i ideologia. Ara, la «força alliberadora» de la negritud quedava integrada en els moviments anticolonials sorgits a partir de 1945. La realitat de Césaire va canviar, i la seva obra evidencia la contradicció de ser francès, antillà i negre.

### **3.2. Els congressos de la Negritud i el retorn a la reivindicació d'una essència negra**

El 1956 se celebra a París el primer dels dos congressos organitzats per la associació de difusió de la cultura africana Société Africaine de Culture (SAC) -el segon va tenir lloc a Roma el 1959-, i que van posar de manifest l'enorme feina feta per l'anomenat «renaixement africà» durant els dos decennis anteriors. Les conclusions del congrés apuntaven cap a una lluita per a la creació de condicions que afavorissin el renaixement de les cultures negres: els africans comparteixen una mateixa experiència històrica, que ha estat condicionada per la colonització i la posterior expansió comercial europea. Per tant, la lluita dels descendents africans també havia de ser la mateixa.

La SAC i, per extensió, els dos congressos buscaven demostrar l'existència d'un conjunt de manifestacions culturals pròpies de la descendència africana, independentment del seu origen i de la seva situació. Es tractava de rehabilitar els valors negres, de restaurar la imatge d'una Àfrica humiliada per segles d'explotació i de donar consciència a: «Milions d'homes a qui s'ha inculcat

---

6 Ibid., p. 10.

7 López Muñoz, R. Ob. Cit. 2011.

sàviament la por, el complex de inferioritat, la tremolor, l'agenollament, la desesperació i el servilisme».<sup>8</sup>

### 3.3. Fanon davant la Negritud

Per a Fanon, la idea que tots els negres compartien una lluita comuna pel fet de ser negres coincidia amb el pensament colonitzador de «ficar tots els negres dins del mateix sac»: les problemàtiques que podia tenir un negre a Nigèria eren absolutament diferents de les que podia tenir-ne un altre als Estats Units. Fanon va participar en els dos congressos, defensant les tesis que ja havia exposat a *Pell negra, màscares blanques* (1952).

Fanon rebutjava el concepte de «negritud» entès com un moviment d'alliberament específicament negre. En la línia del pensament universalista marxista, considerava que la lluita del proletariat és col·lectiva, i que la justícia, la dignitat i la llibertat estan per sobre de les particularitats racials. La negritud només existeix en la mirada del blanc: «No vull ser la víctima de l'*astúcia* d'un món negre. La meua vida no ha de consagrar-se a fer el balanç dels valors *negres*. No hi ha món blanc, no hi ha ètica blanca, ni tampoc intel·ligència blanca. Hi ha, en una i altra part del món, homes que busquen. No sóc presoner de la Història. No haig de cercar allà el sentit del meu destí».<sup>9</sup> Fanon era contrari a la reivindicació d'una cultura negreafricana per considerar-la inútil i inoperant. En primer lloc, perquè no es pot parlar d'una única cultura negreafricana, i en segon lloc, perquè qui la defineix és un grup social molt concret -els intel·lectuals- que no és representatiu de la gran massa popular: «Els homes de cultura africans que lluiten encara en nom de la cultura negreafricana, que han multiplicat els congressos en nom de la unitat d'aquella cultura, han d'entendre ara que la seva activitat s'ha reduït a examinar peces o comparar sarcòfags».<sup>10</sup> A més, aquests intel·lectuals obvien que la seva formació és eminentment europea.

La lluita no ha d'anar encaminada a allò que hagués existit en el passat amb la idea que es tracta d'un patrimoni comú a tots els avantpassats de la població d'ascendència africana: l'alliberament només arribarà amb la construcció d'un home nou, que només pot existir mitjançant la via revolucionària aplicada a cada situació nacional concreta. Exhaltar els avantpassats ajuda a prendre distància de la cultura occidental, però no contribueix a millorar les condicions de vida de l'home negre: «Aquesta obligació històrica de racialitzar les seves reivindicacions, de parlar més de la cultura africana que de cultura nacional, els conduirà a un carreró sense sortida».<sup>11</sup>

---

8 Césaire, A. Ob. Cit. 1955. p. 12.

9 Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, p. 189.

10 Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 214.

11 *Ibid.*, p. 195-196.

*A Pell negra, màscares blanques* fanon assenyala que ja no s'ha de pensar en els ancestres que van ser esclaus, sinó en els nens que ara mateix són explotats a Martinica o a Guadalupe.

La missió de l'home negre no és venjar els negres que van ser esclaus; no és demostrar la superioritat o la inferioritat de la seva raça envers una altra; el negre no ha d'exigir responsabilitats per l'esclavatge; no té dret a odiar el blanc: «Si el blanc discuteix la meua humanitat, li mostraré, fent pesar sobre la seva vida tot el meu pes d'home, que jo no sóc 'aquell negret' que s'entesta en imaginar. Em descobreixo un dia al món i em reconec un únic dret: el d'exigir a l'altre un comportament humà»<sup>12</sup>

Per il·lustrar això, Fanon explica que una vegada l'Associació Lionesa d'Estudis Francesos d'Ultramar li va demanar que respongués un article en què es definia la música jazz com una irrupció del canibalisme en el món modern. Segons ell, l'objectiu d'aquesta associació era molt clar: respondre l'article en termes de defensa del jazz en tant que música negra. Fanon, en canvi, va entendre que l'autor d'aquell article estava alienat pel passat, i va preferir fer-li entendre la inutilitat de la seva actitud: «Estaran desalienats aquells negres i blancs que hagin rebutjat deixar-se tancar en la Torre substancialitzada del Passat»<sup>13</sup>.

Per a Fanon, la Negritud, en tant que primer pas en el procés de desalienació, és un mitjà necessari per a l'emancipació del negre, però és un pas que ha de ser superat, perquè «la veritable desalienació del negre implica una presa de consciència abrupta de les realitats econòmiques i socials».<sup>14</sup>

---

12 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. pp. 188-189.

13 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 187.

14 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 44.

#### 4. *Els condemnats de la terra. Retroalimentació i violència com a praxi alliberadora*

Poc temps abans de la mort de Fanon, es publica la que ha estat sens dubte la seva obra més influent a l'hora de repensar bona part de les dinàmiques generades en el que s'ha anomenat «Tercer Món», i que s'ha convertit en un referent de l'anti-colonialisme a nivell mundial: *Els condemnats de la terra* (1962). La idea que emergeix de l'obra és la de la creació d'uns homes i dones «nous», uns homes i dones que han de sorgir dels moviments d'alliberament que s'estan duent a terme, emancipats de l'alienació blanca, i que rebutgen les formes socials i polítiques occidentals, fonamentades sobre la raó del conquistador i la supremacia blanca. El llibre analitza una sèrie de processos pels quals el colonitzat veu sotmesa la seva cultura, la seva forma de vida i, inclús, la pròpia idea d'alliberament.

