

Un negro no es un negro. Apariencia y aparecer en la fenomenología de la corporalidad de Fanon

A Black is not a black: Appearance and Appearing in Fanon's Phenomenology of Embodiment

Carlos Cordero-Pedrosa

Universitat Jaume I

RESUMEN

Este artículo analiza la fenomenología de la corporalidad en Frantz Fanon, demostrando su centralidad para entender la construcción del cuerpo racializado, la subjetividad colonial, el racismo como forma de dominación, y las posibilidades emancipatorias. A través de conceptos como el esquema epidérmico y el esquema histórico-racial, Fanon sitúa en el contexto histórico del colonialismo y politiza la fenomenología de Merleau-Ponty. De esta manera muestra cómo el racismo reduce al sujeto negro a su cuerpo y cómo limita sus posibilidades de acción. La fenomenología de la corporalidad no se ocupa únicamente de la apariencia, sino que se ocupa de cómo las historias y las prácticas del colonialismo moldean los cuerpos al crear las condiciones para limitar el aparecer de ciertos cuerpos y facilitar el de otros. En el marco del racismo, el aparecer, el traspasar los límites impuestos se convierte en violencia. La violencia emerge en el propio acto afirmativo; descolonizar es, en sí mismo, un fenómeno violento porque desafía el orden colonial. El artículo se estructura en tres ejes: 1) la producción social del cuerpo del negro, 2) el enfoque sociogénico como herramienta para estudiar su constitución histórica, y 3) la paradoja del cuerpo locus de alienación racista y desalienación.

PALABRAS CLAVE: Fanon, fenomenología, violencia, racismo, corporalidad

ABSTRACT

This article analyzes Frantz Fanon's phenomenology of embodiment. It shows its centrality in order to understand the construction of the body of the racialized subject, colonial subjectivity, racism as a form of domination, and the emancipatory possibilities. Through concepts such as the epidermal schema and the historic-racial schema, Fanon historicizes and politicizes Merleau-Ponty's phenomenology. Fanon shows how racism reduces black subjects to their bodies and how it limits their possibilities of action. The phenomenology of embodiment does not only deal with the epidermal, but focuses on how histories and practices of colonialism shape the bodies by creating the conditions to limit the appearance of certain bodies and facilitating the appearance of others. In racist societies, appearing, trespassing these imposed limits becomes violence. Violence emerges in the very affirmative act: decolonizing itself is a violent phenomenon since it challenges the colonial order. The article is structured as follows: 1) the social production of the black body, 2) the sociogenic approach as a tool to study its historical formation, 3) the paradox of the body as locus of racist alienation and disalienation.

KEY WORDS: Fanon, phenomenology, violence, racism, embodiment

Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo.

Karl Marx (2019: 33)

INTRODUCCIÓN

El cuerpo vivido y atravesado por la historia ocupa un lugar central en el trabajo clínico, el pensamiento político, y en el propio acto de escritura de Frantz Fanon. Por poner un símil musical, el cuerpo es el motivo básico, la unidad fundamental, a partir de la cual progresivamente va edificando su análisis sobre los recovecos de alienación, la subjetividad colonial, la violencia, la enfermedad mental, las estructuras sociales y culturales del colonialismo, y las posibilidades de la acción transformadora.

La fenomenología es una de las herramientas principales a la que recurre para entender el cuerpo, su producción social, qué se hace y qué se puede hacer con el cuerpo, qué le es negado al cuerpo, cómo se relaciona uno con el cuerpo propio y con el de los otros, y qué dice el cuerpo sobre la sociedad. En la literatura secundaria, durante décadas se ha prestado escasa atención al papel de la fenomenología. Se la ha tratado casi más como un episodio biográfico—la asistencia a los cursos de Merleau-Ponty en la Universidad de Lyon—, o como un recurso teórico anecdótico que se encuentra de forma explícita en fragmentos específicos. En el mundo anglófono, no es hasta mediados de los años noventa, cuando a partir del trabajo de Lewis Gordon (2015; 2007; 1995), a contracorriente de los enfoques teóricos dominantes, se empezó a tomar en serio el alcance de la fenomenología en su trabajo, y las posibilidades que ofrece para pensar el racismo. En la literatura francófona, la ya de por sí tardía apertura académica al trabajo de Fanon—hasta ya entrado el siglo veintiuno en Francia, un poco antes en el Caribe y el norte de África (Rièra, 2013)—, hizo que la atención a la fenomenología, especialmente en relación a Merleau-Ponty (Bentouhami-Molini, 2014), no se produjera hasta mediados de la década pasada.

Este artículo sostiene que la fenomenología no es únicamente un recurso que Fanon emplea de forma esporádica, sino que es un marco fundamental para, primero, analizar no solo el racismo como objeto de reflexión, sino cuestionar y evaluar el propio proceso de estudio. Segundo, para analizar la corporalidad histórica y políticamente situada del negro y del colonizado, y para entender cómo el racismo limita las posibilidades de acción del cuerpo. Fanon revela que el racismo no solo modela el cuerpo, sino que convierte el *aparecer* del negro en violencia. El cuerpo señala y explica quién pertenece al ámbito de la humanidad, y quién y cómo puede aparecer en la esfera de la ética, política, de la socialidad.

A modo de ejemplo, no se puede entender lo que dice, y lo que *hace*, Fanon en buena parte del capítulo inicial de *Los condenados de la tierra*, “La violencia”, sin estas dos dimensiones fenomenológicas de su trabajo, pese a que no haya una referencia explícita a esta tradición. Es importante notar que, al recurrir a la fenomenología, sea de forma expresa o no, Fanon no excluye otros enfoques teóricos y disciplinarios. La fenomenología no descarta, por ejemplo, al psicoanálisis o al marxismo, ni los sitúa en un segundo plano. Más bien, Fanon combina distintas maneras de acercarse a la realidad y diferentes áreas del saber, dejando en manos del lector distinguir los pasos y decisiones metodológicas que el autor en muchas ocasiones no explica.

El primer objetivo de este artículo es, a partir del papel y la concepción del cuerpo en Fanon, analizar la producción social del cuerpo del negro, y lo que

dice el cuerpo sobre la alienación y el racismo como forma de dominación. El segundo es mostrar como el análisis fenomenológico de la alienación concibe la producción del cuerpo del negro como la propia producción del negro como un tipo de ser diferente. A partir de esa relación isomórfica entre el negro y su cuerpo, la fenomenología de la corporalidad examina las condiciones sociales que determinan la acción, el aparecer del cuerpo del negro, y por extensión, del colonizado. Este análisis es fundamental para la concepción de Fanon de la violencia como el aparecer del sujeto negro y colonial, y complica además la distinción entre violencia y no-violencia.

