



#33

Septiembre 2022

El ejercicio del **pensar**

**Marxismos
caribeños y
afrodiaspóricos**

SEGUNDA PARTE

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Herencias
y perspectivas
del marxismo**



CLACSO

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Juan Francisco Martínez Peria
Rebeca Mariana Gaytán Zamudio
Víctor Hugo Pacheco Chávez

Martínez Peria, Juan Francisco. El ejercicio del pensar : Marxismos caribeños y afroindios no. 33 / Juan Francisco Martínez Peria ; Rebeca Mariana Gaytán Zamudio ; Víctor Hugo Pacheco Chávez ; coordinación general de María Elvira Concheiro Bórquez; Mauricio Sandoval Cordero ; Víctor Hugo Pacheco Chávez ; editado por Jaime Ortega Reyna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-371-3

1. Marxismo. 2. Mujeres. 3. Trabajo de Mujeres. I. Gaytán Zamudio, Rebeca Mariana. II. Pacheco Chávez, Víctor Hugo. III. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. IV. Sandoval Cordero, Mauricio, coord. V. Ortega Reyna, Jaime, ed. VI. Título.

CDD 320.5322



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>

Coordinadora

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

elvira.concheiro@gmail.com

Editor

Jaime Ortega Reyna

gtmarxismo@gmail.com

Coordinadores del Dossier

Mauricio Sandoval Cordero

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Facebook

<https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>

Nuestro boletín se titula **El ejercicio del pensar** en honor a **Fernando Martínez Heredia** (1939-2017), marxista cubano, caribeño y latinoamericanista.



Contenido

5 Pensamientos peligrosos

Acción y teoría del último
Padmore (1945-1959)

Juan Francisco Martínez Peria

37 Angela Davis

El trabajo femenino y la
construcción de la mujer negra
como sujeto político

Rebeca Mariana Gaytán Zamudio

**51 ¿La liberación
tiene un ritmo?**

Enseñanzas políticas
de Frantz Fanon en
Los condenados de la tierra

Victor Hugo Pacheco Chávez

Pensamientos peligrosos

Acción y teoría del último Padmore (1945–1959)

Juan Francisco Martínez Peria*

Introducción

Malcolm Ivan Meredith Nurse, mejor conocido como George Padmore, vivió una vida intensa y peripatética. Nació el 28 de junio de 1903 en Trinidad y Tobago y murió en Londres el 23 de septiembre de 1959, pero sus restos fueron enterrados en Ghana, en el marco de un gran funeral de estado. Entre un episodio y otro, una vida de película. Padmore fue escritor, periodista, militante, organizador, principal dirigente afrodescendiente de la Tercera Internacional, teórico del panafricanismo y finalmente maestro y asesor de Nkrumah. Escribió infinidad de artículos,

* Doctor en Historia por la Universidad Pompeu Fabra. Docente de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad Nacional de San Martín y del Instituto Universitario Nacional de Derechos Humanos Madres de Plaza de Mayo. Coordinador del Departamento de Historia del Centro Cultural de la Cooperación (Argentina). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Crisis civilizatoria, reconfiguraciones del racismo, movimientos sociales afrolatinoamericanos. Invitado por el Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo para colaborar en este número.

numerosos panfletos y ocho libros con los cuales, además de deconstruir la cosmovisión dominante, ayudó a formar a cientos de activistas y a articular la lucha antirracista y anticolonial en el Atlántico Negro.

Su impacto fue enorme y al decir de Raphael Dalleo “fue, junto con Mahatma Gandhi, quizás el anticolonialista anglófono más influyente” (Dalleo, Raphael, 2016, p. 148) de la primera mitad del siglo XX. Cuando murió, Nkrumah emocionado afirmó: “Padmore fue uno de los grandes luchadores anticoloniales modernos (...) Un día toda África será libre y unida y cuando se cuente la historia, la importancia de la labor de George Padmore será comprendida totalmente” (citado en Hooker, James, 1967, p. 140). Lamentablemente estaba equivocado. Muy lejos de eso, a la muerte le siguió el ocultamiento y el olvido. La lápida del eurocentrismo y el racismo epistemológico hizo que terminase siendo silenciado (Manry, Jessica, 2019; Almanza, Roberto, 2020). Ciertamente existen trabajos sobre su trayectoria y sus ideas, pero muy pocos en relación con su relevancia histórica. La prueba más cabal de esto es que sólo cuatro libros han sido escritos sobre su figura.¹ Además, la abrumadora mayoría de ellos forman parte del mundo angloparlante y apenas si es conocido en el ámbito hispano y lusoparlante, donde el eurocentrismo y el criollocentrismo han hecho que los estudiosos del pensamiento latinoamericano le hayan prestado escasa atención a la mayoría de los autores afrodescendientes de América Latina y el Caribe.²

1 Estos son James Hooker (1967), Leslie James (2015), Rodney Worrel (2020) y el trabajo colectivo compilado por Fizroy Baptiste y Ruper Lewis (2009) que cuenta con capítulos de Hakim Adi, Carol Polsgrove, Marika Shwerwood, Rodney Worrell, Anthony Bogues, Vincent Thompson y Jerome Teeluksingh.

2 Además de los referidos libros, en inglés vale la pena tener presente los siguientes trabajos en los que se aborda parcialmente la trayectoria de Padmore: Cedric Robinson (2000), Brent Hayes Edwards (2003), Hakim Adi (2003, 2008, 2013, 2009, 2018), Carol Polsgrove (2009), Minka Makalani (2011), Holger Weiss (2013, 2019), Bill Schwartz (2003), Christian Høgsbjerg (2014), Jerome Teeluksingh (2016), Raphael Dalleo (2016), Margaret Stevens (2017), Matteo Grilli (2018), Theo Williams (2018), Jessica Manry (2019), Marika Sherwood (2003, 2009, 2018), Neelam Srivastava (2012, 2018), Anthony Huijsmans (2021), Berber Jin (2020), entre otros. En castellano Armando Entralgo (1979, 1989) le presta temprana atención en sus trabajos sobre África y el panafricanismo. Asimismo, Eduardo Devés Valdés ha escrito sobre Padmore en sus trabajos sobre el pensamiento africano subsahariano (2011) y sobre el pensamiento periférico (2017). Roberto Almanza Hernández (2020) y Daniel Montañez Pico (2017, 2020) han sido quien más recientemente han recuperado a Padmore como uno de los principales exponentes del marxismo negro y de la tradición radical negra y como un antecedente importante de los actuales debates

Convencido de la injusticia de este olvido en este trabajo me propongo abordar introductoriamente la última etapa de su trayectoria política intelectual, que iría aproximadamente desde 1945 hasta 1959. Durante aquel período Padmore devino una figura muy influyente y muchos de sus sueños comenzaron a materializarse con la independencia de Ghana y el inicio de la descolonización en África y en Asia, procesos en los fue protagonista. Asimismo, fue un momento de gran creatividad intelectual, en el cual no sólo se destacó como teórico del panafricanismo, sino también insistió en la necesidad de pensar originalmente el marxismo y la transición hacia el socialismo en África y el mundo periférico. La muerte lo encontró en el fragor de la batalla, pero dejó un legado valiosísimo a la espera de ser recuperado. Intentaré, con este modesto artículo aportar a esa importante y urgente tarea.

Las primeras etapas de George Padmore

En sus mil vidas, Padmore vivió importantes giros intelectuales y políticos y a *grosso modo*, su biografía podría dividirse en cuatro etapas. Sin embargo, estas no pueden verse como compartimentos estancos, ni mucho menos divididas por cortes totalmente abruptos. A pesar de los referidos giros, está claro que siempre mantuvo un férreo compromiso con África y su diáspora y que toda su trayectoria puede ser vista como una vocación de sintetizar, de forma original, panafricanismo, marxismo y anticolonialismo (Oliveira de Mattos, Pablo, 2018). Ahora bien, la primera etapa cubriría su juventud hasta 1927 y estaría signada por un panafricanismo primigenio mamado de la influencia de su abuelo, Alphonso Nurse, un ex esclavizado y de su padre James Hubert Alphonso Nurse, un importante educador y botanista admirador de Edward Wilmot Blyden y amigo de Henry Silvester Williams, el organizador de la I Conferencia Panafricana en Londres en el 1900. A esto debe sumarse las charlas con C.L.R. James, su amigo de la infancia y sus primeras lecturas de los escritos de Marcus Garvey y W.E.B Du Bois (Hooker, James, 1967;

decoloniales, interpretación con la que coincido. En Brasil Pablo de Oliveira de Mattos (2018) ha escrito una importante tesis doctoral sobre Padmore.

James, C.L.R., 1984). Ese interés continuó luego de emigrar a Estados Unidos en 1924, donde comenzó a estudiar en la Universidad de Fisk y se destacó como militante intentando fundar una organización panafricana junto con el liberiano Philip Davis y el nigeriano Namdi Azikiew (Makalani, Minka, 2011).

En 1927 comenzó su segunda etapa, que se extendió hasta 1934. Durante este período, además de estudiar en la Universidad de Howard, se hizo marxista, se afilió al partido comunista y trabajó codo a codo, como periodista y dirigente partidario con otros marxistas negros como Cyril Briggs, Richard Moore, Otto Huiswoud, Harry Haywood, etc. A su vez asumió el nombre George Padmore, que lo acompañaría por el resto de su vida (Worrell, Rodney, 2020). Su labor infatigable hizo que fuese enviado a Moscú donde se destacó como periodista, como docente en la Universidad de Trabajadores del Este y como primer diputado afrodescendiente del soviét de Moscú (Hooker, James, 1975). Asimismo, colaboró activamente en la realización de la I Conferencia Internacional de Trabajadores Negros, que realizó en julio de 1930 en Hamburgo, con relativo éxito (Weiss, Holger, 2013). Todo esto lo llevó a ser nombrado en 1931 secretario del Comité Sindical Internacional de Trabajadores Negros (ITUCNW, por sus siglas en inglés) y editor de *The Negro Worker*, en un ascenso meteórico que lo convirtió en la principal figura afrodescendiente de la III Internacional aportando a la difusión de ideas y a la organización de sindicatos y movimientos populares en diversos puntos del Atlántico Negro (Adi, Hakim, 2013; James, C.L.R., s.f.).

Su adopción del marxismo y su rol en el comunismo no implicó, sin embargo, un olvido de sus ideas previas. Muy por el contrario, intentó tempranamente realizar una síntesis entre marxismo y panafricanismo, propuesta esbozada magistralmente en sus panfletos de aquella época y en su primer libro *The Life and Struggles of Negro Toilers* (1931) donde planteó una crítica radical al capitalismo subrayando la centralidad del colonialismo y el racismo en aquel sistema (James, Leslie, 2015; Montañez, Daniel, 2020). A su vez, celebró la lucha de múltiples sectores populares negros en África, el Caribe y Estados Unidos y postuló que estos eran los actores más potencialmente revolucionarios de la tierra. Sin

embargo, asumiendo la ortodoxia comunista, criticó a W.E.B. Du Bois y a Marcus Garvey, acusándolos de liderar movimientos pequeños burgueses y nacionalistas que no representaban verdaderamente a las masas negras. En este sentido, planteó que los trabajadores africanos y afrodescendientes debían unirse a los obreros blancos y a los pueblos colonizados bajo la égida de la Unión Soviética en pos de la revolución global (Padmore, George, 1931).

No obstante, el idilio con la Tercera Internacional resultó fue breve. La relación se rompió en 1934, cuando Padmore rechazó el progresivo acercamiento del comunismo hacia las potencias liberales en harás de combatir el fascismo convencido que de esa manera se abandonaba el genuino anticolonialismo y antirracismo sostenido previamente por la URSS (James, C.L.R., 1984). Así comenzó la tercera etapa que se extendió hasta aproximadamente 1945. En este período intensificó su heterodoxia intelectual fortaleciendo su panafricanismo primigenio y asumiendo un marxismo aún más original. Esto por ejemplo lo llevó a reevaluar la importancia del nacionalismo y el internacionalismo negro, y a modificar su mirada sobre Du Bois, con quien comenzó a tener una estrecha relación epistolar. Asimismo, a pesar de mantener una postura crítica frente a la política internacional de la Unión Soviética no dejó de defenderla como un estado socialista y como un faro emancipatorio. En este sentido, aunque hubo cambios, no implicó un corte totalmente abrupto, sino más bien una transición hacia nuevas posiciones intelectuales y políticas (Makalani, Minka, 2011; Oliveira de Mattos, Pablo, 2018; Worrel, Rodney, 2009).

En 1935 Padmore se radicó en Londres y se reencontró con C.L.R. James, quien lo invitó a formar parte de los Amigos Africanos Internacionales de Etiopía, organización integrada entre otros por Ras Makonnen, Amy Ashwood Garvey y Jomo Kenyatta. Aquella agrupación jugó un rol clave en la campaña en contra de la invasión italiana a Etiopía y, luego de la guerra en 1937 se amplió y se reconvirtió en la Oficina Internacional de Servicios Africanos (IASB, por sus siglas en inglés), bajo el liderazgo de Padmore (Padmore, George, 1956; Makonnen, Ras, 1973).

Durante aquellos años Padmore se destacó como periodista publicando artículos en periódicos de Estados Unidos, el Caribe, Europa y África y fundó, junto con sus compañeros, tres revistas: *Africa and the World* (1937), *Africa Sentinel* (1938) y finalmente la *International African Opinion* (1938-1939) (Polsrove Carol, 2009b; Quest, Matthew, 2009). Asimismo, como escritor publicó importantes obras como *How Britain Rules Africa* [1936] (1969) y *Africa and World Peace* [1937] (2004), en las que insistió en que el capitalismo había surgido a partir del colonialismo, la esclavitud y el tráfico esclavista y que la explotación de África había sido central para el desarrollo de aquel sistema y el enriquecimiento de Occidente (Padmore, George, 1969). Asimismo, de forma pionera postuló que no había diferencias sustanciales entre las potencias “democráticas” y las fascistas y que el fascismo hundía sus raíces en el colonialismo y que las potencias fascistas habían aprendido los métodos totalitarios, racistas y genocidas de los imperios liberales (Padmore, George, 1969; James, Leslie, 2015; Montañez, Daniel, 2020). Liberado de la tutela de la Tercera Internacional, Padmore no abandonó el marxismo, pero ahondó su heterodoxia postulando ahora que el nacionalismo popular panafricano y antiimperialista era la consigna central que debía enarbolarse para la emancipación de África (Padmore, George, 1969). Este proceso, sin embargo, debía coincidir con la revolución obrera en el mundo central para garantizar la derrota definitiva del sistema capitalista (Berber, Jin, 2020).