La violència, en Fanon, és un dret legítim dels pobles colonitzats per alliberar-se de les seves metròpolis. La ideologia occidental dominant es sustenta en binomis -blanc/negre, bo/dolent, moral/amoral-, i aquesta divisió és el mecanisme que justifica la violència que s'exerceix sobre el colonitzat. La colonització és un acte violent en què una part de la població queda desproveïda de drets, de llibertats i de tradicions culturals; el subjecte colonitzat passa a ser cosificat, -és a dir, esdevé un objecte-, i davant la pèrdua dels elements que configuren la dignitat humana, el colonitzat té al seu abast l'eina per recuperar-los: la lluita. Aquesta lluita es gesta en un context nascut de segles d'espoli, d'explotació i d'imposició violenta, en una societat creada mitjançant la substitució per la violència de totes les estructures econòmiques, institucionals i organitzatives tradicionals, i en el qual no hi ha possibilitat de negociació: «El colonialisme no és una màquina de pensar, no és un cos dotat de raó. És la violència en estat de naturalesa i no pot inclinar-se si no és davant d'una violència major»<sup>1</sup> Per tant, l'acte violent és l'única via de què disposa el colonitzat per tal d'alliberar-se de la seva existència cosificada i tornar a ser un home: «En el plànol dels individus, la violència desintoxica. Allibera el colonitzat del seu complex d'inferioritat, de les seves actituds contemplatives o desesperades».<sup>2</sup> És curiós que, el poble, a qui constantment se li ha dit que l'únic llenguatge que entén és el de la violència, decideix expressar-se a través de la força. En realitat, aquest és el camí que sempre se li ha mostrat com a únic possible si volia alliberar-se i, per una inversió de les coses, és el colonitzat qui diu ara al colonitzador que l'únic llenguatge que entén és el de la força.

---

1 Fanon, F. (1963) *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 30.

2 *Ibid.*, p. 47.

Però si l'objectiu és arribar a materialitzar una revolució, aquesta violència, si bé necessita néixer, en un principi, de manera espontània, ha de ser ràpidament organitzada políticament per tal de no quedar diluïda des d'un bon començament: «És possible sostenir-se tres dies i fins tres mesos utilitzant la dosi de ressentiment continguda en les masses, però no es triomfa en una guerra nacional, no es descomposa la terrible maquinària de l'enemic, no es transforma els homes si s'oblida elevar la consciència del combatent. Ni el valor acarnissat ni la bellesa dels lemes són suficients».<sup>3</sup>

Si bé Fanon dirigeix el seu discurs cap a la població colonitzada, i el concep com un diàleg entre colonitzats, el prefaci -escrit pel filòsof Jean-Paul Sartre-, en canvi, interpela directament els homes blancs europeus -amb l'ús constant de la segona persona del plural- i els demana que llegeixin el llibre i escoltin el missatge que se'ls adreça: «Europeus, obrin aquest llibre, penetrin en ell. Després de fer algunes passes en la obscuritat, veuran alguns estrangers reunits al voltant del foc, acostint-s'hi, escoltin: discuteixen la sort que reserven a les agències de vostès, als mercenaris que les defensen»<sup>4</sup>.

Sartre assenyala dues raons clau per les quals l'home europeu ha de llegir l'obra: conèixer-se a si mateix mitjançant les experiències compartides i a través de les «cicatris» i les «cadenes»; i per a poder observar el procés històric que ha conduït al fracàs el procés colonial per la impossibilitat d'aniquilar totalment una civilització i de portar l'esclavitud fins l'extrem de l'animalitat.

Tant el llibre com el prefaci han passat a la història per la seva fustigació de la visió eurocèntrica del fet colonial, i són una crida a l'única pràctica d'alliberament possible: la ruptura violenta amb el sistema colonial.

Sartre critica la hipocresia de l'humanisme imperant, que alhora que censura una sèrie de conductes morals que porten a l'opressió, no combat les circumstàncies polítiques que la perpetuen: oposar-se al patiment imposat pel colonialisme sense combatre les estructures que el mantenen, converteix aquesta oposició en un simple inventari de principis morals: «Què bonic predicar la no violència!: Ni víctimes ni botxins! Vinga! Si vostès no són víctimes, quan el govern que han acceptat en un plebiscit, quan l'exèrcit en què han servit els seus germans menors, sense vacil·lació ni remordiment, ha emprès un 'genocidi', indubtablement són botxins».<sup>5</sup>

El colonitzador considera la violència del colonitzat com el fruit d'uns instints vitals o animals previs a la «civilització».

---

3 Íbid., p. 67-68.

4 Sartre, J-P. Prefaci a *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 8.

5 Íbid., p. 13.

Sartre diu que l'única violència existent és la del colonitzador, i que és aquesta violència la que retroalimenta la resposta del colonitzat, en forma de violència «secundària», que es torna contra l'opressor; defensa la fi de la colonització a través de tots els mitjans que calguin: la violència del colonitzat «es planteja com un mitjà de facilitar elements de comprensió a la persona que viu sota aquesta opressió»<sup>6</sup>. Per tant, es tracta d'una «reconstrucció d'un estat psicològic induït»<sup>7</sup>.

El francès defensa un nou humanisme que necessita de la violència per a materialitzar-se: «Cap dolçor no esborrarà els senyals de la violència; només la violència pot destruir-los»<sup>8</sup>, i rebutja i condemna les tesis dels pacifistes, als qui acusa de còmplices: «La seva passivitat només serveix per alinear-los del costat dels opressors».<sup>9</sup> Fanon no considera la violència un instrument que condueixi a una societat més justa, però la veu inevitable donada la circumstància colonial; no la defensa com una forma de vida: el seu ús per part del colonitzat és només circumstancial: «Aquesta [la violència] no és una finalitat en si, sinó un moment inevitable de desalienació i retrobament del colonitzat amb si mateix, un moment històric, un acte d'alliberament»<sup>10</sup>.

#### 4.1. El context colonial: bressol i canalitzador de violències

El colonitzat veu la societat colonial no com un món del qual cal allunyar-se o al qual s'ha de destruir, sinó com un espai que ha d'ocupar. D'una banda, el món colonial oprimeix, és hostil i ofega, però al mateix temps provoca enveja: «Aquell món hostil, pesat, agressiu, perquè rebutja amb totes les seves aspors la massa colonitzada, representa no l'infern del qual caldria allunyar-se el més aviat possible, sinó un paradís a l'abast de la mà protegit per terribles gossos».<sup>11</sup>

En aquest sentit, Fanon critica els partits nacionalistes de les nacions colonitzades, que se situen en la posició d'intermediaris entre la burgesia colonialista i la violència popular. Aquests partits, dirigits per intel·lectuals colonitzats, es presenten com a promotors de la negociació per tal que la situació no esclati en forma de revolta violenta. Consideren que tot intent d'acabar amb les estructures colonials violentament està condemnat al fracàs; els supera la por a la maquinària bèl·lica i repressiva del colonitzador i adopten una actitud immobilista.