1. PRIMERAS IMÁGENES DE LA ALIENACIÓN. CUERPO A CUERPO CON EL LENGUAJE

La primera pregunta que Fanon plantea en *Piel negra, máscaras blancas* es la del deseo, “¿Qué quiere el negro?” (Fanon, 2015: 8).¹ No es una interrogación que busque una respuesta puramente psicológica, ni demanda una psicología social. La pregunta del deseo es, a la vez, sobre la interioridad y la perspectiva que le es negada al negro en sociedades racistas, “el negro no es un ser humano” (Ibid.); y es una pregunta sobre cómo y por qué se desea lo que se desea: las estructuras socioculturales, económicas e ideológicas que forman ese deseo. La pregunta del deseo le permite adentrarse en cómo el racismo, como forma de dominación, impone valores, significados, percepciones, pensamientos que atrapan al negro en un “círculo infernal” (Fanon, 2015: 14): la búsqueda de reconocimiento y aceptación en la sociedad racista le confiere legitimidad al racismo, y, al mismo, tiempo incitan una serie de comportamientos reactivos, evasivos, de negación, imitación, competición, aislamiento, excesivo cuidado de sí mismo, que producen más sufrimiento y alienación. De ahí que lo que interesa a Fanon del deseo no es tanto lo que revela de la ausencia como lo que indica sobre la elección y la acción.

En este sentido, Fanon abre *Piel negra, máscaras blancas* con un capítulo dedicado al lenguaje, “el dios extraviado en la carne”, como lo define Fanon (2015: 16) citando a Paul Valéry. El lenguaje es herramienta de apropiación del mundo y de construcción de la subjetividad; es un medio de interacción cotidiana, constitución de y participación en la esfera de la intersubjetividad. De ahí que sea un elemento central para “comprender la dimensión del ser-para-otro del hombre de color, ya que hablar es existir absolutamente para el otro.” (Fanon, 2015: 15). Uno de los mecanismos cotidianos con los que se encuentra el negro caribeño a su llegada en Francia es el *petit-nègre*. El *petit-*

¹ Las citas y referencias a la obra de Fanon provienen del francés original, excepto cuando se indica lo contrario. Las traducciones han sido efectuadas por el autor.

nègre es la forma simplificada de francés que se presume que habla el negro; el correlato lingüístico de la imagen colonial del negro. El negro es simple, sin pasado, historia, ni civilización. Está atrapado en una infancia eterna, de ahí el modo paternalista, el tono condescendiente, la gramática rota con la que se les interpela. Fanon lo describe como una suerte de aprisionamiento, el *petit-nègre* sirve para “encerrar al negro, perpetuar la situación conflictiva” (Fanon, 2015: 33).

El migrante caribeño concibe la lengua francesa como un medio de afirmación y de escape de lo negro; dominar la lengua francesa es visto como una puerta de entrada a la sociedad francesa, al mundo blanco, es decir, un escalón más en la jerarquía de la humanidad. La determinación del negro caribeño a aprender el francés correcto, el de la metrópolis, es una manera de distanciarse del africano, quien, a su vez, y por la misma razón, intenta hablar en *creole*. Para Fanon, esta visión determinista del lenguaje es propia del negro que ya está alienado. Una ilustración paradigmática de estos intentos de evasión a través del lenguaje, y su impacto en el cuerpo, es la descripción que hace Fanon del antillano recluido y resuelto a aprender la fonética de la metrópolis:

“El negro que llega a Francia reaccionará contra el mito del antillano que-se-como-las-erres. Tomará el mando y entrará en guerra abierta. No solo se empeñará en pronunciar la erre, también la adornará. Espiará en secreto la más mínima reacción de los otros, se escuchará a sí mismo, desconfiará de su propia lengua, ese órgano perezoso, y se encerrará en su habitación a leer durante horas, empecinado en la pronunciación” (Fanon, 2015: 19).

En otro episodio, ya en el exterior, esa lucha con el lenguaje y con su cuerpo adquiere tintes tragicómicos:

“¡Camarrerro! Taeme una cerrrveza’ Presenciamos aquí una autentica intoxicación. Preocupado con no cumplir la imagen del *nègre* come-erres, se hizo con un montón de ellas, pero no supo colocarlas bien” (Fanon, 2015: 19).

Fanon ya señala aquí algunas de las formas en las que el racismo se inscribe en el cuerpo. La lucha del antillano, desde la intimidad de su habitación hasta su salida, receloso, al mundo social, no es solo contra esa erre rígida del idioma de la metrópolis, sino que se extiende también contra su lengua rebelde, contra su propio cuerpo, un cuerpo a disciplinar. Justo antes de migrar, Fanon nota, ya se producen cambios en la corporalidad del negro antillano, “en el porte casi aéreo de sus andares percibimos que fuerzas nuevas se han puesto en

movimiento.” (Fanon, 2015: 35). En los gestos, el habla, las disposiciones corporales en la vida cotidiana, y la relación que se establece con el propio cuerpo, que van formando la subjetividad colonial, Fanon busca las “huellas profundas de la alienación encarnada” (Gibson y Beneduce, 2017: 70). La excesiva atención a sí mismo, el entrenamiento obsesivo del cuerpo con la vista puesta en ser admitido y reconocido es síntoma de una patología más amplia.

Esta concepción del cuerpo producido social y políticamente a partir de la relación con fuerzas que lo regulan y lo moldean, que sucintamente se expresa en las escenas anteriores, ya se esbozaba en un texto anterior, “El síndrome norteafricano”, una etnografía sobre el encuentro en la consulta entre el médico francés y el migrante argelino. Escribe Fanon:

“Hoy el norteafricano que acude al médico lleva consigo el peso muerto de todos sus compatriotas. Todos aquellos que tenían solo síntomas, todos aquellos a los que el médico dijo: ‘Aquí no hay nada que hacer.’ (Es decir, no hay lesión). Pero el paciente que esta enfrente de mí, este cuerpo que tengo que suponer que es barrido por una conciencia, este cuerpo que ya no es un cuerpo, o que, es doblemente un cuerpo porque está aterrado. Este cuerpo que me pide que lo escuche, pero sin detenerme en él, me produce una sacudida” (Fanon, 2006: 17; énfasis añadido).

Ese cuerpo aterrado que le pide ayuda “sin detenerme en él” es un cuerpo incrustado en una maraña de instituciones prácticas, estructuras y fuerzas que lo moldean. Los médicos tratan el cuerpo como una estructura anatómico-fisiológica ignorando la dimensión social, histórica y política de la sintomatología, la experiencia vivida de lo que es el rechazo, la explotación, y el racismo. Los significados, roles y valores que se adscriben a cuerpos específicos. Lo que es vivir, percibir, actuar como norteafricano en una sociedad que te rechaza. Como apuntan Nigel Gibson and Roberto Beneduce (2017), Fanon anticipa debates que surgieron en los años noventa en la antropología médica, entre otros, el concepto de “cuerpo político” (“*body politic*”) desarrollado por Scheper-Hughes y Lock (1987). La experiencia del dolor, la percepción de sí y del cuerpo, la angustia y el miedo del argelino “están siempre situados política y racialmente.” (Gibson and Beneduce, 2017: 124).