Durante el devenir de la II Guerra Mundial continuó con su militancia intelectual y política insistiendo en estas ideas y planteando la necesidad de que los pueblos colonizados y los obreros occidentales luchasen a la misma vez contra el fascismo y el imperialismo (Padmore, George, *et al*, 1940; Padmore, George, 1941). Como parte de esa campaña, escribió junto con Nancy Cunard el panfleto *The White Mans Duty* [1942] (1945), en el cual denunció la hipocresía de Winston Churchill, quien luego de suscribir la Carta del Atlántico junto con Franklin Roosevelt, se negaba a extender el derecho de la autodeterminación de los pueblos a las naciones colonizadas por el imperio británico (Cunard, Nancy & Padmore, George, 1945). Asimismo, en 1942-1943, escribió el manuscrito de *How Russia Transformed her colonial empire*, libro en el cual hizo una reivindicación de la revolución rusa y de la Unión Soviética como un

modelo de descolonización para las potencias occidentales (Williams, Theo, 2018). Aquella obra expresaba las ambivalencias de Padmore con respecto a dicho país y paradójicamente no fue publicando en esos años sino en 1946, a destiempo, cuando ya la historia y su propia trayectoria habían evolucionado hacia otras derivas (James, Leslie, 2015). El contexto también lo llevó a intensificar su militancia promoviendo la conformación de la Federación Panafricana, organización que vino a nuclear a numerosas agrupaciones panafricanas (Padmore, George, 1956).³ A pesar de la angustia que le produjo la guerra, el trinitense consideró que podía ser el momento clave para que estallase la doble revolución que anhelaba. Sin embargo, muy lejos de sus expectativas el movimiento obrero y la izquierda occidental no estuvieron a la altura de las circunstancias y se convenció de que la tarea de la propia emancipación recaía en los africanos, afrodescendientes y los pueblos colonizados (Worrell, Rodney, 2020; James, C.L.R., s.f.). Ese quiebre, o, mejor dicho, esa transición comenzó aproximadamente en 1945 y se profundizó durante los años 1950, dando lugar a su última etapa. A ella le dedicaremos más atención.

De Manchester a Accra: Independencia, panafricanismo y socialismo

A inicios de 1945 el fin de la guerra parecía acercarse. Con ella terminaría un conflicto de proporciones apocalípticas, pero también comenzarían a asentarse los cimientos de un nuevo período histórico signado por las luchas de los pueblos periféricos en pos de su independencia. 1945 fue entonces un año crucial en la historia global, así como lo fue en la vida personal de Padmore quien jugó un rol muy destacado en aquel proceso de gestas anticoloniales.

En febrero de aquel año tuvo lugar la I Conferencia de la Federación Sindical Mundial, la cual además de ser importante para la causa proletaria resultó crucial para el panafricanismo y el antiimperialismo porque contó con la presencia de Edwards Smalls, de Gambia e I.T.A Wallace

³ Para una lista de las agrupaciones véase Hooker (1967, p. 83).

Johnson, de Sierra Leona, quienes reclamaron el fin del colonialismo y del racismo (Padmore, George, 1945). Padmore no participó del conclave, pero lo celebró fuertemente como un hito fundamental, publicando una crónica de este en un panfleto intitulado *The Voice of Colour Labour* (1945). Aquella conferencia derivó en una reunión entre los delegados africanos y las organizaciones panafricanas, quienes resolvieron convocar a un congreso panafricano que inicialmente se realizaría en octubre en París. Este sería el quinto congreso y pretendía continuar la larga historia previa liderada por W.E.B. Du Bois, a quien incluso se sumó a dicha iniciativa (Hooker, James, 1967).

Antes de su concreción, sin embargo, muchas cosas sucedieron. En junio bajo el liderazgo de Padmore se realizó un importantísimo encuentro afroasiático titulado Conferencia de los Pueblos Africanos (AAPC, por sus siglas en inglés), al que asistieron 45 delegados de agrupaciones panafricanas y asiáticas con miras de concretar una “una suerte de ‘Internacional Colonial’” (Padmore, George, 1945, p. 9). Antecedente lejano de la Conferencia de Bandung, dicho conclave expresó un anticolonialismo radical y fue una clara muestra de la alianza entre los pueblos colonizados que empezaban a levantarse decididamente (Adi, Hakim, 2009; Sherwood, Marika, 2017/2018).

Poco después, a fines de junio, una enorme huelga estalló en Nigeria. Las autoridades coloniales la reprimieron fuertemente y Padmore y las agrupaciones panafricanas realizaron una importante manifestación en Londres en solidaridad con aquella lucha y condenando la violencia del gobierno imperial (Adi, Hakim, 2009). Paradójicamente, en el medio de ese contexto, los laboristas ganaron las elecciones y Clemente Atlee se convirtió en primer ministro. El triunfo generó algunas esperanzas que se esfumaron muy rápidamente. El nulo compromiso con el anticolonialismo de parte de los laboristas y el resto de la izquierda europea convenció a Padmore que nada podía esperarse de ellos. Absolutamente desilusionado, afirmó: “todos los gobiernos británicos, socialistas o conservadores se oponían al progreso social y político de los colonizados” (Padmore, George, 1956, p. 158).

Asimismo, estaba claro que el sueño de una revolución en Europa no iba a cumplirse y que a los negros y colonizados les correspondía llevar adelante su propia lucha emancipatoria (Worrell, Rodney, 2020; James, C.L.R., s.f.).

Era necesario redoblar los esfuerzos y Padmore encontró un nuevo compañero en el joven Nkrumah. Oriundo de Costa de Oro, este arribó a mediados de año proveniente de Estados Unidos donde había estudiado y donde gracias a C.L.R. James había conocido los textos de Padmore que tanto lo entusiasmaron. En seguida congeniaron y el trinitense se convirtió en su maestro formándolo en el panafricanismo y el marxismo (Biney, Ama, 2011). Ambos fueron el motor organizador del V Congreso Panafricano que ahora se decidió realizar en Manchester (Nkrumah, Kwame, 1962). Sin embargo, antes de su realización se llevó adelante en París la II Conferencia de la Federación Sindical Mundial y más importante aún a comienzos de octubre se realizó en Londres una segunda Conferencia de los Pueblos Africanos donde se reeditó la referida alianza afroasiática (Adi, Hakim, 2009; Sherwood, Marika, 2017/2018).

Finalmente, del 15 al 20 de octubre se llevó adelante el V Quinto Congreso Panafricano en Manchester, el cual resultó un enorme éxito con la participación de numerosos delegados del Atlántico Negro. Aunque se pretendió como continuador de la tradición previa e incluso Du Bois fue reconocido como padre del panafricanismo, este encuentro implicó una importante novedad ya que, a diferencia de los anteriores donde predominaron los intelectuales de la diáspora y el tono fue moderado y liberal, este contó con una nutrida presencia de delegados de los movimientos populares africanos y expresó un discurso panafricanista marxista radical (Entralgo, Armando, 1989; Adi, Hakim, 2019; Olisanwuche, Peter, 1994). Enorme resultó el rol de Padmore, quien no sólo se destacó como su ideólogo, sino también como su principal articulador. Muy entusiasmado por los resultados afirmó:

Lo más significativo (...) fue su carácter plebeyo. Participaron representantes de movimientos políticos, sindicales y campesinos, así como sectores estudiantiles nacionalistas. Hubo casi 200 delegados y observadores.

(...) Los congresos anteriores giraron en torno a una pequeña elite intelectual. Ahora era expresión de un movimiento de masas identificado con las bases de las poblaciones coloniales de color. Se estableció una alianza entre los intelectuales progresistas de clase media y el pueblo a través de una serie de resoluciones (...) en torno a los múltiples aspectos de la cuestión africana (Padmore, George, 1956, p. 161).

El congreso emitió declaraciones sumamente radicales en contra del racismo y el colonialismo, demandando la inmediata independencia de los pueblos del Caribe, África y de Asia, así como el fin de la segregación en Estados Unidos y Sudáfrica. Se convocó asimismo a la conformación de un frente revolucionario de intelectuales, campesinos y trabajadores en pos de la liberación nacional. Influidos por Gandhi plantearon que en principio la lucha sería pacífica, pero que estarían dispuestos a usar la violencia de ser necesario. Por último, reformulando el viejo apotegma del Manifiesto Comunista en clave antiimperialista, afirmaron: ¡Pueblos colonizados y súbditos del mundo uníos! (Padmore, George, 1947).

El congreso implicó la culminación de las luchas panafricanas previas y el comienzo de una nueva etapa que llevaría a la descolonización de África. Sus consecuencias inmediatas fueron múltiples. La más importante fue la creación del Secretariado Nacional de África Occidental (WANS, por sus siglas en inglés), organización panafricana y socialista liderada por I.T.A. Wallace Johnson y Kwame Nkrumah, que tenía por objetivo iniciar el proceso revolucionario en África Occidental (Biney, Ama, 2011; Olisanwuche, Peter, 1994). Otra consecuencia importante fue el estrechamiento de lazos con las gestas anticoloniales de Asia, proceso en el que Padmore resultó un destacado protagonista. A partir de 1946, la IASB empezó a publicar el *Colonial Parliamentary Bulletin* dedicado a cubrir los debates parlamentarios sobre temas coloniales (Olisanwuche, Peter, 1994). Por su parte, el trinitense además de mantener correspondencia con Nehru, se entrevistó con Ho Chi Minh, quien lo nombró representante del Viet Minh en Londres (Hooker, James, 1967). A su vez, participó como fundador del Comité del Frente Unido Asiático Africano (AAUFC, por sus siglas en inglés) y del Centro para la Liberación Colonial

(CCF, por sus siglas en inglés), instituciones establecidas con miras a crear un frente afroasiático (James, Leslie, 2015).

Ahora bien, el suceso más importante ocurrió en 1947, cuando Nkrumah, aconsejado por Padmore, regresó a Costa de Oro para asumir el cargo de secretario general de la Convención de Costa de Oro Unida (UGCC, por sus siglas en inglés). Aquel partido era conservador y elitista, pero el trinitense pensaba que debía tomarse como base para impulsar la revolución en la colonia. El plan resultó a la perfección y según C.L.R. James “Nkrumah volvió y es imposible entender el desarrollo de la revolución en Costa de Oro (...) a menos que entiendas que desde el principio el hombre detrás de todo era Padmore” (James, C.L.R., 1984, p. 258). En pocos meses Nkrumah convirtió el partido en un gran movimiento de masas y en 1948 impulsó una gran ofensiva popular que terminó en una dura represión con muertos y heridos. Nkrumah junto con el resto de los dirigentes fueron apresados y en la cárcel surgieron múltiples tensiones entre ellos. Sin embargo, la experiencia le dio mayor popularidad a Nkrumah, quien al salir fundó su propio partido de corte anticolonial y popular, el Partido de la Convención Popular (CPP, por sus siglas en inglés) (Nkrumah, Kwame, 1962; Biney, Ama, 2011).

Padmore no sólo aconsejó a su discípulo a la distancia, sino que en 1949 publicó un nuevo libro, *Africa Britain Third Empire*, en el cual advirtió que ante la crisis de la posguerra y luego de la independencia de la India, África se había convertido en la nueva joya de la corona. Muy crítico del gobierno laborista denunció que detrás de una política supuestamente desarrollista y estatista, se escondía un colonialismo aún más duro que tenía a las empresas y al gobierno británico como único beneficiario. Asimismo, señaló que las reformas políticas que parecía que tendían a ampliar la democracia no eran más que medidas gatopardistas para que todo se mantuviese igual. Esto había generado mucho rechazo y advirtió que: “los africanos con conciencia política sienten que no sólo fueron decepcionados sino directamente estafados” (Padmore, George, 1949, p. 160). Aquella frustración estaba generando, a su vez, un importante avance de las luchas antiimperialistas en la región, cuestión que analizó en detalle. Señalaba que:

(...) a pesar de que la mayoría de los africanos son iletrados, su analfabetismo no los impide desarrollar una considerable conciencia racial y nacional (...) Por ello (...) está emergiendo (...) un espíritu de solidaridad panafricana que unifica a los negros de todos lados en contra de la injusticia social y la desigualdad económica, así como en contra de la dominación política y la arrogancia racial de los blancos (Padmore, George, 1949, p. 226).

En esta lucha ya nada podía esperarse de la clase obrera occidental y solo las masas africanas serían los artífices de su propio destino ya que constituían: “el verdadero proletariado del Imperio (...) los cuales realmente no tenían nada que perder más que sus cadenas” (Padmore, George, 1949, p. 217). Aquel protagonismo se hacía evidente con las masivas huelgas que desde 1945 venían sacudiendo el continente y estas masas serían las protagonistas del cambio revolucionario en pos de la emancipación social, la liberación nacional y la integración regional. En su opinión: “El sindicalismo puede reforzar el nacionalismo político y aportar la llave para abrir el futuro de progreso y unidad de África (...) hacia la realización de los Estados Unidos de África” (Padmore, George, 1949, p. 218). Incluso, haciendo gala de su heterodoxia, reivindicó una vez más el rol de la religiosidad africana que podía ser expresión de los anhelos de libertad. Como tantas obras anteriores, esta tuvo un gran impacto y fue inmediatamente censurada por las autoridades coloniales en Uganda, Tanganika, Costa de Oro y Kenia (Bogues, Anthony, 2009).

Un año después Nkrumah volvió a la carga liderando una ofensiva popular pacífica que lo llevó nuevamente a la cárcel. Esta vez, sin embargo, la crisis obligó a los británicos a llamar a elecciones en 1951, de las cuales el CPP salió como amplio triunfador. Tan grande fue el impacto que Nkrumah finalmente fue designado como parte del gobierno y luego como primer ministro (Biney, Ama, 2011; Nkrumah, Kwame, 1962). En aquel contexto Padmore visitó el país por unos meses y al volver se convirtió según C.L.R. James: “en el agente oficial de Nkrumah en Londres, escribió artículos y libros, dio discursos, constantemente informando al mundo acerca de la política de Nkrumah y de los eventos en Ghana” (James, C.L.R., 1984, p. 174).

Como parte de esa campaña publicó en 1953 *The Gold Coast Revolution*, libro en el que abordó la historia de la colonia y el devenir del proceso revolucionario. En su opinión, el origen de aquella gesta radicaba, en parte, en el Congreso de Manchester que había establecido “el socialismo panafricano como doctrina basada en las tácticas ghandianas de no violencia” (Padmore, George, 1953, p. 61) y en la capacidad de Nkrumah de llevar estas ideas a la práctica. Padmore también reivindicó el carácter popular de la revolución señalando que:

(...) de ahora en más son las masas plebeyas, los trabajadores urbanos, artesanos, pequeños comerciantes, las mujeres del mercado, los pescadores, los funcionarios, los jóvenes profesores y las grandes comunidades de campesinos de las áreas rurales quienes son los constructores de la historia de Costa de Oro (Padmore, George, 1953, p. 67).

Resaltó, particularmente el rol de las militantes: “debe darse especial crédito a las mujeres que constituyen la columna vertebral del CPP” (Padmore, George, 1953, p. 23).⁴ Antes las masas obedecían, pero ahora se estaba operando una revolución de las conciencias: “los campesinos iletrados están recuperando su confianza en ellos mismos y reafirmando su dignidad humana luego de 100 años de dominación alienante” (Padmore, George, 1953, p. 139). Padmore también analizó la economía de la colonia denunciando su carácter agrario, monoprodutor de cacao y dependiente del imperialismo británico, señalando que debía ser sustancialmente modificada, a través de nacionalizaciones y la industrialización en aras de alcanzar la independencia económica. En fin, la revolución en Costa de Oro era un proceso emancipatorio muy valioso que mostraba el camino para el resto de África. La revolución en la región debía ser protagonizada por una amplia coalición nacional y popular y debía apuntar a la concreción de la independencia, el socialismo y a la futura unidad continental. El libro generó gran interés, no sólo en la región, sino también en Europa y Estados Unidos, a la vez

⁴ Al analizar la época pre-colonial de Costa de Oro, Padmore señaló que no existía la desigualdad de género y que las mujeres ocupaban un rol político importante. Advirtió que: “las mujeres en general disfrutaban una absoluta igualdad con los varones. Jugaban un papel importante in la vida económica, del país, y generalmente tenía un rol decisivo en los asuntos tribales” (Padmore, George, 1953, p. 23).

que fue censurado por los gobiernos de Tanganika, Kenia y Nyasalandia (Sherwood, Marika, 2009).