---

6 Butler, J. Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon. A: Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 193-216.

7 Íbid.

8 Sartre, Jean-Paul. Ob. Cit. 1963. p. 12.

9 Íbid., p. 14.

10 Valdés García, F. *De la enajenación por el color a la praxis de-colonizadora*, dins Valdés García, F. (coord). (2017) *Leer a Fanon medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO, p. 19-44.

11 Fanon, F. Ob. Cit. 1963. p. 25.

Fanon titlla de «manumesos» (esclaus que han estat alliberats) els representants d'aquestes elits nacionalistes. Aquests dirigents no movilitzen mai els esclaus perquè es revoltin contra el colonitzador; no pretenen acabar violentament amb el règim colonial, sinó ocupar el seu lloc. Per fer-ho, utilitzen la situació dels seus compatriotes per construir un relat disfressat d'humanisme dirigit a l'opressor, mostrant un cert grau d'ingenuïtat. Davant del poble, però, s'asseguren que els seus discursos arribin al cor de les masses: apel·len a conceptes com «nació», llengua «nacional» o «tribal», «movilització de les masses», «nosaltres els negres» o «els àrabs», conceptes abstractes que aconsegueixen fer somniar el poble, fer volar la seva imaginació -cosa que, en certa mesura, és una forma d'alliberament-, però mai no apel·len a la situació de l'esclau, mai no el movilitzen de forma concreta. En el contingut dels seus discursos mai no hi ha programa social o polític concret, perquè el que es pretén no és la destrucció del sistema colonial, sinó la seva substitució.

Segons Fanon, però, la tensió derivada del règim es viu diàriament en la ment de l'esclau: violència constant, detencions, abusos, deportacions... L'esclat de la violència com a forma d'alliberament és inevitable. L'agressivitat acumulada del colonitzat davant la seva situació miserable es manifesta, en un primer estadi, contra ell mateix. L'oprimit allibera periòdicament la seva tensió muscular a través d'explosions violentes (lluites tribals o entre individus), i desferma la seva frustració contra el seu igual, com si les velles disputes tribals o personals esborressin l'únic i inevitable objectiu final: la lluita armada contra el colonialisme. Davant d'aquest esclat de violència entre el mateix poble, l'administració colonial es desorienta, i en el seu imaginari es reforça la idea que la ment del colonitzat no és racional. La canalització horitzontal de la violència -així com les creences religioses- alliberen l'opressor de la seva responsabilitat en la situació de l'oprimit, i aquest passa a identificar com a causant de la seva situació el destí imposat per Déu.

El colonitzat intenta combatre aquest destí a través de ritus tribals i danses, que esdevenen clau, d'una banda, per a alliberar la tensió, la violència i la frustració, i de l'altra, per exonerar l'opressor de ser identificat com a únic responsable de l'abús colonial.

El punt d'inflexió arriba, però, quan el colonitzat es troba davant la violència explícita del colonitzador, i és en aquest moment que s'adona que els éssers mítics o els avantpassats ressucitats no el treuran de la situació en què es troba, i que l'única cosa que pot salvar-lo és la pràctica de la violència com a praxi d'alliberament:



«En el transcurs de la lluita d'alliberament s'assistirà a un desafecte singular per a aquestes pràctiques. Davant l'escamot d'afusellament, amb el ganivet a la gola o, per ser més precisos, amb els electrodes en les parts genitals, el colonitzat es veurà obligat a deixar de narrar-se històries. Després d'*assots*<sup>12</sup> d'irrealisme, després d'haver-se rebotat entre els fantasmes més increïbles, el colonitzat, empunyant la metralladora, s'enfronta per fi a les úniques forces que negaven el seu ésser: les del colonialisme. I el jove colonitzat que creix en una atmosfera de ferro i foc pot burlar-se -i no s'absté de fer-ho- dels avantpassats zombis, dels cavalls de dos caps, dels morts que ressuciten, dels *djins*<sup>13</sup> que s'aprofiten d'un badall per penetrar en el nostre cos. El colonitzat descobreix allò real i ho transforma en el moviment de la seva praxi, en l'exercici de la violència, en el seu projecte d'alliberament».<sup>14</sup>

Cada cop hi ha més indígenes disposats a revoltar-se violentament contra les estructures colonials; els discursos es radicalitzen, els mítings es multipliquen i la tensió creix; l'administració envia la policia i l'exèrcit, i a partir d'aquí, qualsevol petit gest pot fer encendre el foc. Tothom vol demostrar que està disposat a tot, i la forta repressió contra aquesta violència no fa res més que augmentar-la.

El colonitzat ja ha assumit que l'única praxi possible és l'acció violenta, i és l'única via de realització i d'alliberament de què disposa. Quan el militant entra en la organització, aquesta li demana un acte irreversible, un acte que impedeixi la seva reintegració al sistema colonial. La confiança de l'organització en el militant és proporcional al grau de desesperació d'aquest. La praxi violenta il·lumina el militant, perquè li assenyala els mitjants i la finalitat. La violència colonitzadora i la contraviolència del colonitzat s'intensifiquen i es retroalimenten de manera equilibrada. Evidentment, els resultats són molt diferents: el colonitzat no disposa d'avions ni bombes.

La pràctica violenta del colonitzador està formada per una sèrie de conceptes assumits pel colonitzat: a la idea de «tots els indígenes sou iguals» el colonitzat respon «tots els colons sou iguals»; l'indígena com a «mal absolut» deriva en el colonitzador com a «mal absolut». La violència primera del colonitzador, és a dir, l'aniquilament de la societat autòctona, la negació de l'individu i dels elements culturals, etc... crea la contraviolència del colonitzat. Aquest sap que quan li maten un familiar o violen la seva dona o la seva filla, no pot anar a denunciar-ho enlloc. Per ell, la vida només és possible mitjançant la mort del colonitzador.

El poble veu aquesta contraviolència com una cosa positiva i formativa, perquè es converteix en la seva única tasca: viu només per aconseguir l'objectiu d'eliminar el colonitzador. Passa a convertir-se, doncs, en una baula més de la gran violència sorgida de la suma de la violència primera del

---

12 Traducció pròpia.

13 «Genis», en àrab.