Volviendo a la relación entre lenguaje y corporalidad, también para el intelectual en las colonias las tensiones, vacilaciones y conflictos derivados de la coexistencia desigual de distintos imaginarios, códigos y sistemas de referencia, de la distinción entre la lengua materna y la del enemigo, la proclamada cultura nacional y la de la civilización, se viven en el propio cuerpo y se manifiestan, en este caso, en el acto y el producto de la escritura. Fanon

observa que el intelectual formado en la cultura europea la abandona de repente tras las primeras movilizaciones anticoloniales por miedo a separarse definitivamente del pueblo. Como modo de escape de la cultura a cuyo estudio se ha entregado, busca volver a las raíces, pero no encuentra referencias ni figuras a la altura de la cultura del ocupante, ni historia a la que aferrarse, ni presente más allá de ignorancia y salvajismo. Esta situación se traduce en un “movimiento de repliegue, (...) evoca sobre todo un reflejo, una contracción muscular” (Fanon, 2002: 209), que se refleja en la propia escritura. Fanon la describe como un cambio de piel, el producto de un “cuerpo a cuerpo (...) combate rápido y doloroso, por el que, inevitablemente, el músculo tenía que sustituir al concepto.” (Fanon, 2002: 210).

Por un lado, Fanon parece separar aquí el cuerpo de la idea, algo que contradice su crítica a la separación cartesiana presente desde sus primeros escritos:² el yo no está despegado del cuerpo, ni este es tratado como un objeto regido por *res cogitans*. Por la inevitable sustitución del músculo por el concepto Fanon se refiere a que, si bien la producción de estos intelectuales, que se encuentran en una “fase de la conciencia en vías de liberación” (Fanon, 1961: 209), alcanza resultados destacables a nivel estético, no ocurre así a nivel teórico. Estos intelectuales no producen un marco de referencia con el que comprender la situación colonial, sino que imitan el exotismo bienintencionado de cierta intelectualidad de la metrópolis que se traduce en una visión estática, folclórica e indigenista del pueblo colonizado. Al mismo tiempo, Fanon trata la producción de conocimiento como una práctica corporal, e involucra al cuerpo en la cuestión metodológica de fondo: en pensar sobre cómo pensar. Véase la relación entre cuerpo y conocimiento por la que Fanon *ruega* al final de *Piel negra, máscaras blancas*. “Mi última oración: ¡Oh cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroge!” (Fanon, 2015: 225). El cuerpo, que no es solo mío, sino que también es yo, es, como elabora Arthur Danto (1999: 197), un “cuerpo que piensa”, en una concepción cercana al cuerpo vivido de la fenomenología. Fanon ruega por un tipo de reflexión que conduzca a la transformación social. El cuerpo que interroga conlleva no solo una postura

² Ya en su tesis en psiquiatría, donde aborda los debates de su época sobre la organogénesis y la psicogénesis de la enfermedad mental a partir de un estudio de caso de trastornos mentales asociados a la ataxia de Friedreich, Fanon (2015) critica la separación mente-cuerpo cartesiana dominante que subyace a la concepción del paciente como una entidad psíquica o física. Incluso en el caso de una enfermedad hereditaria y de origen orgánico, neurodegenerativa, Fanon considera insuficiente la reducción del cuerpo a lo “anatómico-fisiológico” a expensas de las dimensiones sociales e históricas de la enfermedad (Fanon, 2015).

activa respecto al mundo, sino que es acción en sí misma. No es solo un sujeto que interroga, sino que el sujeto encarna la interrogación.

2. LA FENOMENOLOGÍA COMO MÉTODO

La cuestión epistemológica, especialmente en relación a la filosofía antropológica, –qué es y qué significa el ser humano; cómo estudiar al ser humano, que, además en este caso no es un ser humano; qué ser humano se genera en la producción científica– recorren todo su pensamiento, aunque es en *Piel negra, mascarar blancas* donde aparecen de forma más explícita.

“Hay un drama en las llamadas ciencias sociales. ¿Se debería suponer una realidad humana tipo y describir sus modalidades psíquicas teniendo en cuenta solo sus imperfecciones? O ¿se debería buscar sin descanso una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?” (Fanon, 2015: 20).

En estas preocupaciones, la fenomenología ocupa un lugar importante, no solo para comprender la conciencia y su relación con cuerpo, o darle sentido a las experiencias del racismo, la violencia, o la locura, más allá del psicologismo, del positivismo o de especulaciones metafísicas. La fenomenología también le aporta a Fanon herramientas a nivel metodológico, es decir, para pensar en cómo conocemos la realidad, y para plantearse y evaluar la legitimidad del proceso epistemológico.

En este sentido, su primer movimiento es poner los propios métodos en observación: “Dejamos los métodos a botánicos y matemáticos. Hay un momento en que los métodos se reabsorben” (Fanon, 2015: 12). No se trata aquí de una propuesta epistemológica sin método. Más bien, rechaza tratar al método como algo externo al objeto, y lo pone bajo la lupa de forma inseparable el problema de investigación. En el lenguaje fenomenológico, se trataría de una suspensión o una puesta entre paréntesis del método. Por otro lado, al dejar los métodos a botánicos y matemáticos, Fanon expresa también su distanciamiento de los modelos de ciencias naturales en el estudio del ser humano. “La sociedad, al contrario que los procesos bioquímicos, no escapa a la influencia humana. El hombre es por lo que la sociedad llega a ser.” (Fanon, 2015: 11). Fanon, rechaza explicaciones naturalistas o mecanicistas de la acción humana como procesos naturales o estructurales explicables mediante leyes, y busca desenterrar la agencia humana situándola en el centro de la producción de conocimiento.

Para Fanon, en vez de un enfoque cuantitativo, lo importante es mostrar el funcionamiento, “lo esencial no es acumular hechos y comportamientos sino extraer su significado (...) Lo que importa en fenomenología no es tanto el estudio de un número incontable de casos, como la comprensión profunda e intuitiva de algunos casos particulares.” (Fanon, 2015:164). Esto responde a una comprensión de la realidad como intrínsecamente incompleta e inabarcable. Karl Jaspers apuntaba en esta dirección al afirmar que “el pensamiento en sí mismo no puede alcanzar la realidad. Se encalla en la realidad. (...) Una realidad completamente pensable ya no sería la realidad, solo un apéndice de lo que es posible [en el pensamiento].” (Jaspers, 1971: 69-70). En la concepción de la fenomenología que Fanon adopta, la realidad no es una *cosa* que antecede y excede al pensamiento. La realidad no se puede capturar, y el conocimiento no se concibe como una actividad de conquista, sino que la realidad es una relación, y se privilegia cómo el sujeto se relaciona con la realidad. De ahí que la fenomenología trate con los fenómenos tal y como aparecen a la conciencia. Es decir, no solo se ocupa de la percepción y la experiencia, sino que el sujeto que percibe y experimenta se encuentra en relación con lo que percibe y experimenta. La fenomenología le aporta a Fanon “un método radical (...) un retorno a las cosas en sí mismas”, como la define Maurice Natanson (1962: 90), no solo de acceder al mundo como aparece, a la experiencia inmediata, sino también, a partir de cuestionar presuposiciones y suposiciones metodológicas, examinar la relación con esa experiencia.