Padmore también resultó decisivo en las elecciones y la reforma constitucional de 1954 impulsadas por Nkrumah para consolidar su poder, así como en la realización de la Conferencia de Kumasi de 1953 que reunió a 20 delegados de movimientos nacionalistas de África Occidental en pos de la independencia y la unidad regional (Grilli, Matteo, 2018).

Al avance en Costa de Oro, le siguieron importantes sucesos en el mundo periférico. La Conferencia de Bandung de 1955 resultó crucial y tuvo un fuerte impacto en el pensamiento de Padmore, convenciéndolo de la necesidad de mantener una postura no alineada en el marco de la guerra fría (Padmore, George, 1955). También lo marcó la victoria electoral del Movimiento Nacional del Pueblo de Eric Williams en su Trinidad y Tobago natal, triunfo que a su juicio tendría consecuencias positivas en el devenir del Caribe (Padmore, George, 1956a).

Todo este proceso lo llevó a escribir su obra magna *Panafricanism or Communism?. The coming struggle of Africa* en la cual presentó una historia pionera del panafricanismo desde sus inicios en el siglo XVIII hasta la actualidad. Allí reivindicó a la experiencia del abolicionismo, la conformación de Liberia y recuperó las figuras Edward Wilmot Blyden, Henry Silvester Williams y en especial a W.E.B. Du Bois, a quien celebró como uno de los más grandes exponentes del panafricanismo. Incluso, no sólo matizó sus críticas a Marcus Garvey, sino que lo reconoció como “uno de los más grandes negros desde la emancipación, un visionario que inspiró a su raza en su lucha para superar la degradación de siglos de esclavitud” (Padmore, George, 1956b, p. 104). Asimismo, reconstruyó el devenir de los congresos y agrupaciones panafricanas, destacando los movimientos de los que había participado y reivindicando particularmente el encuentro de Manchester. Como contrapartida, analizó también la política de la izquierda europea con respecto a los pueblos negros y colonizados, atacando duramente al socialismo y a la segunda internacional por ser un: “club de hombres blancos’ (...) en el cual las aspiraciones de los asiáticos y los africanos nunca fueron tenidas seriamente en cuenta, (...) muchos

socialistas europeos veían a las colonias como apéndices necesarios del sistema capitalista occidental” (Padmore, George, 1956b, p. 320).

Lenin, por su parte, había entendido la importancia del imperialismo y la Revolución Rusa había implicado un proceso emancipatorio de enormes consecuencias positivas. Sin embargo, bajo la égida de Stalin la URSS había perdido el rumbo llevando adelante una política paternalista y utilitaria de los africanos, afrodescendientes y los colonizados. Advirtió que:

(...) los negros son muy conscientes del hecho, demostrado por la conducta oportunista y cínica de los comunistas, que el interés de estos últimos en ellos está dictado por las tácticas siempre cambiantes de la política internacional soviética y no por motivos altruistas. Sus intelectuales más políticamente conscientes saben que los trabajadores y campesinos negros oprimidos son vistos por los comunistas como “revolucionarios descartables” en la lucha global del comunismo en contra del capitalismo occidental. Saben que (...) son cortejados primariamente para estar a la saga del proletariado blanco y para aumentar las filas “revolucionarias” en contra de los enemigos imperialistas de la madre patria soviética (Padmore, George, 1956b, pp. 289-290).

Repitió aquí entonces sus viejas acusaciones, pero expresándolas ahora de forma mucho más tajante, desligándose de la mayoría de la izquierda occidental. Su intención, justamente, era mostrar que el panafricanismo era una tradición autónoma de la izquierda europea, que no sólo había surgido a partir de la experiencia y la lucha de los pueblos negros, sino que incluso la antecedió en el tiempo. Esta tradición era entonces el verdadero cauce de los anhelos emancipatorios e igualitarios de los negros y no el socialismo ni el comunismo de cuño eurocéntrico.

Nada de esto implicaba un rechazo total del pensamiento europeo, ni mucho menos del marxismo. Éste, en particular, debía ser retomado, pero en clave heterodoxa y creativa como una herramienta de análisis y no como un dogma. Era cuestión de innovar tal como lo había hecho Lenin para Rusia, Mao Tse-Tung para China y el Mariscal Tito para Yugoslavia (Padmore, George, 1956b). El marxismo sólo podía servir si era

apropiado desde la experiencia y el pensamiento de los pueblos negros y colonizados y era sometido a una fuerte crítica haciéndole perder sus aristas eurocéntricas y coloniales. Señalaba:

El panafricanismo reconoce que hay mucho de cierto en la interpretación marxista de la historia, dado que aporta una explicación racional para muchas cuestiones que de otra forma serían ininteligibles. Pero sin embargo se niega a aceptar la soberbia pretensión del comunismo doctrinario de tener la solución para todos los complejos problemas raciales, tribales y socioeconómicos de África (Padmore, George, 1956b, p. 19).

Veía entonces al panafricanismo como un movimiento autónomo que políticamente:

(...) buscaba establecer el gobierno de africanos para africanos, con respeto a las minorías raciales que decidan vivir en África en una base de igualdad con la mayoría negra. Social y económicamente (...) suscribe los objetivos (...) del socialismo democrático, con control estatal de los medios básicos de la producción y distribución. Defiende la libertad del individuo dentro de la ley y suscribe la declaración de los derechos del hombre (Padmore, George, 1956b, p. 21).

A su juicio, la clave para el desarrollo de África era la independencia y unidad del continente. La independencia de un país solo no alcanzaba. Y la independencia sin unidad de la región tampoco. Por ello abogaba por los Estados Unidos de África (Padmore, George, 1956b). Ahora bien, todo eso era imposible sin una alianza con los pueblos colonizados de Asia. Por lo tanto, planteaba que:

Reconociendo la unicidad de la lucha del mundo de color por la libertad de la dominación extranjera, el panafricanismo promueve la creación de un frente afroasiático en contra de la arrogancia racial que ha alcanzado su apogeo con la filosofía del *Herrenvolk* del Apartheid (Padmore, George, 1956b, p. 18).

Asimismo, el panafricanismo se inspiraba en las luchas de aquellos países y reivindicaba la filosofía de la no violencia de Gandhi. Por último, abogaba por la neutralidad en la guerra fría rechazando tanto “el sistema

capitalista monopólico desenfrenado del Oeste” así como “el totalitarismo político y cultural del Este” (Padmore, George, 1956b, p. 18).

Ciertamente muchas de estas ideas ya estaban *in nuce* en el Padmore de los 30 pero ahora encontraban su aguda radicalización con la teorización de un panafricanismo autónomo y rupturista con la izquierda europea. Dicha obra resultó entonces la culminación de su trayectoria política y su testamento ideológico para los pueblos africanos que comenzaban a levantarse definitivamente. Su impacto fue muy grande y constituye uno de los principales clásicos de la tradición radical negra, lamentablemente poco leído en la actualidad. Como sus obras anteriores, esta también recibió la censura de las autoridades coloniales, pero Padmore sabía que su voz era imposible de acallar. En una carta a Du Bois le decía: “¡Pensamientos peligrosos! Siempre he sido censurado en África, no me preocupa. Los africanos lo introducirán de manera clandestina, como siempre. Estos blancos son unos tontos” (Padmore, George, 1957).

Sólo un año después, el 6 de marzo de 1957, Costa de Oro logró su independencia y de entre las cenizas nació Ghana. A la ceremonia acudieron grandes figuras del Atlántico Negro y entre ellas se destacó Padmore, quien fue definido por el sociólogo afronorteamericano como: “el héroe silencioso de Ghana y una figura venerada (...) en toda el África negra.” (Smythe, Hugh, 1957, p. 214). En su discurso, emocionado, Nkrumah celebró el enorme triunfo, pero advirtió que “la independencia de Ghana no tiene sentido si no está vinculada con la total liberación de África” (Konadu, Campbell, 2016, p. 301). La expansión de la descolonización resultaba una tarea urgente y nadie mejor que Padmore para llevarla adelante. Por ello, Nkrumah lo nombró Asesor de Asuntos Africanos y el trinitense dejó su base de operaciones en Londres para radicarse en Ghana. Allí contó con la compañía de su viejo amigo, Ras Makonnen, quien junto a James Markham y otros cinco funcionarios lo secundaron en la crucial tarea de convertir a Ghana en el bastión del panafricanismo (Grilli, Matteo, 2018; Sherwood, Marika, 2009). Tal como señala C.L.R. James, el círculo se cerraba a la perfección: “Una vez más, (...) tenía una oficina con recursos adecuados, haciendo lo que había hecho en el

Kremlin y en su pequeño departamento de Londres” (James, C.L.R., s.f., p. 61).

El trinitense se entregó con alma y vida a su nuevo rol, pero incluso tuvo tiempo para participar en la formación de la Asociación Nacional de Organizaciones de Estudiantes Socialistas (NASSO, por sus siglas en inglés), agrupación a la que Nkrumah apostaba como vanguardia en la construcción del socialismo (Makonnen, Ras, 1973). A tal fin comenzó a escribir un nuevo libro, *A Pan African Guide to Socialism* que lamentablemente quedó inconcluso. Allí volvió a subrayar la importancia del colonialismo y de la gesta anticolonial señalando que esta “puede calificarse como una manifestación de la lucha de clases en su forma más aguda, ya que las masas coloniales son “los oprimidos de los oprimidos” (Padmore, George, 1967, p. 339). En su opinión, Marx había comprendido lo terrible del colonialismo, pero no le había otorgado la centralidad que le correspondía. Además, había subestimado el rol de los pueblos colonizados en la lucha anticapitalista postulando a la clase obrera occidental como la vanguardia de los trabajadores del mundo. Los líderes de la Revolución Rusa inicialmente habían seguido esas ideas apostando a la insurrección proletaria en Europa occidental, pero ante el fracaso de esta tuvieron que buscar ayuda en los pueblos de Asia y África dándose de esa manera “una violenta desviación de la estrategia marxista ortodoxa” ya que “ni por un momento Marx había concebido que los pueblos coloniales de (...) de Asia y África serían más revolucionarios que los trabajadores blancos de Europa” (Padmore, George, 1967, pp. 340-341).

Indudablemente los africanos y afrodescendientes tenían mucho que aprender de Marx y de la historia soviética, pero con lucidez advertía: “a nosotros los africanos nos toca someter el marxismo a nuestro propio examen crítico y ver que lo que hay en él que puede aplicarse útilmente a las circunstancias que hemos de hacer frente en África (...) y en Ghana” (Padmore, George, 1967, p. 342). Impugnando fuertemente el marxismo mimético y eurocéntrico planteaba que lo peor que se podía hacer “es convertir las enseñanzas de los maestros en dogmas” y no entenderlas como un “instrumento intelectual para comprender la evolución de la sociedad humana y una guía para señalar el desarrollo social futuro”

(Padmore, George, 1967, p. 343). Había que seguir los pasos de figuras como Mao Tse-Tung que habían denunciado el dogmatismo y que habían recreado y traducido el marxismo al mundo oriental. En fin, había que hacer lo que Padmore venía realizando con su obra desde hacía décadas.

A partir de estas ideas el trinitense planteó que la revolución en África era peculiar y tenía tres dimensiones. Decía: “Hay en primer lugar, la lucha por la independencia. En segundo hay una revolución social (...) y en tercer lugar, los africanos buscan alguna forma de unidad regional como precursora de los Estados Unidos de África” (Padmore, George, 1967, p. 345). Esto, sin embargo, no implicaba suscribir a la teoría etapista expresada por el marxismo ortodoxo, ni mucho pensar que en África debía darse una revolución liderada por las burguesías nacionales que llevase a un período capitalista. Para él tal clase no existía en África y el proceso revolucionario debía ser protagonizado por una amplia y heterogénea coalición de sectores populares. El socialismo, además, podía comenzar a desarrollarse desde el momento mismo de la independencia.

Aunque se podía tomar en cuenta modelos foráneos, la construcción del socialismo en África debía partir de la propia realidad y tener sus propias características. Además de ser democrático, debía impulsar la justicia y la igualdad socioeconómica y racial, así como un gran proceso de descolonización cultural (Padmore, George, 1967). Felizmente, en Ghana ya se había establecido un sistema democrático y había condiciones muy favorables para avanzar hacia el socialismo sin partir desde cero. Afirmaba: “Nuestro punto de arranque (...) debe ser la tierra con su propiedad y producción comunal, así como su (...) autoayuda cooperativa. Esta es la piedra angular sobre la que debe construirse el nuevo modelo socialista en Ghana” (Padmore, George, 1967, p. 349). Y agregaba: “Es necesario que la aldea sea el punto focal de la comunidad agrícola circundante y proporcione los servicios sociales y culturales” (Padmore, George, 1967, p. 351). Propuesta que tenía cierta similitud con la de los populistas rusos, con la de José Carlos Mariátegui en el Perú y que luego será retomada, con ciertas diferencias, por diversos líderes de africanos como Julius Nyerere de Tanzania. Partiendo desde la agricultura la idea

era avanzar hacia la industrialización, gracias al impulso del estado y la organización de los trabajadores y campesinos. Esto no implicaba un estatismo total, sino un sistema en el cual los resortes fundamentales de la economía estarían bajo control estatal, a la vez que habría formas de economía mixta, privada y cooperativa.

Padmore advertía que la independencia política no significaba nada sin la soberanía económica y que esa era principal batalla que se pelearía durante los años subsiguientes. Decía: “los colonialistas concentran sus esfuerzos en la contrarrevolución con el intento de restablecer su dominio absoluto sobre nosotros por medios económicos” (Padmore, George, 1967, p. 357). Reconocía que esta sería aún más complicada porque “se reñirá de forma más sutil y encubierta” ya que si antes el clivaje era claramente entre colonizados y colonizadores “ahora hay muchos africanos que están dispuestos a asistirlos en mantenerlos económicamente esclavizados mientras se lleven algunas migajas del capitalismo foráneo.

Los capitalistas negros son nuestros enemigos tanto como los blancos” (Padmore, George, 1967, p. 237). Advertía proféticamente acerca del gran peligro del neocolonialismo económico, tema que obsesionó a Frantz Fanon (1961) y a Kwame Nkrumah (1966) y que resultó ser unos los principales dramas que sufrieron los nacientes estados africanos a partir de la década del 1960.

Padmore creía entonces que con la revolución debía construirse una sociedad nueva que retomase tanto elementos ancestrales como modernos, pero que trascendiera el proyecto eurocéntrico colonial y neocolonial. Según C.L.R. James: “Hablaban irónicamente de aquellos políticos nacionalistas que estaban satisfechos con una bandera y un himno nacional (...). Para él la independencia africana no significaba una mera repetición de la experiencia europea” (James, C.L.R., s.f., p. 52).

Todas estas ideas tuvieron un gran impacto en el devenir del socialismo en la región. Como dicen Friedland y Rosberg Jr.: “Padmore es extraordinariamente importante porque probablemente contribuyó más que ninguna otra figura (...) a trazar la forma del socialismo africano. (...) Ejerció

enorme influencia en Ghana y probablemente moldeó el pensamiento de otros socialistas africanos” (Friedland, William y Rosberg, Carl, 1967, p. 29).