14 Fanon, F. Ob. Cit. 1963. p. 28.

colonitzador i la resposta del colonitzat. A més, la finalitat d'eliminar el colonitzador uneix el poble, el llença a un destí comú. Neix la idea de la causa comuna, de la unió fraternal per acabar amb l'opressió.

El colonialisme ha despersonalitzat el colonitzat. La lluita proporciona al militant anticolonialista les eines necessàries per rehabilitar la homogeneïtat i el sentiment de col·lectivitat del seu poble. El militant és conscient que el seu combat és doble: d'una banda, ha de fer front a les forces d'ocupació; i de l'altra, ha de combatre els efectes que la colonització ha provocat en la seva personalitat. La lluita és l'única via que dóna sentit al subjecte cosificat i que permet la consecució de «l'home nou»:

«Es tracta, per al Tercer Món, de reiniciar una història de l'home que tingui en compte alhora les tesis, a vegades prodigioses, sostingudes per Europa, però també els crims d'Europa, el més odiós dels quals haurà estat, en el si de l'home, l'esquarterament patològic de les seves funcions, i la desintegració de la seva unitat; dins el marc de la col·lectivitat la ruptura, l'estratificació, les tensions sagnants alimentades per les classes; en la immensa escala de la humanitat, per últim, els odis racials, l'esclavatge, l'explotació i, sobretot, el genocidi no sagnant que representa l'exclusió de mil cinc-cents milions d'homes. [...] Per Europa, per nosaltres mateixos i per la humanitat, companys, cal canviar de pell, desenvolupar un pensament nou, mirar de crear un home nou».<sup>15</sup>

---

15 Fanon, F. Ob. Cit. 1963. p. 160-161.

## 5. *Psychologie de la colonisation* vs. Del pretès complexe de dependència del colonitzat

La voluntat dels autors de la negritud de rehabilitar i exaltar els valors d'una essència negra va trobar una via de canalització expressiva perfecta en el moviment surrealista francès, que va donar suport des del primer moment a les reivindicacions d'aquells intel·lectuals. L'ús alliberador de la poesia permetia a aquests homes transformar en bellesa tot allò que Occident havia condemnat a la foscor i a la lletgesa. La influència de la psicoanàlisi en el surrealisme va repercutir també en els autors negres, que veien en aquest conjunt de teories una forma potent de contestació a la indiscutible raó europea. Després de la Segona Guerra Mundial, però, la psicoanàlisi va deixar de ser percebuda com un instrument d'alliberament i va començar a ser identificada com una eina al servei de les tesis colonialistes. La polèmica que va suscitar l'obra *Psychologie de la colonisation* (1950), de l'etnòleg i psicoanalista francès Octave Mannoni, va contribuir a aquesta imatge.

Mannoni havia estat professor de filosofia i lletres a Martinica, a La Reunió i a Madagascar, illa que va abandonar el 1947 degut a la revolta malgaixa que s'hi va produir. Instal·lat a París, Mannoni freqüentava ambients anticolonialistes i, de fet, l'obra és una crítica al colonialisme, tot i que va ser mal rebuda per una part d'aquests ambients, així com per amics i col·legues. El llibre va ser durament criticat per Aimé Césaire en el seu *Discours sur le colonialisme*, publicat el mateix any, i va ser el motiu pel qual, dos anys més tard, Frantz Fanon publicà *Peau noire, masques blancs*, que inclou una resposta específica al llibre de Mannoni, al qual qualifica de «perillós»<sup>1</sup>.

El 1956 l'obra es tradueix a l'anglès i es reedita sota el nom de *Prospero and Caliban. The psychology of the colonization*. El títol fa referència als personatges de l'obra *La Tempesta*, de Shakespeare, en els quals es basava Mannoni a l'hora de descriure les relacions colonials: Calibà és el salvatge, l'ésser mogut per instints i esclavitzat per Pròsper, que representa el poder absolut i que s'associa a la figura del colonitzador. En les dècades de 1960 i 1990, el llibre va ser novament editat diverses vegades en anglès, i es va convertir en llibre de capçalera de la bibliografia anglosaxona dins el camp de l'antropologia social. A França, en canvi, no va ser fins al 1984 que es va publicar la primera reedició, adoptant el nom de la primera reedició en anglès: *Prospero et Caliban. Psychologie de la colonisation*, i tretze anys més tard, el 1997 (vuit anys després de la mort de Mannoni i gràcies a la seva dona Maud) es publica la segona, amb un altre títol: *Le racisme revisité. Madagascar, 1947*.

És sorprenent que, en un període de setanta anys, el llibre només hagi estat publicat tres cops i amb títols diferents; així com que un autor francès sigui molt més conegut en el món anglosaxó que no

---

1 Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 46.

pas a França. Però la veritat és que, després de dècades de la fi de la colonització, el llibre segueix aixecant polèmica. En un moment històric en què el pensament intel·lectual estava dominat per les tesis marxistes, la publicació d'una obra que atribuïa la responsabilitat de la dinàmica colonial no només al subjecte colonitzador, sinó també a una suposada predisposició (i necessitat) psicològica de l'indígena colonitzat a ser sotmès<sup>2</sup>, va provocar una forta sacsejada en el si del debat colonial.

La crítica a *Psychologie de la colonisation* va ser duta a terme des de diversos fronts: el dels escriptors negres (en especial Fanon, Césaire i Diop), el de la intel·lectualitat comunista ortodoxa, el dels escriptors d'esquerres i el de l'antropologia. El mateix any de la seva publicació, Alioune Diop, escriptor i intel·lectual senegalès, fundador de la revista *Présence Africaine* i membre destacat del moviment de la Negritud, escrivia a la revista *Esprit*:

Per al senyor Mannoni, doncs, el fenomen colonial està fet de malentesos psicològics. Els factors econòmics i polítics desapareixen i cedeixen el lloc a la psicologia psicoanalítica. El greu malentès que corre el risc de crear aquest llibre és, per contra, fer creure que si el malgaix és colonitzat, ho és per culpa seva. Els mal es fixa en l'ànima del malgaix. És a guarir-lo on es dirigeixen els esforços de l'autor, i aquesta és la tesi preferida del colonialisme. El que ens sorprèn és que l'autor es vulgui no colonialista sense afirmar-se anticolonialista»<sup>3</sup>

Però el cert és que Mannoni atribuïa la dinàmica colonial, no només a una de les parts, sinó a la retroalimentació de dues estructures psíquiques que no considerava tan llunyanes. Mannoni creia que no existia una barrera entre la psicologia dels colonitzats i la dels europeus, perquè les dues eren propenses a abraçar comportaments i pensaments hostils.