2.1 Sociogénesis

Fanon teje sus preocupaciones sobre método, agencia, subjetividad, estructura y filosofía antropológica mediante lo que llamó sociogenia. La sociogenia no rechaza ni sustituye a la filogenia, que estudia el ser humano como especie natural, ni a la ontogenia freudiana, que, sin romper con la base biológica, se acerca a la historia única del individuo. Fanon (2015: 11) la sitúa “junto a” estas. La sociogenia tampoco equivale estrictamente al construccionismo social. Más bien, pone de relieve la relacionalidad básica y la interacción en la co-constitución del sujeto y la sociedad. Explora el doble proceso por el que el ser humano da lugar a estructuras sociales, y produce significados en el mundo de la intersubjetividad, y al mismo tiempo, el propio ser humano es constituido por estos mismos sentidos y estructuras. Como ya se vio anteriormente, pone el énfasis en la agencia humana en la formación de estructuras históricas y culturales, instituciones, significados y valores en los que los seres humanos están enmarañados y son constituidos. De esta manera Fanon busca conectar lo individual y lo colectivo, lo objetivo y lo subjetivo, lo histórico con lo cotidiano, el lado activo y pasivo del ser humano, o lo que en términos de la

fenomenología se ha llamado “el problema de la constitución”, y que es considerado como el interrogante central de la fenomenología (Moran, 2000). Este se refiere a como lo objetivo se forma a partir de lo subjetivo, y a las limitaciones y las posibilidades de producción de significados en un mundo donde estos ya han sido generados.

En el trabajo de Fanon esta cuestión adopta la forma de la preocupación política sobre el creador y la criatura. “La cultura europea ha impuesto al negro una desviación existencial. Lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco.” (Fanon, 2015: 14). Fanon describe la construcción del negro a través de prácticas materiales y de un sistema de significados, formas simbólicas, elementos legales y culturales que tienen un impacto material. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1990: xv) llamaron “violencia simbólica” a esa forma de poder “que consigue imponer significados e imponerlos como legítimos al esconder las relaciones de poder que son las bases de su fuerza.” En Fanon, la violencia simbólica de la racialización tiene un alcance más profundo y un impacto más evidente que las formas más sutiles de violencia que describen Bourdieu y Passeron. Esta “negrificación forzosa” (Henry, 2006) crea al negro como una desviación de lo humano, como un “objeto fobogénico”, un monstruo. (Fanon, 2015: 47). Antes del colonialismo, la subjetividad, la vida social y cultural del negro no giraba en torno a su color de piel, ni a los significados y valores que históricamente se han ido asociando a ella, y que designan un lugar en la jerarquía de lo humano y en la división del trabajo. Para Fanon, la dimensión temporal es clave en la alienación del negro. La construcción de sentidos le es anterior y exterior. El negro ha llegado “muy tarde, demasiado tarde”; ya hay “un mundo blanco”³ que ha impuesto valores y significados sobre el negro (Fanon, 2015: 118).

“‘¡Sucio nègre!’, o simplemente, ‘¡Mira, un nègre!’ Llegué al mundo deseoso de darle sentido a las cosas. Mi alma, ávida de situarse en el origen del mundo. Y resulta que me descubro como un objeto entre otros objetos. (...) Simplemente quería ser un hombre entre otros hombres. Me hubiera gustado llegar liso y joven a un mundo que es nuestro y construir juntos” (Fanon, 2015: 107-110).

Kelly Oliver (2004) observa que el tipo de alienación que Fanon describe no es equivalente al extrañamiento que describen Sartre o Heidegger, como inherente a la condición humana, que se produce al ser arrojado a un mundo

³ Lo “blanco” es contingente. Fanon observa que el problema no se limita a “negros viviendo entre blancos” sino a todos “los explotados, esclavizados y despreciados por una sociedad colonial y capitalista, accidentalmente blanca.” (Fanon, 2015: 195).

preexistente, y, al mismo tiempo, ser parte de ese mundo y tener la responsabilidad de dotarlo de sentido. Este conflicto puede afectar al ser humano en tanto ser que genera significados y da sentido a las cosas. La llegada tardía de la que habla Fanon apunta a una desigualdad fundamental. El negro, eva tanto no-humano, es privado de la capacidad de producir sentido y generar significados. La responsabilidad de darle sentido a uno mismo, al cuerpo, se circunscribe al blanco. Tal y como lo ve Fanon, el drama principal de la deshumanización del racismo no es la caída de un “nirvana negro”, la pérdida de una particularidad paradisiaca y ancestral, como denunciaban algunas corrientes de la *Négritude*, sino la “desviación de los conflictos propios de las relaciones entre humanos, las posibilidades habituales y las patologías de los caminos de la libertad.” (Sekyi-Otu, 2011: 50).

Para Fanon, el ser humano se caracteriza por su capacidad creativa, la capacidad de participar en el mundo, de actuar en él, transformándolo. La fenomenología de Fanon se preocupa de la crisis que se produce en el negro al aceptar los valores negativos que le han sido impuestos, y renunciar a esa capacidad creativa a través de su propia agencia. El negro alienado intenta superar esa desviación mediante actitudes reactivas que actúan contra si mismo, y limitan su capacidad de intervenir en el mundo social, su capacidad humana como creador, que es el objetivo de Fanon. Fanon no trata la violencia simbólica mencionada anteriormente como una imposición sobre un sujeto pasivo y desvalido. Ciccariello-Maher (2010:7) observa que, esa “violencia ontológico-simbólica que lo aprisiona se encuentra al alcance de la mano, lista para ser apropiada y reorientada hacia sus creadores.” Pese al progresivo distanciamiento a nivel teórico y político con la *Négritude*, Fanon reconoce el valor afirmativo de su propuesta: “Es el blanco el que crea al *nègre*. Pero es el *nègre* el que crea la *Négritude*.” (Fanon, 2011: 29).