Además de destacarse como teórico del panafricanismo y el socialismo africano, Padmore acompañó la pluma con la acción, buscando llevar dichas ideas a la práctica. En este sentido, tempranamente organizó la delegación de Ghana que asistió a la I Conferencia de la Solidaridad de los Pueblos Afroasiáticos que se realizó en El Cairo a fines de 1957.

Viéndose como heredera de Bandung, esta promovió declaraciones en contra del racismo y el colonialismo, así como expresó su apoyo a la lucha del Frente de Liberación Nacional (FLN) de Argelia (Sherwood, Marika, 2009; Prashad, Vijay, 2012). Poco después realizó una gira que incluyó a Israel y a todos los países libres de África para convocarlos a un futuro conclave en Ghana (Adom, Humphrey, 1991; Hooker, James, 1967). Bajo el nombre de I Conferencia de Estados Independientes de África esta finalmente se concretó del 15 al 22 en Accra, contando con todos los referidos países y una delegación extraoficial del FLN. Allí Nkrumah expresó su proyecto panafricano y se promulgaron importantes declaraciones antirracistas y anticoloniales y en apoyo de la causa argelina (Dei-Anang, Michael, 1975; Legum, Colin, 1965). Concluido el conclave, Padmore volvió a la marcha realizando una nueva gira por dichos países, pero esta vez acompañando a Nkrumah, quien estrechó lazos con sus colegas (Adom, Humphrey, 1991).

En noviembre de aquel año Padmore jugó un rol central en otro evento importante, la unión entre Ghana y Guinea. Dicho país, liderado por Sekou Touré, había sido el único en votar por el “No” en el referéndum propuesto por De Gaulle ganando así su independencia. Los franceses abandonaron de inmediato a su excolonia dejándola en bancarrota y Nkrumah, aconsejado por Padmore salió al rescate con un importante empréstito y con una propuesta de unidad entre ambos países que se firmó de inmediato (Thompson, Scott, 1969). Según el sociólogo afro estadounidense St. Clair Drake éste fue un acontecimiento importante, no sólo por la novedad de la unidad, sino también porque era la primera

vez que se estableció este puente en África, una colonia francesa y otra británica ahora pasaban a cooperar juntas (Shepperson, George & Drake, St. Clair, 1986-1987).

Al mes siguiente, del 5 al 13 de diciembre, se realizó la AAPC, un viejo sueño de Padmore que ahora finalmente se concretaba. El trinitense fue el principal articulador e ideólogo del encuentro que congregó a más de 300 participantes, de los cuales 167 eran delegados de 62 partidos y movimientos nacionales y populares de 28 países africanos, así como enviados de 60 organizaciones amigas y 80 observadores de todo el mundo (Grilli, Matteo, 2018). El mismo implicó el definitivo regreso del panafricanismo a África, luego de una larga historia de congresos panafricanos realizados fuera de la región. Este además se destacó por ser masivo y representativo como ningún otro, contando con la presencia de figuras de la talla de Holden Roberto, Frantz Fanon, Tom Mboya, Julius Nyerere y Patrice Lumumba, entre otras (Adi, Hakim, 2018). Vinieron delegaciones de la diáspora y a pesar de que Du Bois no pudo estar presente, lo reemplazó su compañera y activista Shirley Graham Du Bois.

La prensa global reconoció la importancia del evento y el izquierdista *New Age* de Sudáfrica señaló:

(...) este es un momento histórico debido a que nunca una conferencia de este tamaño y complejidad se realizó en territorio africano. Para algunos como George Padmore, (...), es la realización de un sueño soñado hace mucho tiempo junto con un grupo de estudiantes africanos, entre los cuales se encontraba el joven Kwame Nkrumah y joven Jomo Kenyatta (25 de diciembre de 1958).

Nkrumah emocionado inauguró el encuentro, afirmando: “Esta es la década de la independencia africana. (...) Hoy la independencia, mañana los Estados Unidos de África” (*New Age*, 25 de diciembre de 1958). A ello le siguieron intensas sesiones de trabajo que terminaron en fuerte declaraciones en contra del colonialismo y el imperialismo económico, el racismo, la hiper explotación laboral, el apartheid en Sudáfrica, la conformación de la Federación Central Africana por parte de los británicos, así como la pretensión de Portugal de que sus colonias fueran parte

integral de aquel país. También se pidió la libertad de los presos políticos y en particular la de Jomo Kenyatta, así como se hizo un fuerte llamado a la cooperación e integración regional. A pesar las coincidencias generales, la cuestión de los métodos de lucha generó acalorados debates a partir de la intervención de Frantz Fanon, representante del FLN, quien expresó una fuerte reivindicación de la vía revolucionaria armada. Esto obligó a llegar a una conciliación planteando que en principio se promovían los métodos pacíficos, pero se defendería la violencia de ser necesario. Finalmente se creó el secretariado permanente de la AAPC, con sede en Accra, que tenía por objetivo volver a convocar a nuevas conferencias e impulsar la realización efectiva de las referidas declaraciones (Legum, Colin, 1965).

El encuentro fue un rotundo éxito y todos reconocieron a Padmore como el hombre que lo había hecho posible. No sólo implicó un importante espacio de socialización de ideas y experiencias, sino también un catalizador que ayudó a promover la lucha anticolonial en la regional y a radicalizar a muchos líderes como Lumumba. Esta, asimismo, significó el comienzo de una etapa aún más revolucionaria de la oficina de Padmore quien pretendió redoblar sus esfuerzos en pos de sus objetivos (Grilli, Matteo, 2018; Thompson, Scott, 1969).

El año 1959 encontró al trinitense nuevamente de gira visitando primero Israel y luego Nigeria junto a Nkrumah (James, Leslie, 2015). De regreso a Accra y durante los meses subsiguientes impulsó nuevas medidas para expandir el panafricanismo a través de la cultura, fundando la Radio Ghana y la editorial Guinea Press, así como con el otorgamiento de becas a estudiantes africanos, y mediante el apoyo político y económico a diversos movimientos revolucionarios de la región (Grilli, Matteo, 2018; Makonnen, Ras, 1973). En abril viajó a Conarky para participar de la primera sesión de la comisión directiva de la AAPC y para acompañar a Nkrumah en la firma junto con Touré, de la “Declaración de Conarky” que vino a establecer la Unión de Estados Independientes de África, organización que tenía por objetivo aunar a todos los países del continente una vez que alcanzasen su liberación (Adom, Humphrey, 1991; Legum, Colin, 1965).

Durante los meses subsiguientes Padmore y Nkrumah intensificaron sus esfuerzos buscando ampliar la influencia del panafricanismo y encontraron un tímido eco proveniente desde Liberia. William Tubman, de ideología moderada y pro-occidental, parecía estar dispuesto a acercar posiciones y convocó a Nkrumah y Touré a una conferencia en el pequeño pueblo de Sanniquellie. Padmore por supuesto los acompañó, pero las ilusiones iniciales terminaron en la nada. Tubman se mostró reacio a comprometerse a un proyecto de unidad fuerte tal como venía planteando el gobierno de Ghana y les impuso a sus pares el reconocimiento de las fronteras heredadas del colonialismo, así como una declaración muy tibia en favor de una futura y laxa comunidad de naciones africanas (Thompson, Scott, 1969). Para peor todos los presentes se enfermaron con disentería y Padmore, que arrastraba problemas de salud, se vio fuertemente afectado. Buscando sanarse viajó a Inglaterra donde a pesar de ser hospitalizado murió el 23 de septiembre de 1959 (Sherwood, Marika, 2009). Allí se realizó un homenaje al que asistieron 200 personas y luego sus cenizas fueron enviadas a Accra donde se llevó a cabo un gran funeral de estado digno de su trascendencia al que asistió una multitud emocionada que lo despidió con todos los honores (James, C.L.R., 2010).

Conclusiones

A pesar de que Padmore fue una figura destacada ya desde su etapa comunista, fue en su último período donde logró tener más influencia y consagrarse como uno de los máximos exponentes del panafricanismo. Durante esta etapa no sólo tuvo un decidido impacto a través de sus textos, sino que jugó un rol político fundamental en el devenir del proceso de descolonización de África. En 1945, además de organizar dos conferencias afroasiáticas, fue el principal articulador del V Congreso Panafricano y se convirtió en el maestro de Nkrumah. A partir de ese momento su papel en la revolución de Costa de Oro fue tan crucial que Biney lo definió como: “el principal estratega y el ingeniero ideológico que guió a Nkrumah y al CPP en temas tanto políticos como socioeconómicos” (Biney, Ama, 2011, p. 53). Una vez alcanzada la independencia, su peso se acrecentó como Asesor de Asuntos Africanos, impulsando, junto

con su discípulo, la política panafricanista del naciente estado logrando éxitos como la I Conferencia de Estados Independientes Africanos, la Conferencia de los Pueblos Africanos y la Unión de Estados Independientes Africanos. Consiguió de esta manera, al final de su vida llevar a la práctica muchas de sus propuestas y sobre todo difundir ampliamente el panafricanismo, siendo reconocido al momento de su muerte como el “Padre de la Emancipación Africana” (James, C.L.R., 2010, p. 303).

Ahora bien, al abordar el último período de Padmore algunos intérpretes como James (2015) y Oliveira de Mattos (2018) han planteado (con mayor intensidad el segundo que la primera) que a partir de la década del 40 éste se moderó, pasando de un proyecto revolucionario violento y popular, a uno basado en la resistencia pacífica de Gandhi y en la negociación con las potencias occidentales como forma de alcanzar la independencia. Aunque ciertamente uno puede advertir parcialmente estos cambios considero que no deberían exagerarse. En primer lugar, porque siguió insistiendo en la idea de la revolución, en la inexistencia de una burguesía nacional que liderase ese proceso y en la centralidad de la movilización popular. En segundo lugar, debido a que no hay un claro corte entre un Padmore en favor de la violencia y uno en contra de ella. Antes de los 40 la violencia no ocupaba un lugar fundamental en su propuesta política y cuando asumió la filosofía de Gandhi fue más por una cuestión táctica que por otro motivo (Shepperson, George & Drake, St. Clair, 1986-1987). Y, en tercer lugar, debido a que como asesor de Nkrumah promovió posiciones muy revolucionarias apoyando movimientos anticoloniales africanos no sólo pacíficos sino también violentos (Grilli, Matteo, 2018). En este sentido, la idea de una moderación en Padmore podría matizarse y advertirse que fue más un cambio táctico marcado por el contexto de la guerra y la posguerra y que no hizo mella en su radicalidad.

Dicho período, asimismo fue una etapa de gran creatividad intelectual. Un período en el cual Padmore llevó hasta sus últimas consecuencias su heterodoxia y su originalidad primigenia. Si toda su trayectoria puede ser vista como un complejo intento de síntesis entre panafricanismo y

marxismo, este último momento se caracterizó por la primacía del primer término por sobre el segundo (Oliveira de Mattos, Pablo, 2018).

Algunos intérpretes como Jessica Manry y en especial Armando Entralgo y Paul Trehwela han visto este recorrido como una decadencia en el pensamiento de Padmore. Entralgo con dureza afirma que el trinitense al romper con la Tercera Internacional le inyectó al panafricanismo lo que primero “paso por antiestalinismo, luego (...) por antisovietismo y finalmente (...) un virulento y dañino anticomunismo” (Entralgo, Armando, 1979, p. 85). Más importante aún señala que: “el modelo del llamado socialismo africano que tanto predicó Padmore no sería simplemente premarxista, en su formulación sino confusamente anticomunista en teoría y práctica” (Entralgo, Armando, 1979, p. 85). Trehwela es todavía más duro en sus apreciaciones. Analizando el libro *Panafricanism or Communism?*, plantea que en él “no hay ni la menor presencia del método de Marx” (Trehwela, Paul, 1988, p. 44) y que para Padmore el “marxismo representaba (...) un camino totalmente muerto” (Trehwela, Paul, 1988, p. 44). En su opinión, el trinitense luego del quiebre con la Tercera Internacional había devenido en un nacionalista que consideraba que los pueblos coloniales debían emanciparse por su cuenta infravalorando el lugar del proletariado en el proceso revolucionario tanto colonial como global. Pero lo más fuerte es que lejos de verlo como el padre de la emancipación africana lo acusa de promover la “dominación indirecta de las colonias mediante el capital metropolitano” y de postular un programa político “mediante el cual el proletariado continuaría apresado por la débil burguesía de las colonias, actuando como un agente del capital imperialista” (Trehwela, Paul, 1988, p. 55).

Muy lejos de estas interpretaciones considero que la obra de Padmore, en vez de decaer con el correr de los años se volvió cada vez más pujante, más original y crítica de la hegemonía intelectual occidental. Convencido de que aquellas ideas no servían para comprender la particularidad de África y el mundo colonial, el trinitense buscó romper con la tutela eurocéntrica, insistiendo en la originalidad que debía asumir el panafricanismo y el pensamiento anticolonial. Señaló:

(...) los pueblos coloniales resienten la actitud de los europeos, tanto comunistas como anticomunistas según la cual ellos solos poseen el conocimiento (...) para guiar el avance de los pueblos dependientes. Los africanos creen que son capaces (...) de desarrollar una filosofía (...) adecuada para su circunstancias y necesidades (Padmore, George, 1956, p. 17).

En fin, el panafricanismo y el anticolonialismo debían asentarse sobre sus propias bases intelectuales e históricas y cortar amarras con su dependencia de la izquierda occidental. Esto no implicaba de ninguna manera tirar al marxismo al basurero de la historia. Padmore no renunció a su marxismo de la juventud, ni cayó en algo así como un momento “pre marxista”, lo que hizo fue someterlo a una crítica aún más fuerte buscando limarle sus aristas eurocéntricas y trascenderlo creativamente teorizando a partir de la experiencia y la lucha de los pueblos negros. Como han señalado Montañez (2020) y Almanza (2020) Padmore fue de los principales exponentes de lo que Robinson (2000) ha llamado la tradicional radical negra. O, dicho de otra manera, al apropiarse y descolonizar el marxismo, asumió lo que en términos de Bogues (2003, 2009) sería una postura herética y en los de Henry (2000) una actitud calibánica. Asimismo, siguiendo a Devés Valdés (2017, p. 721) también podríamos definir a Padmore como uno de los principales referentes del pensamiento periférico. El trinitense siempre pensó desde el Sur Global, en una clave internacionalista y anticolonial (Worrel, Rodney, 2020, p. 184).

Como nos recuerda C.L.R. James “George (...) no era un especialista en África en el sentido que se preocupaba sólo de los asuntos coloniales africanos. Leía y estudiada toda la política de China, India, Rusia, Guatemala, todo” (James, C.L.R., s.f., p. 29). No sólo se interesó por esas múltiples realidades, sino que buscó sistemáticamente aunar esas luchas anticoloniales, especialmente las caribeñas, las africanas con las asiáticas, jugando un rol importante en ese sentido. Asimismo, dialogó y estuvo influido por autores de Asia como Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh, Nehru, Gandhi, entre otros. En fin, Padmore fue un pensador crítico cuya herejía no sólo se intensificó con el correr de los años, sino que también se volvió más productiva e influyente, porque justamente comprendió que

para teorizar y actuar eran necesario partir de la experiencia y el pensamiento de los pueblos africanos, afrodescendientes y colonizados. De allí su grandeza y la importancia de su legado.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos, Diarios y Revistas

Labor Action

Politics

Socialist Appeal

Tampa Bay times

The Manchester Guardian

The Crisis

The Pittsburgh Courier

The Gazette

The New Age

West African Pilot

W.E.B Du Bois Papers. W.E. B Du Bois Library.
University of Massachusetts- Amherst.