És conegut el fet que les crítiques ferotges que aquesta obra va rebre van afectar Mannoni, sobretot les que provenien dels seus amics. Des de la publicació del llibre fins a la primera reedició de 1956, no es va deixar veure públicament, i és en el prefaci d'aquesta edició on reconeixia que les seves paraules havien tingut l'efecte contrari que perseguïen, i ho atribuïa a una teoria psicoanalítica encara poc desenvolupada: «En aquell precís moment, la meua pròpia anàlisi no estava gaire avançada, i vaig utilitzar temeràriament alguns aspectes teòrics que requereixen ser tractats amb més precaució del que creia en aquella època. Haig d'admetre francament que les febleses evidents que presenta el llibre des d'aquest punt de vista em molesten en l'actualitat».<sup>4</sup>

---

2 *Psychologie de la colonisation* se centra, sobretot, en la realitat colonial malgaixa, que Mannoni coneixia perfectament per haver-hi viscut i treballat durant més de quinze anys. Però les tesis exposades en l'obra són aplicables -com afirma el mateix autor- al conjunt de les dinàmiques colonials existents.

3 Diop, A. O. Mannoni: *Psychologie de la colonisation*. *Esprit*, Octubre 1950, p. 584-586.

4 Mannoni, O, nota a l'edició anglesa (1956) de *Psychologie de la colonisation*.

Malgrat això, en l'edició de 1964 respon a les crítiques tant d'etnògrafs i sociòlegs com, sobretot, de la intel·lectualitat comunista, que s'havia acarnissat amb el llibre. A més, l'obra de Mannoni apareix en el moment en què el Partit Comunista Francès (PCF) llença una gran ofensiva intel·lectual contra la psicoanàlisi, que qualifica de «ciència burgesa». Dels comunistes, Mannoni diu:

«Si ells (els comunistes) no han entès bé el meu propòsit, és en relació al fet que la cerca de solucions psicològiques pot ser una coartada per a aquells que es neguen a enfrontar-se als problemes polítics reals. Malgrat això, la hostilitat dels marxistes francesos no em sembla justificable actualment. Perquè els fets han demostrat que no n'hi ha prou amb denunciar la situació colonial com una situació d'exploració econòmica, que, per descomptat, també és. Hem d'acceptar examinar detalladament la manera com la desigualtat econòmica s'expressa, com s'encarna, podríem dir, en les lluites de prestigi, en l'alienació, en les posicions negociadores i els deutes de gratitud, en la invenció de nous mites i la creació de nous tipus de personalitat. El fet és que els comunistes francesos no saben com descendir a aquest nivell i es van atrinxerar en les altures abstractes de la teoria econòmica, de manera que, malgrat tota la seva activitat i dedicació, van jugar un paper insignificant en el procés de descolonització, procés que és lluny d'haver-se acabat»<sup>5</sup>

Però no tot van ser crítiques. Diversos autors francesos d'esquerres no comunistes i compromesos amb l'anticolonialisme van donar suport a Mannoni davant l'ofensiva marxista (en especial als diaris *Esprit* i *Les Temps Modernes*, com per exemple el filòsof Francis Jeanson, autor del prefaci de *Peau Noire, Masques blanches* o l'escriptor Jean-Marie Domenach. Aquests autors compartien amb Mannoni la idea que no tot podia explicar-se a través de l'economia. En un article sobre el llibre de Mannoni publicat a la revista *Les Temps Modernes* el 1950, Jeanson escriu: «No hauríem de convenir amb l'autor en què l'exploració econòmica adopta, en el país colonitzat, un aspecte particular y que esdevé en exploració colonial? Dir que el negre és infeliç perquè està explotat és incontestablement cert. Però és una veritat incompleta si no s'explica també que està explotat perquè és negre»<sup>6</sup>. Cal remarcar, però, que posteriorment, Mannoni va matisar o, fins i tot, corregir les tesis que havia defensat a *Psychologie de la colonisation*. Va reconèixer, per exemple, la poca importància atribuïda al factor econòmic.

Dos anys després de la publicació de *Psychologie de la Colonisation*, Frantz Fanon entra en el debat i publica *Peau Noire, Masques Blanches*. La seva posició és especial, perquè és negre, però, com Mannoni, és psiquiatra i anticolonialista.

És indispensable, per comprendre les teories de Fanon i de Mannoni sobre el fet colonial, tenir en compte els seus orígens, les seves trajectòries vitals, les seves condicions d'home negre colonitzat en la França de la dècada de 1950, el primer, i d'home blanc amb una relació personal i laboral

---

5 Mannoni, O, nota a la segona edició anglesa (1964) de *Psychologie de la colonisation*.

6 Jeanson, F. Compte rendu de *Psychologie de la colonisation*, *Les Temps Modernes*, n° 57, juliol 1950, pp. 161-165.

estreta amb l'administració colonial, el segon. Fanon dedica un capítol sencer del llibre a rebatre la teoria de Mannoni. El títol del capítol és prou eloqüent: «Del pretès complex de dependència del colonitzat». En ell, Fanon contesta els arguments més polèmics de l'obra de Mannoni.

Mannoni afirma, per exemple, que: «La civilització europea i els seus representants més qualificats no són responsables, per exemple, del racisme colonial; sinó que aquest és obra de subalterns, de petits comerciants, de colons que han fracassat en el seu intent de prosperar»<sup>7</sup>, i afegeix que el blanc pobre sudafricà odia el negre pobre, independentment del procés econòmic. Els abusos comesos per la colonització no poden explicar-se només en termes econòmics o d'explotació; hi ha altres motius que apunten més directament a la psique i que l'economia no pot justificar: en una societat occidental industrialitzada, l'obrer blanc i l'obrer negre estan igualment explotats, però al negre se'l tracta pitjor perquè és negre. Mannoni considera que «el negre és la por de l'home blanc a sí mateix»<sup>8</sup>. La nostra percepció depèn d'una imatge, i això explica l'existència de prejudicis entre els qui no han abandonat mai el seu país en el moment en què entren en contacte amb altres races.

Fanon es lamenta de moltes d'aquestes afirmacions: no entén com es pot afirmar que França és el país menys racista del món o que el nord del país és menys racista que el sud, i considera que dir això: «són coses de gent incapaç de reflexionar correctament». Respon que una societat és racista o no ho és, i que no es pot establir una diferència entre comportaments inhumans. La pròpia estructura social i econòmica de Sudàfrica és racista, comporta l'odi del blanc al negre, ja que el seu objectiu és segregar territorial i econòmicament els indígenes i els europeus: «és el racista qui crea el seu inferioritzat»<sup>9</sup>:

«No es poden desconnectar els processos econòmics del racisme, fins i tot si es tracta dels proletaris blancs enfront dels proletaris negres, com a Sud-àfrica. Si els treballadors blancs pobres són racistes no és perquè existeixi algun complex psicològic, sinó perquè les mateixes estructures socials són racistes. Per a Fanon, totes les formes d'explotació s'assemblen les unes a les altres en la seva pretensió de cercar les formes de la seva necessitat en algun edicte bíblic, essencialitzant i mistificant els problemes socials com si fossin característiques ancestrals intrínseques als individus i a les seves cultures»<sup>10</sup>.