2.3. La experiencia vivida

Otro movimiento relacionado con la fenomenología que Fanon realiza para analizar qué significa ser negro en el mundo está relacionado con la suspensión de la ontología:

“La ontología, una vez se ha admitido que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Ya que el negro no solo tiene que ser negro, sino que tiene que serlo en relación al blanco”.
(Fanon, 2015: 108)

Una ontología que trate el ser de forma abstracta y eterna, no solo no tiene fuerza analítica, sino que contribuye a la objetivación y las relaciones de

subordinación. Omitir la existencia concreta, abstraer al negro de las condiciones históricas y materiales es una forma de distracción de las urgencias políticas en cuestión. Una de las maneras a las que recurre para entender la existencia concreta del negro y del colonizado en tanto sujetos corporeizados, sin reducirlos ontológicamente, es mediante la experiencia vivida. Esta no trata la experiencia como un hecho o un evento externo sobre el que se proyectan significados subjetivos. Los significados no se producen desde una relación de exterioridad con el mundo. Más bien, “la unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí” (Merleau-Ponty, 1994:17). Es decir, el sujeto ya está inmerso en el mundo y en relación con objetos y otros sujetos. Los sentidos se producen en la involucración activa de la conciencia, y esta, a su vez, emerge también en este proceso.

La conciencia aquí no es psicológica sino fenomenológica, es intencional, la conciencia siempre es conciencia *de* algo. Asimismo, la conciencia no está separada del cuerpo, sino que el sujeto es una conciencia corporizada, situada, imbricada y activa en un horizonte histórico y social compartido, un mundo ya constituido, en el que uno encuentra categorías, ordenes simbólicos, marcos y flujos de significados que son fenomenológicamente reales. Ni la conciencia, ni el cuerpo son *cosas* o sustancias, sino que *son* en relación al mundo social. Más allá de considerarlo un objeto, la fenomenología comprende el cuerpo como el aquí desde el que se despliega el mundo, y, al mismo tiempo, lo concibe como parte del mundo.

3. ESQUEMA CORPORAL, HISTORIA Y EPIDERMIS

El trabajo del neurólogo Jean Lhermitte (1939) sobre “la imagen del yo corporal”, y la fenomenología de Merleau-Ponty ayudan a Fanon a pensar el cuerpo vivido y situado. El sujeto es agente en el mundo y está a la vez abierto al mundo, con toda su fragilidad, a través del cuerpo. El esquema corporal es una forma de conocimiento de cómo el cuerpo está situado en el mundo, cómo se es consciente del mundo a través del cuerpo, y cómo se relaciona con uno mismo a través del mundo. Da cuenta de una relación dialéctica entre el yo y el mundo.

En un pasaje similar al que recoge el filósofo francés en *Fenomenología de la percepción*, Fanon describe como una persona sentada en una silla sabe que si quiere alcanzar un paquete de cigarrillos situado en el otro lado de la mesa tiene que extender su brazo y agarrar el paquete. Sabe que las cerillas están en

el cajón izquierdo, y que tiene que inclinarse ligeramente hacia atrás, y abrir el cajón.

“Y todos estos gestos, no son producto del hábito sino de un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo temporal y espacial, este parece ser el esquema. No se me impone, más bien se trata de una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque entre mi cuerpo y el mundo se instala una dialéctica efectiva)” (Fanon, 2015: 109).

En el esquema corporal, Fanon añade, el conocimiento del cuerpo propio es un conocimiento en tercera persona, o, como lo describió Merleau-Ponty, “si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo.” (Merleau-Ponty, 1994: 231).

Sin embargo, el dinamismo del cuerpo, abierto al mundo, moviéndose sin esfuerzo e integrado en el mundo conocido implícitamente del esquema corporal, no ocurre en el caso del negro.

“Bajo el esquema corporal yo había elaborado un esquema histórico-racial. Los elementos que usé no me fueron provistos por ‘sensaciones residuales y percepciones de tipo visual, táctil, vestibular y kinestésico’, sino por el otro, el blanco, quien me había tejido a base de miles de detalles, anécdotas, historias” (Fanon, 2015: 109).

Fanon añade una profundidad histórica y una densidad política que el esquema corporal no le permitía captar. El esquema histórico-racial se refiere a los discursos y prácticas del orden social organizado en base a lo que Du Bois (2015) llamó “la línea de color”, que habían constituido el cuerpo negro. Por su condición histórica, y al estar sedimentado bajo la piel, precede a la llegada del negro, quien no es necesariamente consciente de ese esquema histórico-racial. A este esquema, Fanon añade otro. “El esquema corporal, atacado en diversos frentes, se derrumba cediendo su lugar al esquema epidérmico-racial.” (Fanon, 2015: 110). Este nuevo esquema encierra al negro en la superficie hasta el punto que el negro se convierte en su piel. Cada fallo, logro, singularidad, característica individual, o condición personal se explica por el color de su piel.

El esquema epidérmico surge de la mirada blanca, que es la que tiene la autoridad y legitimidad para clasificar, nombrar, medir, asignar significados. Una mirada que Fanon equipara a la del científico.

“Las miradas blancas, las únicas miradas verdaderas, me disecan. *Me fijan*. Tras haber preparado su microtomo, realizan de forma objetiva las secciones de mi realidad. Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre. Un nuevo género... ¡Un *nègre*, vamos!” (Fanon, 2015: 113).

Fanon representa la creación del negro, un nuevo tipo de ser, con la distancia del estudio científico de un insecto en el laboratorio. Pero, en vez de fijar al objeto con frialdad y mantenerlo a distancia, observa Bentouhami-Molino (2014), la mirada blanca *se fija* al sujeto racializado hasta su parálisis, su objetivación y su petrificación.

La autoridad epistémica de la mirada blanca va más allá de la esfera de la ciencia; la vida cotidiana se vuelve una sala de ensayos bajo el peso de la mirada blanca. El tren, el médico, el cine, la calle, el aula. La cotidianeidad y la repetición del “estímulo externo” que aprisiona y contiene al cuerpo negro. Es en esta dimensión temporal donde se interrumpe el dinamismo entre el cuerpo negro y el mundo. Fanon explora qué significa para el negro ser visto por una mirada que solo ve el color de la piel y que reenvía constantemente al negro a su propia piel: “Mama, mira el *nègre*”, dice el niño, “sucio *nègre*”, escucha en el tren, la interpelación no va más allá de la piel y su color. ‘El doctor negro’, ‘el alumno negro’, ‘el negro listo’, ‘el *nègre* guapo’, ‘el negro es humano como nosotros’, ‘el negro es civilizado como nosotros’, ‘te queremos pese a tu color’, ‘no nos gustas, pero no es por tu color’. Fanon escribe:

“En el tren ya no se trataba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en una triple persona. En el tren, en vez de un sitio, me dejaban dos, tres sitios (...) Ya no podía descubrir los puntos de referencia febriles del mundo. Existía por triplicado: ocupaba espacio. (...) Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, de mi raza, de mis ancestros” (Fanon, 2015: 110).