Libros y Artículos

Adi, Hakim & Sherwood, Marika. (2003).
Pan-African History: Political Figures from

Africa and the Diaspora since 1787. London:
Routledge.

Adi, Hakim. (2008). Pan-Africanism and
communism: the Comintern, the 'Negro
Question' and the First International Con-
ference of Negro Workers, Hamburg 1930.
*African and Black Diaspora An Internatio-
nal Journal*, Vol. 1, Num. 2, pp. 237-254.

Adi, Hakim. (2009). "George Padmore and
the 1945 Manchester Pan-African Con-
gress". In: Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert.
(Comps). (2009). *George Padmore: Pan- Afri-
can Revolutionary*. Kingston: Ian Randle
Publishers.

Adi, Hakim. (2018). *Pan-Africanism: A His-
tory*. London: Bloomsbury Academic.

Adi, Hakim. (2019). *Panafricanismo y Co-
munismo. La Internacional Comunista,
África y la diáspora (1919-1939)*. La Habana:
Editorial de Ciencias Sociales.

Adom, Humphrey. (1991). *The role of Ghana
in African Liberation and Unity*. [Doctoral
Thesis]. Philadelphia: Temple University.

- Almanza, Roberto. (2020). Panafricanismo afrocaribeño en George Padmore y C.L.R. James: insumos para ampliar la genealogía de la teoría descolonial. *Tabula Rasa*, Núm. 35, pp. 59-87.
- Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert (Eds.) (2009). *George Padmore: Pan- African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Biney, Ama. (2011). *The Political and Social Thought of Kwame Nkrumah*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Bogues, Anthony. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical political intellectuals*. New York: Routledge.
- Bogues, Anthony. (2009). "C.L.R. James and George Padmore: The Ties that bind, Black Radicalism and Political Friendship". In: Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert (Eds.) (2009). *George Padmore: Pan- African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Dalleo, Raphael (2016). *American Imperialism's Undead: The Occupation of Haiti and the Rise of Caribbean Anticolonialism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Dei-Anang, Michael. (1975). *The administration of Ghana's Foreign Relations: 1957-1966. A personal memoir*. London: Atholone Press.
- Devés Valdés, Eduardo. (2011). *El pensamiento africano subsahariano*. Buenos Aires: Biblos.
- Devés Valdés, Eduardo. (2017). *El pensamiento periférico: una tesis interpretativa global*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Entralgo, Armando. (1979). *África Política*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Entralgo, Armando. (1989). *Panafricanismo y unidad africana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Friedland, William y Rosberg, Carl. (Eds.) (1967). *África Socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grilli, Matteo. (2018). *Nkrumaism and African Nationalism: Ghana's Pan-African Foreign Policy in the Age of Decolonization*. London: Palgrave Macmillan.
- Grosfoguel, Ramón. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, Núm. 28, pp. 11-22.
- Grosfoguel, Ramón. (2020). Pensamiento descolonial afro-caribeño: una breve introducción. *Tabula Rasa*, Núm. 35, pp. 11-33.
- Hayes, Brent. (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, translation, and the rise of black internationalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hooker, James. (1967). *Black Revolutionary: George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism*. New York: Praeger Publishers.

- Huijsmans, Matthew Max Anthony. (2021). *George Padmore, Jawaharlal Nehru, and Metropolitan Perceptions of Nazism/Fascism and Colonialism/Imperialism in the 1930's-40's*. [Master's Thesis]. Victoria: University of Victoria.
- James, C.L.R. (1984). *At the Rendezvous of Victory: Selected Writings*. London: Allison & Busby.
- James, C.L.R. (2010). *Los Jacobinos Negros*. La Habana: Casa de las Américas.
- James, C.L.R. (s.f.). *Notes on the Life of George Padmore*. Recovered from <http://ftp.columbia.edu/itc/english/edwards/Notes%20on%20the%20Life.pdf>
- James, Leslie. (2015). *George Padmore and Decolonization from Below: Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*. London: Palgrave Macmillan.
- Jin, Berber. (2020). George Padmore's African Revolution: Reviving Marxist-Leninism in the Pan-African Tradition. *Herodotus*. Stanford University Department of History, Vol. 30, pp. 59-82.
- Kondau, Kwasi & Campbell, Clifford (Eds.). (2016). *The Ghana Reader: history, culture, politics*. Durham: Duke University Press.
- Laó-Montes, Agustín. (2020). *Contrapuntos diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado De Colombia.
- Legum, Colin. (1965). *Pan-Africanism: A short political guide*. New York: Praeger.
- Makalani, Minkah. (2011). *In the Cause of freedom. Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Makonnen, Ras. (1973). *Panafricanism from within*. London: Oxford University Press.
- Manry, Jessica. (2019). Reading Backward with "The Forgotten Man of History": George Padmore's Revolutionary Theory of Class and Race. *Meditations*, Vol. 32, Num. 2, pp. 41-70.
- Montañez, Daniel. (2017). George Padmore: internacionalismo obrero y antiimperialismo negro. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*; Vol. 11, Num. 3, pp. 75-96.
- Montañez, Daniel. (2020). *Marxismo Negro: pensamiento descolonizador del Caribe Anglófono*. México: Akal.
- Mukherji, Ani, (2011). *The Anticolonial Imagination: The Exilic Productions of American Anticolonialism in Interwar Moscow, 1919-1939*. [Doctoral Thesis]. Providence: Brown University.
- Nkrumah, Kwame. (1962). *Nkrumah: Un líder y un pueblo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Nkrumah, Kwame. (1966). *Neo-colonialismo última etapa del imperialismo*. México D.F: Siglo XXI.

- Olisanwuche, Peter. (1994). *Pan-Africanism: The Idea and the movement*. Washington D.C.: Howard University Press.
- Oliveira de Mattos, Pablo. (2018). *The Silent Hero: George Padmore, Diáspora e Pan-Africanismo*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Padmore, George & Cunard, Nancy. [1942] (1945). *The White Man's Duty*. Manchester: PanAf Service.
- Padmore, George & Pizer, Dorothy. (1946). *How Russia transformed Her Colonial Empire: A Challenge to the imperialist powers*. London: Dennis Dobson.
- Padmore, George. (1931). *The life and struggles of Negro Toilers*. London: Red International Labour Unions.
- Padmore, George. (1941). "British Imperialists Treat the Negro Masses Like Nazis Treat the Jews", *Labor Action*, Vol. 42, Num. 5, p. 4.
- Padmore, George. (1949). *Africa Britain's Third Empire*. London: Dennis Dobson.
- Padmore, George. (1956a). "Significance of the PNM Victory in Trinidad", *The Crisis*, Vol. 63, Núm. 9.
- Padmore, George. (1956b). *Panafricanism or Comunist?: The coming struggle for Africa*. New York: Roy Publishers.
- Padmore, George. (1957). "Carta de George Padmore a W.E.B Du Bois, 1 de febrero de 1957", *W.E.B Du Bois Papers*. Massachusetts: UMASS Amherst.
- Padmore, George. (1967). "Guía del socialismo panafricano". En: Friedland, William y Rosberg, Carl. (Eds.) (1967). *África Socialista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Padmore, George. (Comp). (1945). *The Voice of Coloured Labour; Speeches and Reports of Colonial Delegates to the World Trade Union Conference*. Manchester: PANAF Service Ltd.
- Padmore, George. (Comp). (1947). *Colonial and Coloured Unity: A Programme of Action. History of the Pan-African Congress*. London: The Hammersmith Bookshop.
- Padmore, George. [1936] (1969). *How Britain Rules Africa*. New York: Negro Universities Press.
- Padmore, George. [1937] (2004). *Africa and World Peace*. London: Routledge.
- Padmore, George; Kenyatta, Jomo; Jones, Chris & Daniels, Wal. (1940). "Black Colonials Call on British Masses to Revolt", *Socialist Appeal*, Vol. 23, Num. 4, p. 4.
- Polsgrove, Carol. (2009a). *Ending British Rule in Africa: Writers in a common cause*. Manchester: Manchester University Press.
- Polsgrove, Carol. (2009b). "George Padmore's use of Periodicals to build a

- movement". In: Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert (Eds.) (2009). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Quest, Matthew. (2009). "George Padmore's and C.L.R. James' International African Opinion" *George Padmore and Kwame Nkrumah: A tentative outline of their relationship*. In: Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert (Eds.) (2009). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Sherwood, Marika. (2017/2018). The All Colonial Peoples Conferences in Britain, 1945. *Leeds African Studies Bulletin*, Num. 79.
- Smythe, Hugh. (1957). "Ghana's Silent Hero", *The Crisis*, Num. 4, Vol. 64, p. 214.
- Srivastava, Neelam. (2012). "The travels of the organic intellectual: the black colonized intellectual in George Padmore and Frantz Fanon". In: Srivastava, Neelam & Bhattacharya, Baidik. (2012). *The Postcolonial Gramsci*. London: Routledge.
- Srivastava, Neelam. (2018). *Italian Colonialism and Resistance to Empire, 1930-1970*, London: Palgrave Macmillan.
- Teelucksinh, Jerome. (2016). *Ideology, Politics and Radicalism of the Afro-Caribbean*. London: Palgrave Macmillan.
- Thompson, Scott W. (1969). *Ghana's Foreign Policy 1957-1966: Diplomacy, Ideology and the New State*. New Jersey: Princeton University Press.
- Trehwela, Paul. (1988). George Padmore: A critique. Pan Africanism or Marxism?. *Searchlight South Africa*, Num. 1, pp. 42-63.
- Weiss, Holger. (2013). *Framing a Radical African Atlantic: African American Agency, West African Intellectuals and the International Trade Union Committee of Negro Workers*. Leiden: Brill.
- Weiss, Holger. (2019). Framing Black Communist Labour Union Activism in the Atlantic World: James W. Ford and the Establishment of the International Trade Union Committee of Negro Workers, 1928-1931. *International Review of Social History*, Vol. 64, Num. 2, pp. 249-278.
- Williams, Theo. (2018). George Padmore and the Soviet Model of the British Commonwealth. *Modern Intellectual History*, Vol. 16, Num. 2, pp. 531-559.
- Worrell, Rodney. (2020). "Pan-Africanist Par Excellence". In: Baptiste, Fitzroy & Lewis, Rupert (Eds.) (2009). *George Padmore: Pan-African Revolutionary*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Worrell, Rodney. (2020). *George Padmore's Black Internationalism*. Kingston: The University of West Indies Press.

Angela Davis

El trabajo femenino y la construcción de la mujer negra como sujeto político

Rebeca Mariana Gaytán Zamudio*

Angela Davis es quizá una de las figuras más importantes del siglo XX para las luchas en contra del racismo y el movimiento feminista. Su imagen ha recorrido el mundo entero, al punto de integrarse al imaginario popular de los años 60 y 70, pues es la imagen de la mujer afroamericana, orgullosa de sus raíces y dispuesta a pelar por sus derechos civiles, la que circuló en los carteles de “Se busca” del FBI y los afiches posteriores que exigían su liberación. Fuimos testigos de su reclamo contra la violencia que se continúa ejerciendo hacia la población afrodescendiente en el sur de los Estados Unidos ante las cámaras, y la vimos en las fotografías, hablando en mítines, y otras más al lado de figuras emblemáticas del combate en contra del imperialismo como Fidel Castro, así como de personalidades mediáticas que criticaron el racismo americano como Muhammad Ali. La obra de Davis por momentos se mezcla con su

* Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución. Invitada por el Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo para colaborar en este número.

imagen pública, lo cual no es una cuestión menor, pues ello se debe al impacto de su activismo político en momentos donde la lucha antisistémica gozó de gran fuerza. De manera que para entender la radicalidad de la obra de Davis se tiene que observar su activismo militante y su fuerza crítica en el espacio público.

Dicho lo anterior, para lograr nuestro cometido, el texto se divide en tres partes. La primera se encarga de mostrar que el exigente trabajo femenino hizo posible que la mujer negra transitara entre el espacio privado y el espacio público, contraviniendo la ideología dominante que se encargaba de hacer una tajante distinción entre sexos y la asignación de lugares y labores. Dada esta situación, en la segunda parte se mostrará cómo este doble espacio del trabajo femenino generó un sujeto político muy particular y potente que es la *mujer negra*. En la tercera parte veremos la capacidad que tiene la mujer negra para ampliar demandas democráticas, a través de los tópicos del trabajo y de la subjetivación.



La obra de Davis brinda una revisión de la emancipación de la mujer negra en Estados Unidos y muestra cómo sus demandas logran radicalizar las posturas de varios movimientos sociales, como el sufragismo, los movimientos de mujeres trabajadoras y el comunismo. La crítica se expresa en lo que hoy conocemos como *interseccionalidad*,¹ que es utilizada como una herramienta metodológica que da cuenta de la manera en que se solapan varios tipos de dominaciones y discriminaciones que se ejercen sobre un individuo o una población, pues cuando Davis nos habla de cada uno de los movimientos como el sufragismo, el movimiento antirracista o el movimiento obrero, ella insistirá cada vez en una diferencia signada ya sea por la clase, la raza y/o el género, y con ello amplía la demanda de reivindicación y emancipación social. Así, el eje

¹ En 1989, Kimberlé Williams Crenshaw comenzó a utilizar el término “interseccionalidad” en el terreno jurídico y posteriormente en la teoría crítica, luego de darse cuenta de que la separación de la agenda de género de la agenda de raza no resolvía las demandas de las mujeres agraviadas por la discriminación racial, pues suelen sufrir una doble y triple discriminación que sólo puede observarse en la intersección de éstas.

que articula “Mujeres, raza y clase” (2005) es este sujeto político al que nos referimos como la *mujer negra*, una mujer que tiene un doble rol en la producción capitalista: por un lado, aquel que se juega en el espacio privado y, por el otro, el que se desarrolla en la esfera pública. Esto es importante si pensamos que la ideología de la feminidad del siglo XIX ubica a la mujer en un rol muy definido, confinándola al espacio privado, con la labor de cuidado que se le confiere a la figura de esposa, madre y ama de casa. En cambio, para la mujer negra, ni siquiera la maternidad será su rol central, tampoco será una actividad que se lleve a cabo dentro del hogar, pues ya desde el sistema esclavista la mujer negra, al igual que el hombre negro, era vista como un bien mueble, ya que proporcionaban una fuerza de trabajo económicamente rentable. En palabras de Davis:

(...) las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas. El inmenso espacio que actualmente ocupa el trabajo en sus vidas responde al modelo establecido en los albores de la esclavitud. El trabajo forzoso de las esclavas ensombrecía cualquier otro aspecto de sus vidas (Davis, Angela, 2005, p. 13).