Fanon entenia que la cura dels processos neuròtics només és possible anant més enllà dels aspectes clínics, i en el moment en què el subjecte sigui capaç de transformar la seva realitat social.

---

7 Mannoni, O. (1950) *Psychologie de la colonisation*. París: Éditions Du Seuil, p. 16.

8 Mannoni, O. (1997). *Le racisme revisité. Madagascar, 1947*. París, França: Denoël, p. 298.

9 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 99.

10 Grosfoguel, R. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*. A: Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 264.

Mannoni considera que un complexe d'inferioritat lligat al color de la pell només es desenvolupa en els individus que viuen en minoria en un entorn majoritàriament d'un altre color. Òbviament, Fanon és a les antípodes d'aquest pensament: la minoria colonitzadora, a través de la creació d'una barrera racial diferenciadora, amb totes les patologies i processos d'assimilació que se'n deriven, crea el complexe d'inferioritat en la majoria colonitzada.

Segons Mannoni, amb l'arribada del blanc, el malgaix ha descobert que és un home (per identificació) i que ser home es divideix en ser negre o ser blanc. Començarà a reclamar drets que fins llavors no s'havia plantejat, i en veure que la igualtat amb el blanc no és possible, passarà de la dependència a la inferioritat psicològica: «El malgaix -i tenim raons per pensar que en això no difereix radicalment dels altres 'no civilitzats'-, només se sent en inferioritat quan les relacions de dependència es troben, d'una manera o altra, amenaçades»<sup>11</sup>. Qualsevol intent del malgaix d'aconseguir que el blanc el reconegui com a home serà inútil, perquè la mentalitat dependent és inherent al subconscient malgaix. Mannoni postula l'existència de dues personalitats simètriques i oposades: una formada per un complexe d'inferioritat d'origen infantil, i l'altra per un complexe de dependència. Segons ell, aquesta diferenciació en l'estructura de la personalitat serveix per a caracteritzar dues civilitzacions clarament diferenciades. Per a Fanon, en canvi, el malgaix ha descobert que era un home perquè se li ha discutit aquest fet:

«Jo començo a patir per no ser un blanc en la mesura en què l'home blanc m'imposa una discriminació, fa de mi un colonitzat, m'arrabassa tot valor, tota originalitat, em diu que jo parasito el món, que haig de situar-me, com més aviat millor, a l'alçada del món blanc [...] Llavors intentaré simplement fer-me blanc, és a dir, obligaré el blanc a reconèixer la meua humanitat. Però, ens dirà Mannoni, no podeu, perquè en el més profund de vosaltres existeix un complexe de dependència»<sup>12</sup>.

El complexe de dependència deriva només de l'arribada del blanc. És a dir, Fanon aprecia en Mannoni el reconeixement que la situació colonial és essencialment un conflicte patològic, però rebutja la hipòtesi que postula l'existència d'un complex de dependència previ.

És aquest aspecte el que Fanon -i el gruix de la crítica general feta a Mannoni- combat amb més vehemència, sobretot per les que són, sens dubte, les afirmacions més polèmiques i categòriques de *Psychologie de la colonisation*: «No tots els pobles són aptes per a ser colonitzats, només aquells que posseeixen aquesta necessitat»<sup>13</sup>; i «Gairebé a tot arreu on els europeus han fundat colònies del tipus que estem considerant, es pot dir que se'ls esperava, inclús se'ls desitjava, en l'inconscient

11 Mannoni, O. Ob. Cit. 1950. p. 32.

12 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 102.

13 Mannoni, O. Ob. Cit. 1950. p. 87.

dels futurs pobles sotmesos. Llegendes d'arreu els prefiguraven sota la forma d'estrangers vinguts del mar i destinats a portar beneficis»<sup>14</sup>. Respecte d'aquesta segona declaració, Fanon retreu a Mannoni que no s'expressi en termes relacionats amb conceptes com humanitat, benvinguda o amabilitat, i ho imputi a un suposat inconscient determinat del malgaix. Fanon també interpreta com una atribució d'inferioritat inherent al malgaix un altre passatge del llibre -molt debatut amb posterioritat- on Mannoni afirma: «El fet que un malgaix adult aïllat en un altre medi pot esdevenir sensible a la inferioritat de tipus clàssic prova, de manera més o menys irrefutable que, des de la infància, existia en ell un germen d'inferioritat»<sup>15</sup>. Però, segons el professor de sociologia de la Université Paris-X, François Vatin «Hom se sorprèn de l'abast dels contrasentits que Fanon fa del text de Mannoni»<sup>16</sup>. Per a Vatin, la crítica de Fanon és el resultat d'una interpretació errònia de les paraules de Mannoni:

«Aquest breu passatge, lluny d'afirmar una inferioritat nativa del malgaix és, de fet, paradoxalment, doblement arracista. Cal entendre, en efecte, que l'"inferioritat de tipus clàssic" a la qual fa referència Mannoni aquí, es refereix, en les seves categories, no a la 'psicologia típica' del malgaix, sinó, ben al contrari, a la de l'europeu, marcada per un 'complexe d'inferioritat' posat en evidència per Alfred Adler. Per a Mannoni, aquesta psicologia tipus de l'europeu (el 'complexe de Pròsper') s'oposa a la psicologia tipus del malgaix (o, més generalment, del conjunt de pobles 'no civilitzats'), fundada sobre el complex simètric de 'dependència' (el 'complexe de Calibà'). Però, a més, el fet que Mannoni es refereixi, en el passatge citat, a la possibilitat que el malgaix experimenti un 'sentiment d'inferioritat' adleriana, és a dir, un complex típic no de la seva civilització, sinó de la civilització europea, mostra que no considera en absolut els individus sotmesos a un determinisme cultural, *a fortiori* racial»<sup>17</sup>

De fet, Mannoni s'expressa en termes antiessencialistes, en el sentit que no hi ha un imperatiu original que configuri el comportament dependent del malgaix: un malgaix criat a Europa desenvoluparà un complex d'inferioritat, i no pas de dependència.