Sea como ventrículo del negro alienado, o a partir de su propia experiencia, Fanon capta aquí como el racismo altera uno de los fundamentos de la intersubjetividad, la anonimidad: “¡Aspiro a la anonimidad, al olvido! ¡Miren, ya lo acepto todo, pero que nadie me perciba!” (Fanon, 2015: 113). En la fenomenología de la intersubjetividad de autores como Alfred Schutz (1962) o Maurice Natanson (1986), la anonimidad es un elemento fundamental, “es parte de la estructura del mundo social, un rasgo invariable de la existencia vivida en la vida cotidiana.” (Natanson, 1986: 24). La anonimidad es recíproca, yo soy anónimo para muchos otros, tanto como muchos son anónimos para mí. La anonimidad conlleva una limitación epistemológica que asume la existencia

de la diferencia. Hay personas y cosas que no conocemos, aunque pueden ser tipificadas idealmente sin necesidad de conocerlas, y que son diferentes.⁴ Para Lewis Gordon, el racismo produce una “perversión de la anonimidad” por la que un negro se convierte en todos los negros. Esto elimina la limitación epistémica característica de la anonimidad. El racismo no surge del miedo del otro, de lo desconocido, de lo extraño, de lo que no es familiar. En el racismo, el negro es familiar, todo lo que hay que saber ya se sabe, y no hay nada más que saber. Esto requiere negar la posibilidad de un punto de vista, de vida interior, de subjetividad del racializado. La perversión de la anonimidad resulta en la invisibilidad del negro, ya que “ser visto de forma racista es una manera irónica de *no ser visto* al *ser visto*.” (Gordon, 1995:58).

Del ejemplo inicial del cuerpo alcanzado el paquete de cigarrillos a los ejemplos de la interpelación, hay un desplazamiento de un cuerpo activo que logra ejecutar acciones en el mundo, a un cuerpo que es “negado o frenado en seco” (Ahmed, 2006: 110) en un mundo hostil. El esquema corporal, como conciencia del propio cuerpo, y también en su dimensión social que trata el cuerpo como una apertura al otro, es interrumpido en una sociedad racista. Jean Lhermitte capturó esta conciencia implícita de los otros a partir del cuerpo al utilizar el concepto de la “imagen del yo corporal” para referirse “al sentimiento complejo, pero fuerte y siempre presente *en el borde de la conciencia*, de nuestra personalidad física (...) de nuestro yo corporal, de nuestro cuerpo de carne.” (Fanon, 1939: 11; énfasis añadido). La noción de estar en borde es importante para referirse al conocimiento implícito, pero también para capturar la especificidad de la experiencia del negro de estar en el filo, a la vez que son fijados por lo que Fanon llama la mirada blanca. Y, debido a que ya están enmarañados en el esquema histórico-racial, no hay una cura individual para la alienación (Gibson y Beneduce, 2017). El mundo donde uno su mueve e interviene mediante el conocimiento implícito adquiere un carácter extraño. El negro está “desorientado”, escribe Fanon: “¿Dónde me situó? O, si lo prefiere, ¿dónde me meto? ¿dónde me escondo? (...) Mi cuerpo me es devuelto desparramado, disyunto, quebrado, enlutado.” (Fanon, 2015: 111)

Esta desorientación la encarna también la mujer argelina que se ha quitado el velo siguiendo las políticas civilizadoras del régimen colonial, según analiza Fanon en *Sociología de una revolución*. El velo altera las dinámicas de la mirada y la visibilidad de la colonia. La mirada blanca no recae sobre la mujer

⁴ La tipificación no implica esencialismo, si por esencia se entiende a la sustancia, es decir, el rasgo sin el cual algo no sería lo que es. La esencia fenomenológica es “una apelación a la cosa misma (un tipo), pero no a la cosa en si misma (un tipo de ser).” (Gordon, 1995: 56).

argelina, “esta mujer que ve sin ser vista frustra al colonizador. No hay reciprocidad.” (Fanon 2011: 26). Tras quitarse el velo, la mujer argelina experimenta cambios en la relación con su cuerpo, y en su orientación espacial. Al perder una forma de protección, “la ausencia del velo distorsiona los patrones corporales de la argelina. (Fanon, 2011: 42). Durante un tiempo, el mundo resulta abrumador y experimenta problemas al medir las distancias. Se siente expuesta, incompleta, fragmentada. Acostumbradas a espacios más restringidos, “su cuerpo no tenía la movilidad normal frente a un horizonte ilimitado de avenidas, y el despliegue de aceras, casas, coches, la acumulación de gente a la que esquivar” (Fanon, 2011: 31).

Esta experiencia es diferente para las mujeres que se quitaban o ponían el velo, tras unirse a la lucha armada, dependiendo de las necesidades de la misión. Con escasa preparación previa, las mujeres argelinas desveladas abandonaban la seguridad de la medina y se adentraban en los barrios franceses haciéndose pasar por francesas, maquilladas, imitando sus maneras, pero sin exagerar los gestos. Con su involucración en la lucha armada, la timidez y la inseguridad desaparecieron:

“Rápidamente tiene que inventar nuevas dimensiones para su cuerpo, nuevas formas de control muscular. Tiene que crearse una actitud de mujer-sin-velo- en-el-exterior. Tiene que vencer toda timidez y brusquedad (porque debe hacerse pasar por europea), y al mismo tiempo tiene que tener cuidado de no excederse, de no hacerse notar. La argelina que se adentra desnuda en la ciudad europea reaprende su cuerpo, lo restablece de forma totalmente revolucionaria. Esta nueva dialéctica del cuerpo y el mundo es fundamental en el caso de la mujer revolucionaria” (Fanon, 2011; 42-43).

Se puede contrastar estos cambios en la disposición corporal, y en la relación con el propio cuerpo y los otros, de la mujer revolucionaria con otras técnicas de sí basadas en el mimetismo a las que Fanon presta atención, como el antillano aprendiendo francés, o el antillano que vuelve a su casa tras un periplo en la metrópolis, totalmente transformado, “diremos que su fenotipo ha experimentado una muda definitiva.” (Fanon, 2015: 35). Fanon captura la centralidad de la imitación como técnica de dominación en el colonialismo, sea a base de pedagogía, evangelización, políticas civilizadoras, o medidas punitivas, y otras técnicas miméticas como respuesta a estas. Si en la literatura psicoanalítica la imitación y la identificación se han considerado como centrales en el desarrollo del sujeto, para Fanon la identificación con el colonizador tiene un efecto patogénico y autodestructivo (Gibson y Beneduce,

2017). Homi Bhabha (1986) y Diane Fuss (1994) destacan como la ausencia de identificación en estas técnicas de mimesis revierten la mirada colonial y le otorgan a la imitación un carácter político y subversivo, no únicamente un signo de sometimiento.