Los trabajos que desempeñaban las mujeres no implicaban menor esfuerzo que los que hacían los hombres, y no importaba si lo hacían con un bebé a sus espaldas, tampoco era distinta la carga laboral si estaba embarazada o lactando, sucede que su condición de raza antecedió, pero no eliminaba su condición de género. Explicaré esta afirmación. Sucede que la mujer tenía que responder de igual manera que el hombre a las faenas que se les asignaba en el campo, y muchas veces a ésta se le asignaba adicionalmente labores de acuerdo con su género como lavar, cocinar o limpiar. Cuando lo hacía en “la casa grande”, por lo general se le excusaba de los trabajos más pesados, pero era una situación que podía cambiar con facilidad, pues el menor disgusto de sus patrones podía llevarla a las labores del campo. Y es que a la mujer negra se le exigía cumplir con trabajos de un alto nivel de exigencia física, al mismo tiempo que trabajos “propios de una mujer”; ambos se realizaban como parte de la jornada de trabajo que le imponían sus propietarios. De manera que la mujer negra se desenvuelve fuera del ámbito privado, sin que ello

suplante o suspenda el trabajo de reproducción de fuerza de trabajo. Aunque, como señala Davis, éste aparece como algo incidental frente a la contundencia con la que se le percibe como trabajadora de jornada completa por parte del sistema esclavista (Davis, 2005), lo que contrasta profundamente con la idea de feminidad decimonónica, encarnada en la imagen de la mujer blanca de clase acomodada, que se dedica exclusivamente a las tareas del hogar. Cabe hacer la aclaración de que cuando me refiero al espacio público, en este momento histórico, hablo de un lugar que se contrapone al ámbito privado, a decir verdad, el espacio público como un espacio político de toma de decisión, le está negado de igual manera a hombres y mujeres de color, como parte de la negación de su humanidad.

Frantz Fanon sostuvo que el racismo que experimenta el sujeto negro tanto masculino como femenino responde a un proceso profundo de negación de su humanidad que lleva a patologías sociales que intervienen en la búsqueda de la emancipación a través de la negación de sí mismos. A propósito, Lewis R. Gordon, siguiendo a Fanon, nos dice:

El negro está marcado por el puente deshumanizante entre el individuo y la estructura creada por el racismo antinegro: el negro es, a la postre, “anónimo”, lo que supone que el “negro” se identifica con los “negros”. Mientras que “negros” no es un nombre propio, el racismo antinegro hace que funcione como tal, como un nombre familiar que encierra la necesidad de un conocimiento más profundo. Cada negro es, por lo tanto, irónicamente anónimo en virtud de un ser llamado “negro”. De modo que los negros no se ven, según Fanon afirma desde el principio, estructuralmente considerados como seres humanos. Son seres problemáticos, seres encerrados en lo que llama “una zona del no ser” (Gordon, Lewis, 2009, p. 220).

En el caso de la mujer de color, continúa Gordon, ella se mantiene cautiva de un deseo que la hace anhelar todo lo que le es ajeno, “desea ser deseada, en la medida que consideraba la blanquitud más deseable” (Gordon, Lewis, 2009, p. 228). Con ello, nos demuestra que en el análisis de Fanon acerca de la mujer, pasa de la esfera pública a la esfera privada, cuando hace referencia a la intimidad sexual, pues siguiendo Jacques

Lacan, y la comprensión del complejo de Edipo, la mujer “tiene una existencia problemática en el orden simbólico, en la medida del orden patriarcal” (Gordon, Lewis, 2009, p. 229). Aquí, el orden patriarcal toma una dimensión compleja, pues en estricto sentido el patriarca no puede ser un hombre de color, como consecuencia de la castración constitutiva perpetrada simbólicamente por el hombre blanco, pero este hombre dotado de virilidad, jamás le brindará “palabras de amor” a una mujer de color, por lo que nunca será reconocida como una mujer respetable.

Si bien Davis afirma que en la práctica la mujer vive una feminidad anómala, su análisis no se ocupa del orden simbólico y, aunque no lo ignora —pues sabe que éste tiene la capacidad de conformar realidades—, prefiere atender el orden material, pues se interesa por exponer las experiencias que las mujeres negras vivían en el sistema esclavista, ya que a su consideración, sólo un análisis histórico de las condiciones reales de vida permite dar cuenta del impacto político de la mujer negra en función a los múltiples lugares que ocupa en la producción capitalista. Además, nos advierte que, en varios momentos, la sexualidad de estas mujeres no es algo que se viva solo de manera íntima, pues la sexualidad y el género toman un papel fundamental en la acumulación capitalista de la América del siglo XIX.

Angela Davis nos cuenta que el género se experimenta de manera muy ambigua en la vida de estas mujeres, pues por momentos se omite por incompetencia y, de pronto, se exalta hasta la hipersexualización.

La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de manera únicamente apta para las mujeres eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, Angela, 2005, p. 15).

La exuberante figura de la mujer negra era señalada y exhibida desde el deseo y la extrañeza del hombre blanco, quien cometía violaciones e infringía castigos sexuales a estas mujeres, además de poner a disposición

sus cuerpos, en ocasiones como parte de un intercambio de mercancías. Pero esto no es el único trato marcado por la diferencia de género que sufrieron las mujeres, pues como relata Davis, cuando la trata internacional de personas esclavizadas se detiene, las mujeres son obligadas a asumir el papel de “paridoras”, en donde su fertilidad era “el instrumento para garantizar el crecimiento de la fuerza de trabajo esclava” (Davis, Angela, 2005, p. 15). Este rol las colocaba más cerca de los animales que de los humanos, donde su valor como mercancías se calculaba de acuerdo con la capacidad que tenían para multiplicarse, arrebatándoles a sus hijos casi inmediatamente para ser vendidos como terneros. Después de que un tribunal en Carolina del Sur dictaminara que las mujeres negras no tenían ningún derecho sobre sus hijos, porque ellas mismas no eran dueñas de su persona, el sistema esclavista ejercía políticas de procreación que sostenían que las “crías” tenían la misma situación jurídica que un animal, “las mujeres en edad fértil eran valoradas conforme a su potencial de reproducción y a menudo forzadas a copular con hombres (considerados como “conejos”), elegidos por sus propietarios con el único propósito de progenie valiosa” (Davis, Angela, 2012, p. 145). La crianza de mano de obra esclava fue tan beneficiosa que, en muchas granjas, las mujeres que se dedicaban a parir tenían un mejor trato. Pero como advierte Davis, pese a que existía la noción de necesidad de cuidado en el embarazo y lo valioso que resultaba la venta de niños esclavos, había granjas en las que las mujeres embarazadas eran obligadas rendir con el trabajo agrícola normal, además de que podían recibir castigos físicos.

El trabajo asignado a la mujer negra no paraba ahí, además del campo y las granjas, las mujeres fueron utilizadas para cargar vagonetas en las minas del Sur, en donde se consideraba que la mano de obra femenina era más rentable, puesto que era más barata no solo respecto a aquellos hombres pobres pero libres, sino también en relación con hombres esclavos que se consideraban de primera. Entre otras cosas, porque se pensaba que el costo de su mantenimiento era menor, por ejemplo, se le asignaba porciones mucho más pequeñas de comida, ya que por su tamaño se creía que comían menos que los hombres. Aun así:

Las mujeres no eran tan “femeninas” como para que no pudieran trabajar en las minas de carbón, en las fundiciones de acero, en la tala de árboles o abriendo zanjas. Cuando se construyó el Santee Canal, en Carolina del Norte, las mujeres esclavas llegaron a constituir el 50 por 100 de la mano de obra empleada. En los diques de Luisiana, también hubo mujeres trabajando, y muchas de las vías ferroviarias que todavía se utilizan en Estados Unidos fueron construidas, en parte, por mano de obra esclava femenina (Davis, Angela, 2005, p. 18).

En síntesis, ya sea arando, jalando carros, limpiando o cocinando para los capataces o para otros esclavos, podemos decir que sobre las espaldas de la mujer negra recaen los trabajos forzados que tenía que cumplir en el campo, la granja o las mina, así como los trabajos marcados por la diferencia de género y/o sexo. Y esto sin contar que, adicionalmente, cumple con el trabajo doméstico fundamental para la reproducción de la fuerza de trabajo.

II

Si atendemos a la crítica que Silvia Federici le hace Marx, quien demuestra que el trabajo doméstico que realizan las mujeres es el punto ciego de una teoría que, en última instancia, busca la emancipación de la humanidad, encontraremos un buen fundamento para dar cuenta de la importancia del trabajo de la mujer en el proceso de acumulación capitalista, pero sobre todo de la potencia de la mujer negra como demanda de liberación. Federici nos dice que el análisis del capitalismo realizado por Marx encuentra su límite en “la incapacidad concebir el trabajo productor de valor de ningún otro modo que no sea la producción de mercancías y su consecuente ceguera sobre la importancia del trabajo no asalariado de las mujeres en el proceso de acumulación capitalista” (Federici, Silvia, 2018, p. 166). Lo que persigue la teórica italiana al señalar este vacío en el análisis marxista es dar cuenta de cómo el sistema capitalista es un productor de desigualdades a nivel global a partir del ordenamiento productivo para la generación de plusvalor, sostenido por la mujer que fue sistemáticamente omitida en la historia. En este sentido

apela a la renuncia de la dicotomía que se hace tradicionalmente entre clase y género, y por una vía diversa a la de Davis, propone una lectura del género que escape de lo meramente cultural para ser tratado como “una especificación de las relaciones de clase” (Federici, Silvia, 2018, p. 12).

Desde un análisis marxista crítico, Federici retoma los debates del feminismo que surgen en la llamada “Tercera ola”, aquel que inicia con la circulación de la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, que impactó la lucha de las mujeres con la filosofía existencialista, bajo la idea “no se nace mujer, se llega a serlo”. Esto cuestionó profundamente el rol “natural de la mujer” en una sociedad que la destinaba a ser esposa y madre de una manera trágica. Esta situación puso a debate la identidad de la mujer, la división social del trabajo, la sexualidad, el matrimonio, etcétera. En síntesis, hizo del espacio privado e íntimo de la mujer, un espacio político. Así, Federici ubica las raíces de la dominación masculina en la construcción misma de la mujer como sujeto social, pues se trata de la construcción de la mujer ubicada estructuralmente atrás del hombre y de sus grandes proyectos, pues ella es cuerpo, el cuerpo deseado, el cuerpo maternal, entre otras posibilidades, de manera que ese cuerpo:

(...) representa para la mujer, lo mismo que la fábrica al trabajador asalariado, es el principal terreno de explotación y resistencia, en la misma medida que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el Estado y los hombres forzados a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo (Federici, Silvia, 2013, p. 35).

La mujer, pese a su negación, es fundamental para el desarrollo capitalista, ya que de igual manera que las colonias permitieron la acumulación originaria en donde sucede históricamente la dislocación entre el productor y los medios de producción. Federici sostiene que es la reproducción de las fuerzas de trabajo y los cuidados, lo que sostiene al sistema capitalista, de tal suerte que la omisión de este aspecto fundamental no permitiría ver el alcance de la explotación capitalista, ni la función de salario como creador de divisiones y jerarquías entre hombres y mujeres, pues es:

(...) mediante una división desigual del trabajo, por medio del uso del salario que proporciona poder a los asalariados sobre los no asalariados; y mediante la institucionalización del sexismo y el racismo que el capitalismo naturaliza y mistifica a través de la organización de regímenes laborales diferenciados sobre la presuposición de diferentes personalidades, unas más aptas que otras según las tareas (Federici, Silvia, 2013, p. 167).

Por lo anterior, propone la necesidad de revalorar el trabajo doméstico, ya que ha sido un trabajo permanentemente invisibilizado, junto con el sujeto que lo desempeña, por lo que utilizando la metáfora extraída de la obra *La tempestad*, de William Shakespeare, busca dar cuenta de la violencia con la que se le negado a la mujer, pues para Federici, el sujeto negado no es el Calibán, sino la bruja Sycorax, como un sujeto femenino desterrado de la historia, con lo que además hace referencia directa a la caza de brujas en contra de los cuerpos insurrectos y rebeldes de estas mujeres quienes, a pesar de encontrarse en la base de la explotación, logran generar espacios que contravienen persistentemente al capital.

¿Pero qué sucede con la mujer negra? Federici quiere hacer una equivalencia entre la mujer y otros sujetos subalternizados como el sujeto colonial, quien ha sido marcado por la diferencia racial, es cierto también que ella no desconoce jamás que las mujeres han desempeñado trabajos asalariados a la par del trabajo doméstico, además es consciente de la dominación de género y de clase que se ejerce sobre la mujer. Lo que aquí propongo de la mano de Angela Davis es afirmar que el trabajo de la mujer negra estructuralmente es ambiguo, pues se mantiene, desde siempre, tanto en el espacio público, como en el privado. Esta situación lleva a la mujer negra a constituirse como un sujeto político particular, y esto le da una capacidad de contestación muy potente, que lo demostró en los movimientos por la abolición de la esclavitud, en el movimiento sufragista y en el movimiento de mujeres trabajadoras.

A decir verdad, la mujer negra como sujeto político, siempre ha tenido una voz vibrante que hace demandas muy incisivas desde la materialidad, la vida, la muerte y el trabajo. Recordemos que la imagen de la

mujer negra es la de una mujer fuerte, pero para hacer un verdadero reconocimiento, es necesario estar al cuidado de no romantizar dicha imagen, pues ello quitaría su sustento político, ya que su fuerza no es otra sino la que se sostiene por una lucha constante contra la muerte, las múltiples flagelaciones y violaciones, sobre el despojo de sí misma, de sus familias y de sus bienes. Aquellos daños que sufrió abiertamente durante los años del esclavismo, y que supieron continuar en un racismo persiste, a pesar de la abolición de la esclavitud, y de la lucha por los derechos humanos. Se trata de un poder de dominación que invisibiliza las condiciones de desigualdad, la violencia y el abuso del que siguen siendo víctimas, por las que es necesario mantener esa voz viva y contestataria, que las mantiene en pie, capaz de articularse con otros movimientos a nivel global.

III

Comencemos este apartado revisando críticamente la idea de que la mujer negra se desenvuelve en un espacio privado y un espacio público con gran desapego de la demarcación de cada uno de ellos. Según Davis, esto se debe a que el sistema esclavista que solventaba el orden económico del capitalismo estadounidense del siglo XIX, en su explotación desmedida de cuerpos racializados y deshumanizados, era indiferente a los roles de sexo y género de la época, al punto de ir en contra de la jerarquización que imprimía la diferencia social fundamental que revisamos con Silvia Federici anteriormente. Muchos estudiosos de los procesos sociales de las poblaciones afroamericanas han dado cuenta de anomalías sociales que se explicaban como efecto de una socialización primaria patológica, dada por la ausencia del padre, o que es carente de autoridad, frente a una mujer excesivamente autosuficiente. Incluso el sociólogo E. Franklin Frazier, quien desarrolló uno de los trabajos más importantes sobre la familia negra, explicó el impacto del esclavismo en las personas de color con gran lucidez, pero se lamentaba por la falta de subordinación de la mujer negra al hombre negro.

Davis, como lectora rigurosa de los trabajos académicos que analizaban la situación sociohistórica de las personas de color en Estados Unidos como Frazier, Gutman, Elkins, tiene una apreciación particular del espacio doméstico, que toma distancia con la valoración que el feminismo tradicional hace del trabajo doméstico, que lo habían entendido como un lugar apolítico por definición. Davis exalta la función del trabajo doméstico en la época de la esclavitud, como productor de lazos entre familias ampliadas, que trabajaban con una responsabilidad mutua, ajena al opresor: “Los esclavos no recibían compensación ninguna por el trabajo en los campos, ni este servía a ningún fin útil para ellos. El trabajo doméstico era “la única labor con significado para el conjunto de la comunidad negra” (Davis, Angela, 1971, citado en 2005, p. 25). Era necesario construir un hogar para estas familias fracturadas y constantemente amenazadas, por lo que el trabajo que implicaba formarlo no estaba signado por la subordinación o la jerarquización de las tareas de acuerdo con el sexo o género, y era definido por la necesidad y la disposición que cada uno de los miembros de la familia tenía para realizarlo. De manera que no podemos decir que lo que determina a la mujer negra sea su trabajo doméstico, ni tampoco la ausencia de éste.