Mannoni explica que les característiques estructurals de les societats europea i malgaixa són les que configuren els complexos d'inferioritat i de dependència, respectivament: en el cas dels malgaixs, en l'origen del complex de dependència es troba el vincle entre el món dels vius i el dels morts, i són els morts els qui encarnen el poder absolut -el superjò- i determinen la conducta dels vius. Al malgaix no li cal buscar el seu lloc a la societat, perquè d'alguna manera sap que està determinat; estableix una identificació simbòlica entre el blanc i el seu avantpassat mort, i li reclama protecció i seguretat. L'europeu, per la seva banda, s'aprofita d'aquesta situació i interpreta això com

---

14 Ibid., p. 88.

15 Ibid., p. 32.

16 Vatin, F. (2011) Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation. *Revue du MASS*, 37, pp. 153-154.

17 Ibid., pp. 154-155.



l'acceptació del negre de la seva inferioritat. Segons una lògica que Mannoni anomena de 'transferència', el malgaix projectaria sobre l'uropeu la seva personalitat dependent, configurada a través de la seva relació amb els ancestres. Al seu torn, l'uropeu irradia les seves pors, el seu complex d'inferioritat en el malgaix. És important, en aquest punt, fer referència a la noció d'«absència de reconeixement» explicada per Mannoni al llibre i ja exposada amb anterioritat per altres autors, com el sociòleg Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) al seu llibre *La mentalité primitive* (1922). Lévy-Bruhl i altres europeus que tenien contacte amb pobles «primitius» -com metges o missioners- se sorprenien del fet que l'indígena, després d'haver estat ajudat en una situació difícil, no només no expressés la seva gratitud cap a qui l'havia ajudat, sinó que l'identifiqués amb algú a qui des d'aquell moment se li podia requerir qualsevol cosa. A *La mentalité primitive*, Lévy-Bruhl cita els casos de dos metges destinats al Congo i a les Illes Fidji: en el primer cas, després de ser guarit, el pacient es dirigeix al metge i li diu: «Les seves herbes m'han salvat. Ara vostè és el meu Blanc [...] És a vostè a qui vindré sempre a demanar»<sup>18</sup>; en el segon, s'explica la situació en què, un cop fora de perill, el pacient va demanar que li donessin menjar; un cop alimentat, va sol·licitar que se li donés roba; des d'aquell moment es creia en la posició de reclamar tot el que volgués, i insultava el metge si no cedia a les seves peticions. L'explicació que proposa Lévy-Bruhl d'aquests comportaments és que l'indígena -per un procés anomenat d'«inversió»- creu tenir dret a obtenir una retribució perquè es troba immers en «els perills místics de la intervenció del Blanc»<sup>19</sup> -és a dir, el Blanc salvador queda identificat simbòlicament amb forces superiors que han provocat un conflicte-, i el seu raonament seria: «Vostè (el Blanc) és, en el futur, el meu recurs, el meu suport, i tinc el dret de comptar amb vostè per compensar el que la seva intervenció em costa pel què fa a potències místiques de les quals viu el meu grup social»<sup>20</sup>.

Però, segons Mannoni, la cosa va més enllà: «Els viatgers que informen d'aquests fets, projecten en l'indígena el seu propi desig de retribució. És aquesta projecció la que els impedeix d'entendre la veritable psicologia de les conductes dependents»<sup>21</sup>, i no s'adonen que són ells mateixos els qui fan aquesta «inversió», esperant de l'indígena una retribució que no existeix en una personalitat amb una estructura completament diferent de l'europea, i que evidencia l'absència de reconeixement.

El colonitzador desplega tota la seva personalitat impositiva, derivada del seu complex d'inferioritat en el sentit adlerià. Adler atribuïa a la configuració del complex d'inferioritat tres possibles causes o situacions en què el subjecte, en la seva infància, podia trobar-se durant el procés

---

18 Lévy-Bruhl, L. (2002) *La mentalité primitive*. Chicoutimi: Université du Québec, p. 131.

19 *Ibid.*, p. 142.

20 *Ibid.*, p. 143.

21 Mannoni, O. *Ob. Cit.* 1950. p. 40.

de construcció personal: una educació excessivament autoritària, que podia derivar en sentiments de menyspreu i de no acceptació; una educació excessivament consentidora, que impedeix al nen aprendre el valor del respecte cap a l'Altre; i una educació sobreprotectora, que provoca l'absència d'experiències difícils o tràgiques.

Fanon comparteix plenament aquesta tesi: «Paral·lelament, només podríem mostrar la nostra adhesió a aquesta part del treball de Mannoni que tendeix a patologitzar el conflicte, és a dir, a demostrar que al blanc colonitzador només el mou el seu desig d'acabar amb una insatisfacció, sobre el pla de la sobrecompensació adleriana»<sup>22</sup>, però rebutja el fet d'atribuir una predisposició del colonitzat a ser sotmès; certament, reconeixia una propensió del colonitzat a la submissió, però la considerava simètrica a la del colonitzador envers la dominació. Per un procés de retroalimentació, la personalitat submissa i dependent del colonitzat es desenvolupa a partir de i en paral·lel a la presència i la intensitat de la imposició i del racisme colonial, com a conseqüència d'aquests, i no per l'existència d'una configuració sociopsicològica prèvia. Per il·lustrar aquesta teoria, Fanon relata a *Peau Noire, masques blanches* el somni d'un pacient negre al qual va tractar: «Camino des de fa molta estona,estic molt cansat, tinc la sensació que m'espera alguna cosa, travesso barreres i parets, arribo a una habitació buida i, darrere d'una porta, sento soroll, dubto abans d'entrar, finalment em decideixo, entro i en aquella segona habitació hi ha blancs i constato que jo també sóc blanc»<sup>23</sup>. El diagnòstic de Fanon és: «El meu pacient pateix un complex d'inferioritat [...] Si es troba fins a aquest punt submergit en el desig de ser blanc és perquè viu en una societat que fa possible el seu complex d'inferioritat, en una societat que extreu la seva consistència del manteniment d'aquest complex, en una societat que afirma la superioritat d'una raça; en la mida exacta en què la societat li planteja dificultats, ell es troba col·locat en una situació neuròtica»<sup>24</sup>.

Però el cert és que Fanon també admet certs encerts en alguns dels anàlisis de Mannoni. Fanon admirava Mannoni, i entre ells existia una relació d'amistat. El martiniquès reconeix tant l'insistent esforç de Mannoni per examinar el problema colonial des de tots els angles, com l'èmfasi que posa en «els conflictes mal resolts que semblen trobar-se en l'origen de la vocació colonial»<sup>25</sup>.

En un fragment força ambigu, afirma que «Mannoni ha arribat a una aprehensió desgraciadament massa exhaustiva dels fenòmens psicològics que regeixen les relacions entre l'indígena i el colonitzador»<sup>26</sup>.