Más allá de las políticas del mimetismo específicas de este caso, la observación de Fanon se centra en el efecto de la acción política en la redefinición de las relaciones, sentidos y prácticas corporales. La imitación sutil de los gestos y las maneras corporales de la mujer europea por parte de la mujer argelina es una manifestación de “las nuevas modalidades de aparecer” (Fanon, 2011: 47) que surgen en la sociedad argelina como respuesta al cierre impuesto por el colonialismo. La fenomenología de la corporalidad de Fanon se ocupa de cómo las historias y las prácticas del colonialismo moldean los cuerpos al crear las condiciones que limitan el *aparecer* de ciertos cuerpos y facilitan el de otros.

4. APARIENCIA Y APARECER

Fanon observa que la experiencia corporal y el esquema epidérmico es una de las diferencias de cómo vive el racismo el negro en comparación con la experiencia del judío. El antisemita espera a que el judío se revele a sí mismo. Por contra, el negro “está sobredeterminado desde el exterior. Yo no soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi *aparecer*.” (Fanon, 2015: 113; énfasis añadido). La cuestión del aparecer del negro y del colonizado recorre todo el trabajo de Fanon: los límites y barreras impuestas, los espacios y las fuerzas sociales que limitan la entrada, los aspectos normativos e institucionales que disminuyen las opciones, los medios y modos de aparecer, y sus efectos en el cuerpo y las acciones.

Debido a la centralidad del aparecer, y a los errores de traducción persistentes en las ediciones al español de *Piel negra, máscaras blancas*, me veo obligado aquí a hacer una breve clarificación. En el francés original, Fanon utiliza el verbo “*apparaître*” nominalizado, aparecer, en la cita de arriba, y en otras partes del texto. En la traducción más reciente, el “*apparaître*” original se ha traducido repetidamente por “apariencia” (Fanon, 2009: 115).⁵ La traducción de estos fragmentos es objeto de variaciones sobre un mismo error.⁶ El primer problema

⁵ El original es inequívoco: «Je ne suis pas l’esclave de «l’idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître.» Quisiera agradecer a Alejandro De Oto por su valiosa consideración de esta cuestión.

⁶ Una traducción anterior optó por “parecer” (Fanon, 1973: 95) en vez de “apariencia”. La versión alemana igualmente lo traduce por apariencia,

es que esta traducción desvía al lector de una de las preocupaciones centrales del trabajo, aunque no siempre aparezca de forma explícita. En segundo lugar, esta traducción no captura el lugar del cuerpo ni la manera en que opera el racismo. Para Fanon, el negro no es estrictamente esclavo de su apariencia, su piel no tiene un valor y un significado transhistóricos y transculturales. En una sociedad racista el negro puede estar presente siempre que no aparezca. Aparecer⁷ es surgir, distinguirse, traspasar los límites impuestos y ejercer una acción significativa y afirmativa en el mundo. La apariencia determina las condiciones de quién y dónde puede aparecer, qué puede hacer. El cuerpo, en su dimensión de ser visto por otros, es “la condición necesaria de aparecer” (Gordon, 2015: 137). Es decir, el aparecer incluye la apariencia y la excede, al comprender dónde, cómo y ante quién se es visto, se aparece. Fanon parte del cuerpo y apunta más allá de este, a la acción, y a las instituciones y estructuras sociales que la regulan. El racismo señala quién, y en qué condiciones, pueden aparecer en la esfera política, en la cotidianidad del mundo social, en la vida privada, en el trabajo.

Siguiendo con los ejemplos ya utilizados anteriormente, el lenguaje es uno de los medios de aparecer, que, como se vio, el racismo utiliza para regular el acceso a espacios sociales. Hablar al negro en *petit-nègre* es una manera de decirle “tú quédate donde estás” (Fanon, 2015: 46). Y hacer hablar al negro en *petit-nègre* es “fijarlo a su imagen, atraparlo, encarcelarlo, víctima eterna de una esencia, un aparecer, del que no es responsable” (Fanon, 2015: 32). La posibilidad de acceder a ciertos espacios, de participar en el mundo está condicionada por esa posición a la que ha sido asignado. Si el negro no se ajusta a este, se vuelve sospechoso: “El negro que cita a Montesquieu debe ser vigilado. (...) Cuando un *nègre* habla de Marx la primera reacción es la siguiente: ‘Os hemos educado y ahora os volvéis contra vuestros benefactores. ¡Ingratos, no se puede esperar nada de vosotros!’” (Fanon, 2015: 47-48).

También levanta sospechas el aparecer en la consulta médica del cuerpo dolorido del migrante argelino cuya descripción del sufrimiento y sintomatología no se corresponden con los marcos nosológicos de los manuales. Ignorar las condiciones del paciente y la dimensión situacional del sufrimiento y la percepción produce una reificación de los síntomas. Es decir, abordar los síntomas a expensas de consideraciones políticas y sociales puede localizar el origen y la causa de la patología en el propio paciente. Ante ese cuerpo opaco

“*Erscheinung*” (Fanon, 1985: 84), en vez de la acción, *das Erscheinen*. La traducción inglesa opta por el ambiguo “*appearance*” (Fanon, 2008: 87), que abarca los dos significados: apariencia y aparecer.

⁷ Aparecer está etimológicamente relacionado con existir, *ex-sistere*, emerger, sobresalir. Existir es “emerger de la indistinción” (Gordon 2015).

y ese dolor general y difuso, el médico le “echará la culpa al paciente, indócil, indisciplinado, que ignora la regla del juego: todo síntoma presupone una lesión.” (Fanon, 2006: 18).

La patología del norteafricano le convierte en una desviación de la norma, un sujeto cuya patologización la clínica contribuye a definir y a legitimar. El diagnóstico es el “síndrome norteafricano”: el migrante argelino es vago, mentiroso, neurótico, impulsivo, con un apetito sexual desmesurado. Para Fanon, en la sala de consultas se revela un vínculo entre migración, sexualidad y miedos morales, y se “solapan” políticas sobre migración, seguridad y debates sobre ciudadanía con las “políticas del diagnóstico” (Gibson y Beneduce, 2017: 175).