Davis recuerda relatos del siglo XIX, que cuentan la belleza del paisaje del Sur norteamericano, en donde las protagonistas son las mujeres fuertes y altas que trabajaban el campo, siempre orgullosas y de paso decidido, y aunque es muy consciente de que dichas narraciones suelen estar impregnadas de un racismo condescendiente y paternalista, sabe encontrar la verdad en esos pasajes, que nada tiene que ver con el orgullo por un trabajo que desempeñan en contra de su voluntad, bajo la amenaza de los castigos físicos, sino que tiene que ver con que ellas entendieron que el saberse productoras y creadoras, escondía un gran poder. Así, recordando a Marx y la idea de que el trabajo es la fuerza viva nos dice:

Podría ser que estas mujeres hubieran aprendido a sacar de las circunstancias opresivas bajo las que vivían la fuerza necesaria para resistir a la deshumanización cotidiana de la esclavitud. La conciencia de su capacidad infinita para el duro trabajo pudo haberles conferido la confianza

en su capacidad para luchar por ellas mismas, por sus familias y por su pueblo (Davis, Angela, 2005, p.20).

Aquí, lo que nos muestra la autora es sumamente potente en tanto que tiene que ver con el fundamento de la emancipación de estas mujeres, pues cuando evoca a Marx y la idea de fuerza viva del trabajo, nos muestra la significación de la “mujer negra” como sujeto político. En primer lugar, Davis lo ha hecho con la demostración histórica de los lugares que ocupa la mujer afrodescendiente en la producción de un capitalismo que se afianzó con el trabajo de mano de obra esclava, no sólo para mostrar el ejercicio de dominación desmedido sobre la mujer de color, ya que lo hace también para romper ideas fijas, y en ocasiones equivocadas que, al romantizar la imagen de la mujer afroamericana del Sur, va achatando sus aristas en detrimento de su complejidad, aunque no nos priva de esta imagen poderosa que va narrando en cada pasaje de lucha por la emancipación de múltiples dominaciones que la siguen encadenado. Así, nos muestra al menos en dos dimensiones del potencial crítico que tiene la “mujer negra” como sujeto político. Una negativa, que nos habla de subjetivación como sujeción profunda a un poder esclavista que traza un sujeto negado, pues ha sido arrojado a la “zona del no ser”, y es tan profunda la negación de su “ser” que ha omitido su género al someterla a trabajos tan duros que le pueden costar la vida. Pero contradictoriamente ha exaltado un carácter sexual que le es completamente ajeno, pues se refiere a la hipersexualización de su cuerpo que le es arrebatado cada vez que sufre violaciones o que es obligada a parir como un animal al que se le despoja de sus “crías”.

Por otro lado, tenemos la subjetivación positiva que atiende a esta idea de Marx del trabajo vivo que recupera Davis, del cual depende el desarrollo capitalista, pues este_

(...) es inconcebible sin la acción de estos sujetos –y en particular del trabajo, que tiene en la perspectiva marxiana una verdadera prioridad “ontológica” sobre el capital: las mismas prácticas de subjetivación del trabajo, sus movimientos y sus luchas desempeñan un papel clave en el

impulso innegable (y en el condicionamiento) del desarrollo capitalista (Mezzadra, Sandro, 2014, p. 62).

Es el trabajo vivo, es “la vida que produce vida”, y por tanto es la creadora de valor. Dicho por Marx y rescatado por Enrique Dussel “es la fuente creadora de valor desde la nada”, y sigue, a diferencia de la fuerza de trabajo que “asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su capacidad de trabajo” (Dussel, Enrique, 2014, p. 107). Así, la mujer negra es sujeto político que afirma la vida, y por ello ha sido la efectiva encargada de ampliar las demandas de los derechos humanos. Un ejemplo de ello lo podemos ver en el discurso que Sojourner Truth pronunció en 1871, en la Convención por los Derechos de las Mujeres en Akron, Ohio:

¡Yo he arado, he sembrado y he cosechado en los graneros sin que ningún hombre pudiera ganarme! ¿Y acaso no soy una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre, y comer tanto como él cuando tenía la comida ¡y, también, soportar el látigo! ¿Y acaso no soy una mujer? He dado a luz a trece niños y he visto vender a la mayoría de ellos a la esclavitud ¡y cuando grité, con mi dolor de madre, nadie sino Jesús pudo escucharme! ¿Y acaso no soy una mujer? (citado en Davis, Angela, 2005, p. 69).

Las palabras de Truth son contundentes, ya que logran sintetizar el potencial político del sujeto *mujer negra*, en virtud de que están presentes las necesidades de reivindicación de género, raza y clase. Hasta aquí hemos visto la propuesta de Angela Davis desde su análisis en la época esclavista, pero no se detiene ahí, pues hace una serie de acotaciones y revisiones para varios movimientos sociales de los que formaron parte en distintos momentos de la historia, como por ejemplo el movimiento por el voto femenino que, si bien se sumó al rechazo a las violaciones que sufrían las mujeres por parte de los hombres blancos, no dejaron de mostrar una clara influencia de una ideología burguesa con claros tintes racistas, que fue señalado por las mujeres negras que visibilizaban en ánimo burgués que no veía en ella una compañera de lucha, sino unas sirvienta que la acompañaba en sus quehaceres.

También, nos cuenta cómo se unieron a los movimientos de mujeres trabajadoras y de asociaciones obreras, en donde asumieron un papel importante en la lucha por la transformación social, mostrando la fuerza de trabajo femenina en las fábricas era de larga data, más allá de los tiempos de la guerra. Además, nos narra la articulación con varios movimientos por los derechos humanos en contra de movimientos racistas, que hicieron visible el racismo que prevalece en los Estados Unidos, y que se demuestra en estallidos de violencia y de abusos perpetrados tanto por civiles, como por miembros de seguridad estatal. De esta manera, la lucha incansable de Davis se lanza a un contexto global, en donde se suma con críticas, debates y movimientos que cuestionan al colonialismo, el imperialismo y otras formas diversas de opresión.

BIBLIOGRAFÍA

- Davis, Angela. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Davis, Angela. (2012). "I used to be your sweet mama Ideología, sexualidad y domesticidad". En: Jobardo, Mercedes. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Dussel, Enrique. (2014). *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.
- Federici, Silvia. (2013). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México D.F.: Tinta limón.
- Federici, Silvia. (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de sueños.
- Frantz, Fanon. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gordon, Lewis. (2009). "A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En: Frantz, Fanon. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Mezzadra, Sandro. (2014). *La cocina de Marx: el sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón.

¿La liberación tiene un ritmo?

Enseñanzas políticas de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*

Victor Hugo Pacheco Chávez*

El mensaje de *Los condenados de la tierra*

Me gusta pensar en *Los condenados de la tierra* como un libro-testamento. Hacer esto implica reflexionar sobre dos cuestiones a profundidad. La primera, que el testamento establece siempre un mandato, para quien o quienes lo reciben. La segunda, que el testamento siempre es un don, un regalo, un último mensaje para quienes se quedan. No podemos evitar cierto mesianismo manifiesto ya desde el texto bíblico que lega, que hereda, que dona un mensaje para que se cumpla alguna voluntad. Así, en este punto el sentido profundo de ver *Los condenados* como un libro-testamento implica pensar en el mensaje que el revolucionario argelino quiso donar a sabiendas de que estaba próximo a morir.

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo.

Quizá esta consideración nos ponga ya sobre aviso de por qué la lectura de *Los condenados* se ha presentado como un texto un tanto enigmático. El primero en advertir esto fue Jean Paul Sartre, quién identificó a quienes no estaba destinado el mensaje fanoniano: los europeos, occidentales, blancos.¹

A mi parecer para entender el mensaje no se necesita un intermediario, un gurú que establezca las coordenadas adecuadas para leer el texto. Aquí está la diferencia entre el texto bíblico y el de Fanon, que este es un mensaje para los combatientes, para los compañeros, los camaradas de lucha. Para ellos está dirigido ese el mensaje que suena a una advertencia. Por tal motivo, este mensaje tan potente sigue teniendo ecos en las luchas presentes, sin importar que estas se presenten de manera narcisista como únicas y novedosas.

Pero ¿Por qué el mensaje es una advertencia? ¿Una advertencia de qué? o ¿Contra qué? Contra la *mordedura colonial*; una mordedura futura. Este gesto no deja de ser curioso. *Los condenados* es un libro que asume a la revolución argelina como algo que ya ha triunfado. Me explico, cuando uno lee el texto parece que para Fanon el problema no es el destino de la revolución, sino su continuidad.

George Labica en algún lugar decía que Marx habló de una revolución que nunca llegó, por ello Marx es el pensador de la crisis, siempre buscando la fractura, la grieta del capitalismo. Mientras, Lenin hizo la revolución, trabajó por ella, trazó sus avances, sus límites, la moldeó sobre la marcha; basta recordar el final de *El estado y la revolución* el cual queda inconcluso porque su autor se lanza a dicho cometido. Robespierre es la revolución en carne propia, tan estrecha es la relación entre el proceso y el personaje que su vida, la cual está sujeta al destino de la revolución, termina envuelta en su gesto más radical (Labica, Georges, 2005). El movimiento que nos presenta Fanon es muy distinto, es el de la revolución

¹ Judith Butler (2009) llama la atención sobre la hipermasculinización que atraviesa a Sartre y a Fanon, lo cual abre el debate sobre el género en este movimiento revolucionario.

por-venir, aquella revolución que se proyecta sobre sí misma y, aunque sigue en marcha, piensa en como continuar más allá de sí misma.

En Fanon no hay una teorización sobre la revolución, la revolución en la que participa no es producto de su genio, pero tampoco la revolución de la que nos habla está ligada a su fatalismo personal. La revolución de Fanon es la aquella que se postula como triunfante, pero algo le dice que para no detenerse debe pensar como prolongar su vida. Esta es la peculiaridad de *Los condenados*, un testamento no para quienes quieren hacer la revolución sino para quienes ya la hicieron y están triunfando de algún modo, pero quieren extender el momento revolucionario. Por eso, la advertencia de Fanon es contra la petrificación de la figura de la revolución triunfante. Fanon recuerda a quienes reciban el mensaje que la revolución es una lucha contra todo tipo de poder. Y les recuerda también que esta lucha es contradictoria porque no se puede luchar contra el poder si no es desde su mismo espacio.

La mordedura colonial

El poder colonial establece una narrativa en la cual son los colonos quienes hacen la historia. Ellos son los que le dan un impulso vital a la historia, le imponen su propio movimiento. Esta noción es interesante porque el hecho de que el ritmo de la Historia, la historia siempre con mayúscula se imponga, implica que esto sólo se debe a la quietud de los colonizados. Una quietud que no es natural, sino que es impuesta por un movimiento que no puede sino experimentarse como un “movimiento de dominio, de explotación, de pillaje” (Fanon, Frantz, 2014, p. 44).

El colonizado de esta manera sólo se mueve por el impulso del movimiento impuesto por el colono. Su movimiento es un efecto, no una causa. Esto es así porque no hay que olvidar que el colonizado además de ser animalizado por el colono, es también petrificado por éste. Todas las figuras de poder colonial implican la inmovilidad del nativo, del indígena, del negro. El colonialismo en este sentido actúa como una bestia

abstracta que muerde a los nativos y los paraliza, pensamos, con su veneno. Evitar la mordedura colonial para Fanon es algo esencial.²

Fanon al igual que Karl Marx, nos dice que esa historia construida y narrada por el colono no es la historia de los colonizados. En este sentido, la tradición desplegada de esta narrativa no es la de los colonizados, sino que es una historia extraña e impuesta:

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea (Fanon, Frantz, 2014, p. 45).

La narrativa que crea el colono es una narrativa que se puede comparar con la que establecen los cuentos de hadas, es decir, la narrativa de una odisea en la cual el inicio de todo movimiento es, como ya se mencionó, aquel efecto del impulso del movimiento explotador del colono. Así, desde esta narrativa, con la llegada de los colonos hay un comienzo absoluto:

Esta tierra, nosotros la hemos hecho. Es la causa permanente: “Si nos vamos todo está perdido, esta tierra volverá a la Edad Media”. Frente a él, seres embotados, roídos desde dentro por las fiebres y las costumbres ancestrales, constituyen un marco casi mineral del dinamismo innovador del mercantilismo colonial (Fanon, Frantz, 2014, p. 45).

De esta manera es que Fanon le da una vuelta de turca a la noción de pueblos sin historia, tan común en el marxismo de su época, para decirnos: no son pueblos sin historia, sino pueblos a los que se les ha negado su historia.

Otro aspecto interesante es que para Fanon esta inmovilidad no es sólo temporal, sino que es también espacial. Es interesante que en los desarrollos teóricos sobre las dos zonas en Fanon pareciera que no se toma

² Douglas Ficek (2020) ha relacionado este tema de la petrificación con el mito griego de Medusa.

en cuenta el despliegue del capitalismo. No podemos detenernos en ello aquí, sólo señalaré que para Fanon las lógicas del dominio del capital se vuelven más abstractas dependiendo de su despliegue. Desde nuestro *locus* de enunciación no podemos dejar ver cierta similitud en esta parte de Fanon con un Antonio Gramsci o un René Zavaleta cuando habla que en la sociedad capitalista con un mayor desarrollo de sus instituciones las mediaciones se establecen en la escuela, la religión, la moral, que apuntan a una sumisión con el orden establecido. Mientras que en las zonas del no ser la mediación se da únicamente a través del aparato represivo (Fanon, Frantz, 2014, p. 33). En ambas formas el asunto del dominio es el de la inmovilidad de la sociedad.

El justo momento de la liberación

Fanon establece desde las primeras páginas que los caminos de la lucha por la liberación son múltiples, no hay una sola vía, una sola ruta. Que no hay camino preestablecido, que éste sólo se traza cuando los revolucionarios encuentran su propio ritmo. Pero hay que saber medir el ritmo, saber a dónde voltear para no errar el camino una vez que la revolución haya “triunfado”.

La liberación abre las posibilidades del movimiento para el colonizado en la dimensión material de la vida. Ya no es un movimiento que únicamente se despliegue de manera individual, en el sueño; o, de manera colectiva, en el inconsciente; curiosamente para Fanon la movilidad de los sueños implica un deseo de hipóstasis en el cual el colonizado quiere instaurarse en el lugar del colono, mientras que una actividad colectiva como la danza sublima la acción liberadora, haciendo vivible lo invivible.

El momento de la liberación al que alude Fanon esta mediado por la materialidad de la lucha política, que para él siempre es un asunto de violencia restitutiva, que apunta a la destrucción del orden colonial. Pero ¿cómo saber si ya están las condiciones para un movimiento de tal calado? Nos dice Fanon (2014) este es uno de los grandes debates tácticos. La respuesta a este asunto curiosamente sólo se puede dar en

el mismo movimiento. Aquí Fanon, entra en sintonía con una autora a la que quizá nadie se atreva a relacionar de manera directa como lo es la afroperuana Victoria Santa Cruz que, en un potente texto, justamente titulado *El ritmo el eterno organizador*, nos dice: “Es *haciendo*, que aparece la acción y desde la acción nace, el justo momento, la pregunta que obtendrá la respuesta para el próximo paso...” (Santa Cruz, Victoria, 2004, p.82).