---

22 Fanon, F. Ob. Cit. 2009. p. 94.

23 Ibid., p. 103.

24 Ibid.

25 Ibid., p. 108.

26 Ibid., p. 93.

Coincideix amb Mannoni en considerar que «El tipus colonial ha abandonat aquell (el seu) món, perseguit per la dificultat d'admetre els homes tal i com són. Aquesta fuga es relaciona amb una necessitat de dominació d'origen infantil que l'adaptació a allò social no ha aconseguit disciplinar [...] Es tracta sempre d'un compromís amb la temptació d'un món sense homes»<sup>27</sup>. Però, amb una clara intenció de superposar les condicions socioeconòmiques a les psicològiques, desacredita parcialment aquest argument utilitzant certa dosi d'ironia:

«Si a això afegim que molts europeus marxen a les colònies perquè allà és possible enriquir-se en poc temps i que, excepte en comptades ocasions, el colonialista és un comerciant o, millor dit, un traficant, haurem captat la psicologia de l'home que provoca en l'autòcton 'el sentiment d'inferioritat'. Pel què fa al 'complex de inferioritat' malgaix, almenys sota l'única forma en què ens és accessible i analitzable, procedeix, també, de l'arribada a l'illa de colonitzadors blancs»<sup>28</sup>

I desautoritza Mannoni pel què fa a treure conclusions sobre les condicions de vida actuals dels malgaixs fent referència al suposat «complex original».

Fanon accepta l'existència de l'anomenat «complex de Pròsper», que Mannoni defineix a *Psychologie de la colonisation* com: «el conjunt de disposicions neuròtiques inconscients que dissenyen alhora la figura del paternalisme colonial i el retrat del racista la filla del qual ha estat objecte d'una temptativa de violació (imaginària) per part d'un ésser inferior»<sup>29</sup>, però rebutja frontalment l'argument de Mannoni quan considera que el complex de Pròsper porta de forma neuròtica al colonitzat a requerir, pressentir, i inclús, desitjar la presència del colonitzador.

---

27 *Ibid.*, p. 106.

28 *Ibid.*, p. 109.

29 Mannoni, O. Ob. Cit. 1950. p. 108.

## 6. Conclusió

El colonialisme ha modificat els seus procediments. Al gran capital de la metròpoli ja no li interessa la violència cap a la població colonitzada, i encara menys la seva desaparició, perquè necessita exportar-hi els productes que manufactura. Actualment, ja no és tan important que un territori estigui sota dominació estrangera, sinó que les zones econòmiques estiguin protegides. Per tant, la liquidació dels règims que no interessin ja no es materialitza de forma sanguinària, sinó pacífica.

Malgrat el canvi en el context, els factors que mantenen activa la maquinària colonitzadora i, sobretot, les conseqüències que se'n derivaven i que Fanon va denunciar (la trampa de l'exaltació dels avantpassats, les diferències socials per raó de raça o de classe, les patologies, el perill de les burgesies nacionalistes o la importància del factor econòmic en les dinàmiques opressives) són, avui, més vives que mai.

Fanon representa el compromís, la solidaritat, la fe en la humanitat, l'honestetat inesquinçable amb la voluntat d'alliberar el món de les urpes de l'imperialisme en totes les seves formes i de restituir l'home en la posició d'ésser lliure que li pertoca.

Malgrat no haver proposat una ideologia detallada sobre com superar l'imperialisme i consolidar l'arribada de l'«home nou», Fanon situa el colonitzat enfront de si mateix, per tal que s'hi reconegui i s'enfronti així al colonialisme. En els seus escrits ens avisa dels perills de deixar-nos embadalir pel sistema i per les seves històriques armes de divisió: el racisme, l'explotació, l'alienació, la imposició (elements que, més de mig segle després, continuen estant igual de presents en el nostre dia a dia), i ens ofereix les eines necessàries per tal que siguem nosaltres els qui les identifiquem i les combatem.

Per a aquests motius, la vigència i el llegat de Fanon i de tots els homes i dones que van denunciar els efectes de l'explotació humana i que van apostar per erradicar-los són evidents i indispensables. Llegir-los i interpretar-los en ple segle XXI representa un retrobament i una identificació amb una sèrie de mètodes que, malgrat haver mudat de pell, segueixen estant presents en la vida de milions de persones.

## 7. Bibliografía

- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1963) *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mannoni, O. (1950) *Psychologie de la colonisation*. París: Éditions Du Seuil.
- Kesteloot, L. (2009) *Historia de la literatura negroafricana. Una visión panorámica desde la francofonía*. Barcelona: El Cobre.
- Zahar, R. (1972) *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Lévy-Bruhl, L. (2002) *La mentalité primitive*. Chicoutimi: Université du Québec.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine.
- Diop, A. O *Mannoni: Psychologie de la colonisation*. Esprit, Octubre 1950, p. 584-586.
- Silvana Elias, G. (2017) Caminos zigzagüantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 38, pp. 97-119. Recuperat de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28253016005>.
- Maldonado-Torres, N. Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon. A: Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, p. 285-307.
- López Muñoz, R. (2011). Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon. A: E. Oliva, L. Stecher i C. Zapata (ed.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la Negritud*. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, p. 79-96.
- Jeanson, F. *Compte rendu de Psychologie de la colonisation*, Les Temps Modernes, n° 57, juliol 1950, pp. 161-165.
- Grosfoguel, R. Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. A: Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 261-284.
- Valdés García, F. (coord). (2017) *Leer a Fanon medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO, Recuperat de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer\\_a\\_Fanon\\_Medio\\_Siglo\\_Después.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170609020412/Leer_a_Fanon_Medio_Siglo_Después.pdf).
- Butler, J. Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon. A: Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, p. 193-216.
- Govea, M. (2011) El prejuicio del color en el colonizado en el pensamiento de Frantz Fanon. *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia), 67, pp. 99-109.
- Lévy-Bruhl, L. (2002) *La mentalité primitive*. Chicoutimi: Université du Québec, p. 131. Recuperat de [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/mentalite\\_primitive/mentalite\\_primitive\\_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/mentalite_primitive/mentalite_primitive_2.pdf)

- Bergner, G. (1995) Who is that masked woman? Or, the role of gender in Fanon's Black Skin, White Masks. PMLA 110.1 *Special Topic: Colonialism and the postcolonial condition*, pp. 75-88. Recuperat de [https://www.jstor.org/stable/463196?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/463196?seq=1#page_scan_tab_contents)
- Tinsley, Omise'eke N. (2010) Thieving Sugar: Eroticism between women in caribbean literature. A: Simone A. James Alexander (2011) *Research in African Literatures*, Vol. 42, N° 4. Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. 146-148.
- Zema de Resende, Ana C. (2016) Frantz Fanon y la enajenación del negro y del blanco en el sistema colonial. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, Vol. 10, N° 2, p. 1-20. Recuperat de <http://dx.doi.org/10.21057/repam.v10i2.21895>