Es decir, no hay un a priori para comenzar la lucha es sólo haciendo la lucha que se sabe si la sociedad esta apta para llevarla a cabo. Pero también es el hacer el que marca su ritmo, y por lo mismo sus propias pautas, si va muy lenta, si puede ir más rápido o aún más rápido. ¿A ritmo de qué o quién debe ir la liberación?

Fanon más que dar recetas de cuando una sociedad está en el momento justo para iniciar un movimiento de descolonización o liberación, trata de advertir sobre las varias maneras en que el poder intenta frenar este movimiento. En este sentido, el mensaje de Fanon, y lo críptico de su discurso está en develar como el ritmo de la liberación puede no apuntar hacia la liberación misma, sino a tratar de evitar que las distintas formas del dominio lo inviertan.

Para Fanon los partidos nacionalistas pueden establecerse como instancias inmovilizadoras ya que no representan genuinamente a la “nación”, pues son principalmente instituciones formadas por los sectores urbanos e intelectuales. Los partidos, aunque tratan de sustraerse de la violencia política, son instituciones que de suyo ya están ganadas por el orden colonial. Para Fanon la participación de estos en el juego electoral es la manera en cómo contienen el impulso revolucionario de las masas. Sin embargo, Fanon, no es tan absolutista con esta afirmación y justo ve que son instituciones que en ocasiones experimentan también la violencia colonial y en esa disputa por los elementos nacionales en algunos momentos puede su discurso conectar con los intereses de los marginales, de los campesinos, de los indígenas, de aquellos que no conforman la nación colonial.

El otro peligro que advierte es el de los intelectuales que se piensan siempre por delante del pueblo. No sólo usurpan el lugar de las masas revolucionarias como también lo hacen los partidos nacionalistas, sino que tratan siempre de posicionarse delante de ellas. Nos dice que los intelectuales tienen dos maneras de frenar la revolución, una es por centrarse siempre en el detalle y la otra por la tentación objetivista en la que comúnmente caen. En un momento regresamos a esto.

El otro peligro siempre latente es el de los dirigentes que en la visión de Fanon pueden terminar pactando con el orden colonial. Pero, cuando estos son rebasados por la movilidad de las masas, ese mismo orden tratará de otorgarles un peso mayor al que tienen:

Convertidos de pronto en inútiles, con su burocracia y su programa razonable se les ve, lejos de los acontecimientos, intentar la suprema impostura de “hablar en nombre de la nación amordazada”. Por regla general el colonialismo se lanza ávidamente sobre esa oportunidad, transforma a esos inútiles en interlocutores y, en cuatro segundos, les otorga la independencia encargándoles de restituir el orden (Fanon, Frantz, 2014, p. 65).

El otro peligro que no hay que perder de vista es el del “orden internacional”, que cosa curiosa, la manera que tienen de frenar la movilización es acelerando el mismo movimiento de descolonización. Ante la ola de movimientos revolucionarios “un verdadero pánico ordenado va a apoderarse de los gobiernos colonialistas. Su propósito es tomar la delantera, inclinar hacia la derecha los movimientos de liberación, desarmar al pueblo: descolonizemos rápidamente” (Fanon, Frantz, 2014, p. 63). Es decir, se apuesta a que cumplidas en lo general sus demandas ya no encontrarán motivos para seguir luchando.

El ritmo de la liberación

En la gran marcha de la historia universal, que es la marcha del progreso, los vencedores son aquellos que van siempre por delante. Ya lo postulaba Rudyard Kipling, en su poema *La pesada carga del hombre blanco*, en el cual los colonos se paran frente a esa historia universal

como los constructores de un universo que se sacrifican al llevarlo a los lugares más extremos. José Pablo Feinmann acierta en lo medular de este poema:

¿Por qué es pesada esa “carga”? Porque hay en ella una gran dosis de sacrificio. El hombre blanco da todo de sí para llevar la civilización a los territorios primitivos, bárbaros. La barbarie es lo Otro de esa civilización, su antinomia. No es la cultura, no son las costumbres de los pueblos refinados, no son los libros, no es la visión de la historia como un progreso constante del género humano. No podría serlo porque esos pueblos no tienen historia. Sólo pasan a tenerla cuando el hombre blanco, asumiendo su pesada carga, los incorpora a la suya y los lleva por sus caminos, que sí, son los de la historia. En suma, la pesada carga del hombre blanco es la carga del colonialismo. Entrar en los pueblos atrasados, llevarles la cultura, incorporarlos a la línea incontenible del progreso humano, a la línea de la historia, entregarles como gran regalo la civilización que con tanto sacrificio la modernidad occidental ha conseguido atesorar (Feinmann, José, 2011).

Esta incorporación colonial indica no sólo un orden del mundo, sino también su ordenamiento, en el cual las culturas más avanzadas son aquellas que despuntan sobre la marcha de la historia universal. No es casualidad que para Fanon atentar contra el orden colonial sea también atentar contra dicho ordenamiento:

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: “los últimos serán los primeros”. La descolonización es la comprobación de esa frase. Por eso, en el plano de la descripción, toda descolonización es un logro (Fanon, Frantz, 2014, p. 31).

Decíamos al principio que el libro de Fanon se puede leer también como un libro testamento, pero no sólo es el don, el legado, de un individuo, de Fanon, a quienes le sucederán, sino que es un legado donde los ancestros, la comunidad, sutura las heridas del colonialismo. En este sentido, Fanon nos dice:

Hay que señalar igualmente el papel que desempeña, en este fenómeno de maduración, la historia de la resistencia nacional a la conquista. Las grandes figuras del pueblo colonizado son siempre las que han dirigido la resistencia nacional a la invasión. Behanzin, Soundiata, Samory, Abdel-Kader reviven con singular intensidad en el periodo que precede a la acción. Es la prueba de que el pueblo se dispone a reanudar la marcha, a interrumpir el tiempo muerto introducido por el colonialismo, a hacer la historia (Fanon, Frantz, 2014, p. 61).

El ritmo de la liberación es un *élan* que vine de lejos, de antes, sólo es posible activarlo cuando hay un dialogo entre generaciones.³ El ritmo de la liberación pone el acento de esta manera en que el fortalecimiento de las raíces del colonizado, que han tratado de ser extirpadas, no son sólo una cuestión del pasado sino del porvenir.

José Gandarilla y Jaime Ortega (2017) aciertan al decir que “Fanon ensaya una fenomenología que parta de la herida colonial, pero que elige no reconstruir desde una fortaleza perdida en el pasado, sino de los nutrientes que giren alrededor de la identificación de su propio ritmo” (Gandarilla, José y Ortega, Jaime, 2017, p. 56). Y este ritmo no puede ser planteado desde una neutralidad u objetividad absoluta, porque como apunta Fanon lo que aparece al ojo de los sujetos es una realidad mediada por el velo colonial. Por ello, que los últimos pasen hacer los primeros es un sin sentido. El orden colonial dirá que no puede haber saltos de la historia, que no se puede avanzar tampoco demasiado rápido.

Cómo hemos insistido mientras el orden colonial siempre señalará que un proceso de transformación no debería ir demasiado rápido, hay una “impaciencia” del colonizado de pensar que dicho proceso es demasiado lento. Lo que tenemos aquí es la pregunta sobre las condiciones objetivas y necesarias de la historia. El tema de la “maduración en la historia”.

3 Nos dice Fanon: “El recuerdo del periodo anticolonial permanece vivo en las aldeas. Las mujeres todavía murmuran al oído de los niños las canciones que acompañaron a los guerreros que resistían la conquista. A los 12 o 13 años, los pequeños aldeanos conocen el nombre de los ancianos que asistieron a la última insurrección y los sueños en los aduares, en las aldeas, no son los sueños de lujo o de éxito en los exámenes de los niños de las ciudades, sino sueños de identificación con tal o cual combatiente, el relato de cuya muerte heroica hace brotar todavía hoy abundantes lágrimas” (Fanon, Frantz, 2014, p. 105).

En este punto es interesante notar que Fanon recurrentemente trata de cuestionar el papel que juegan los actores que comúnmente se piensan como los elementos de avanzada de la lucha política: los partidos políticos, los intelectuales, los obreros fabriles como la vanguardia del proletariado, los líderes. Fanon apela constantemente a aquellos elementos de la sociedad que comúnmente son tratados como irrelevantes o contrarios al proceso de liberación, los campesinos o el lumpemproletariado. Para Fanon en estos actores políticos aparece de manera espontánea e intermitente el ritmo de la liberación. Un aspecto medular sobre el ritmo de la liberación es aquel *élan* que pone, a distintos grupos de campesinos y de elementos urbanos que se consideran bajo el concepto de lumpemproletariado, al deseo de renovar a las comunidades que el colonialismo explotó y expolió. Así, nos dice que este ritmo fortalece una solidaridad que se va expandiendo:

El pueblo, en esa marcha continua que ha emprendido, legisla, se descubre y quiere ser soberano. Cada punto despertado así del sueño colonial vive a una temperatura insoportable. Una efusión permanente reina en las aldeas, una generosidad espectacular, una bondad que desarma, una voluntad nunca desmentida de morir por la “causa”. Todo esto evoca a la vez la secta, una iglesia, una mística. Ningún indígena puede permanecer indiferente a este nuevo ritmo que arrastra a la nación. Se envían emisarios a las tribus vecinas. Constituyen el primer sistema de enlace de la insurrección y aportan ritmo y movimiento a las regiones todavía inmóviles (Fanon, Frantz, 2014, p. 122).

Cómo ya hemos mencionado para Fanon los líderes, los partidos y los intelectuales pueden tratar de frenar el ritmo de la liberación. A la pregunta que hemos abierto a lo largo del texto sobre en quién o en quiénes recae y se puede medir el ritmo de la liberación, en la óptica de Fanon, no hay más misterio: para saber cuál es el ritmo de la liberación se debe mirar al pueblo. El pueblo es quien dicta que tan rápido o lento debe ir el movimiento por la liberación. El pueblo es su gran intelectual, su dirigente, y el partido es en todo caso su instrumento de despliegue.

El intelectual, nos dice Fanon, suele perderse en el detalle y no mirar el movimiento global, el pueblo, en cambio, se mantiene desde el principio

en posiciones globales. Es decir, mientras el intelectual fragmenta y desde su especialidad, su fragmento que toma de la realidad inserta una crítica al avance de la revolución, el pueblo toma una posición maximalista que le da sentido a este proceso: “La tierra y el pan: ¿qué hacer para obtener la tierra y el pan? Y ese aspecto preciso, aparentemente limitado, restringido del pueblo, es, en definitiva, el modelo operatorio más enriquecedor y más eficaz” (Fanon, Frantz, 2014, p. 44).

Es decir, en la aparente simplicidad del pueblo, están los elementos que nos pueden ayudar a entender, en primer lugar, cual es el ánimo de este dentro de este proceso de liberación y que ritmo habrá que imponerle, pues, estas medidas en apariencia ingenuas o simplistas puede apuntar a un aceleramiento de la lucha. Esto es así porque aquí Fanon nos recuerda que la política es de todos, no de un líder, o de unos cuantos administradores del Estado o de algunos cuantos grupos atrincherados en un partido. La política es de todos, lo público es de todos y por lo tanto el pueblo tiene cabida en la toma de decisiones que habrá que poner a discusión:

Nacionalizar el sector terciario es organizar democráticamente las cooperativas de venta y de compra. Es descentralizar esas cooperativas, interesando a las masas en la gestión de los asuntos públicos. Todo esto, como se ve, no puede realizarse sino politizando al pueblo. Antes se advertía la necesidad de clarificar de una vez por todas un problema capital. Ahora, en efecto, el principio de una politización de las masas es generalmente sostenido en los países subdesarrollados. Pero no parece asimilarse auténticamente esa tarea primordial. Cuando se afirma la necesidad de politizar al pueblo se decide expresar al mismo tiempo que se quiere el sostén del pueblo en la acción que va a emprenderse. Un gobierno que declara su deseo de politizar al pueblo expresa su deseo de gobernar con el pueblo y para el pueblo (Fanon, Frantz, 2014, p. 165).

La crítica de Fanon hacia los partidos estriba en luchar contra los vicios que este puede generar como el oportunismo, la vigilancia y delación de quienes no comparten las mismas posturas, la burocratización de estos, la corrupción y el abuso de poder. Esto no significa que Fanon piense que no deben existir instancias organizativas o que el Partido como tal

debe desaparecer, sino que se debe de buscar una consideración diferente de los mismos:

El partido no es un instrumento en manos del gobierno. Por el contrario, el partido es un instrumento en manos del pueblo. Es éste el que determina la política que el gobierno aplica. El partido no es, no debe ser jamás la simple oficina política donde se encuentran a sus anchas todos los miembros del gobierno y los grandes dignatarios del régimen (Fanon, Frantz, 2014, p. 169).

El partido para Fanon debe ser expresión directa de las masas, de su espontaneísmo, de sus deseos, de sus preocupaciones. El pueblo es el sostén de todo proceso revolucionario.

A modo de conclusión

En este gran libro que es *Los condenados de la tierra* Fanon nos lega una serie de advertencias contra las múltiples caras que muestra el poder colonial y las distintas tentativas que se implementan para “detener” el avance de la liberación. Hablar de lentitud o de aceleramiento de la liberación solo tiene sentido desde el movimiento mismo y desde el nivel de participación del pueblo, de las masas movilizadas. No hay momento correcto para iniciar el movimiento, el movimiento mismo es ya la liberación. Pero sólo el lugar del pueblo en dicho movimiento es garantía de que se va en el sentido correcto con el ritmo adecuado.

Aunque no se trata de acelerar el ritmo para alcanzar a Europa, esta marcha sostenida, esta marcha colectiva, en todo sentido hace que los últimos sean los primeros porque la radicalidad de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, desde la perspectiva de Fanon, hicieron que este dejara a un lado su papel de retaguardia y se pusiera en la delantera de la historia, pero de una manera diferente, colectiva, solidaria. Esto es así porque para Fanon los movimientos de liberación del Tercer Mundo trataban de “resolver los problemas a los cuales Europa no ha sabido aportar soluciones” (Fanon, Frantz, 2014, p. 290).

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith. (2009). “Violencia-no violencia. Sartre frente a Fanon”. En: Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2014). *Los condenados de la tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Feinmann, José P. (2011). “La pesada Carga del hombre blanco”. *Página 12*, Argentina, 23 de octubre, versión en línea: <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-179540-2011-10-23.html>
- Ficek, Douglas. (2020). “Monstruosidad colonial: Fanon y el problema de la petrificación”. En: Almanza, Roberto y Pacheco, Victor Hugo (2020). *Teorizar desde los pequeños lugares*. Santa Marta: Universidad del Magdalena.
- Gandarilla, José y Ortega, Jaime. (2017). “Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, Vol. 6, Núm. 12, pp. 31–65.
- Labica, Georges. (2005). *Robespierre: una política de la filosofía*. Madrid: Viejo Topo.
- Santa Cruz, Victoria. (2004). *El ritmo el eterno organizador*. Lima: Petróleos del Perú.



Boletín del Grupo de Trabajo
Herencias y perspectivas del marxismo

Número **33** · Septiembre 2022