Estas dinámicas se pueden entender como los modos en los que el racismo excluye, impide el acceso y la presencia, y relega al sujeto racializado a determinadas posiciones. Sin embargo, en la tradición de la diáspora africana esto se ha teorizado de forma diferente. Uno de los precursores de las ciencias sociales estadounidenses, W.E.B. Du Bois, en “The Study of Negro Problems” (1898) argumentaba que, en vez de tratar los problemas sociales de los negros, los pocos estudios existentes trataban a los negros como problemas en sí mismos. Los científicos sociales superponían problemas de violencia, alcoholismo, pobreza, falta de acceso a educación y sanidad con el llamado “problema negro”, que era como se enfocaba el racismo en Estados Unidos a finales del siglo XIX. En *Las almas del pueblo negro*, Du Bois conjugó las cuestiones de la visibilidad, la inherente inadecuación del afroamericano, y el acceso a ciertos espacios, a partir de la pregunta “¿Cómo se siente al ser un problema?” (Du Bois, 2015: 3). Más allá de la exploración psicológica, Du Bois desarrolla una crítica normativa sobre como la sociedad estadounidense genera al negro como problema. El problema negro, básicamente, era el problema del aparecer del negro, de su existencia.

“Como ladrón y vagabundo, era una amenaza para la sociedad, pero como propietario instruido, mecánico exitoso, o persona competente, era una verdadera amenaza para la esclavitud. La socavaba y la contradecía. No debe existir. Deber ser suprimido, esclavizado, colonizado” (Du Bois, 1998: 7).

Un negro libre es una contradicción; la sociedad estadounidense estaba fundada en la intrínseca inadecuación e ilegitimidad del negro. Situado en esta genealogía, Lewis Gordon (2007) identifica una “gramática teodicea” en las sociedades racistas, con la consiguiente construcción de grupos sociales no normativos como problemas. Tales formaciones sociales se consideran completas y justas tal y como son, y, por definición, niegan la existencia de

problemas en el seno de ese sistema social. El racismo supone una contradicción o una imperfección del sistema. Más bien, son los negros, que no encajan, quienes representan las imperfecciones y contradicciones del sistema, y como tal son racionalizados como problemáticos y empujados al exterior. Es en el marco de esta teodicea secular, que por definición tiene que invisibilizar las contradicciones, en el que el aparecer se convierte en un problema, o, más bien, siguiendo la propia lógica de la teodicea, en violencia.

5. VIOLENCIA Y APARECER

El aparecer del colonizado adquiere su versión más trágica en “La violencia”, el capítulo inicial de *Los condenados de la tierra*. Fanon analiza diferentes tipos de violencia, y utiliza el término violencia para referirse a diferentes fenómenos. Sin embargo, el elemento central de la violencia se puede encontrar en las primeras líneas del texto:

“Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth. No importa los términos utilizados o las nuevas fórmulas que se introduzcan, la descolonización es siempre un fenómeno violento. (...) La descolonización es simplemente el reemplazo de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombres” (2002: 39; énfasis añadido).

Fanon no dice que la violencia sea el medio de descolonización, sino que la descolonización es en sí misma violenta. La violencia es un efecto del aparecer del colonizado. La descolonización como simple sustitución, como inversión, genera una serie de problemas y esconde una complejidad que Fanon se dedicará a desplegar a lo largo del libro, pero es la manera en la que la descolonización se concibe y se vive en su inmediatez por las dos figuras prototípicas que en ese instante inicial componen la escena que Fanon presenta, el colonizador y el colonizado, dos “especies diferentes” que se forman mutuamente: “el colonizador ha hecho y sigue haciendo al colonizado. Extrae su verdad, es decir, su riqueza, del sistema colonial.” El colonizado es una “cosa”, “espectadores aplastados por inesencialidad (...) que alcanza la humanidad en el propio proceso de liberación.” (Fanon, 2002: 40).

El escenario de esta escena inaugural es el mundo “maniqueo” del colonialismo, “un mundo dividido en dos”, no solo a nivel espacial, sino social y ético, del valor humano de cada grupo: “el colonizador convierte al colonizado en la quintaesencia del mal”, “impermeable a la ética, “la ausencia de valores, pero

también la negación de valores.” (Fanon, 2002: 44). Estos dos lados no son complementarios, sino que se oponen el uno al otro. No responden a una lógica dialéctica, sino antidialéctica, caracterizado por la rigidez y ausencia de reciprocidad. Críticos de Fanon han considerado su descripción de la sociedad colonial de pensamiento binario o reduccionismo dualista. Esto le restaría utilidad para pensar dinámicas del racismo contemporáneo (Gilroy, 2000). Sin embargo, la caracterización de Fanon del mundo colonial como maniqueo es intencionada y responde a un doble motivo. En primer lugar, no dice que la realidad de la sociedad colonial sea maniquea, pero sí lo es la estructura que el colonialismo intenta imponer. En segundo lugar, el colonizado emerge como sujeto político en y contra esta estructura maniquea del colonialismo. Para Fanon, esta subjetivación presenta diferentes limitaciones políticas y epistémicas respecto a la lectura del presente y de cara a las posibilidades futuras. En otras palabras, no se puede desalienar desde una posición de exterioridad respecto a la alienación. Más adelante, según la clase social toma preeminencia sobre la raza en el análisis, escribe: “Todo era sencillo. Los buenos estaban en un lado y los malos en el otro. La claridad idílica e irreal del principio es sustituida por una penumbra que disloca la conciencia.” (Fanon, 2002: 139). Este conocimiento inmediato y situado del colonizado conlleva una parcialidad epistémica sobre la realidad social. De todas maneras, para Fanon, que la visión y posiciones sobre el mundo colonial extraído de la experiencia vivida del colonizado, y basadas en la raza, no sean conclusivas ni completas, no le restan sustancia ni legitimidad. Además de una descripción fenomenológica de la organización espacial de la sociedad colonial y de la experiencia corporal de la segregación, otra de las cosas que Fanon *hace* en “La violencia” es una fenomenología de la conciencia histórica del colonizado, como observa Ato Sekyi-Otu (1996).

En la lógica maniquea del racismo, el intento de encuentro entre las dos especies, las reivindicaciones de justicia, o apelaciones a la ética, fracasan ya que el sistema se concibe como justo y legítimo tal cual es. El aparecer es un acto de violencia. Para el negro y el colonizado “el aparecer se convierte en una violación del sistema. Su aparecer es ilícito.” (Gordon, 2015: 114). De ahí surge la *condena* de la situación colonial, la imposibilidad de inocencia: “Frente al mundo arreglado por el colonizador, al colonizado se le presupone siempre culpable.” (Fanon, 2002: 54). En una forma de dominio que Fanon describe como tan coercitiva como represiva, la única manera de que el colonizado pueda evitar ser violento es no moverse, permanecer en el sitio que le ha sido asignado. “La primera cosa que aprende el colonizado es a quedarse en su sitio, a no cruzar ciertos límites.” (Fanon, 2002: 53). Esos límites son espaciales y legales, políticos y económicos, normativos y simbólicos. Gordon escribe:

“No hay espacio para aparecer de forma no-violenta. La existencia aceptable es la no-existencia, el no-aparecer o la sumersión. Cambiar las cosas es aparecer, pero aparecer es ser violento ya que el aparecer del grupo es ilegítimo. La violencia, en este sentido, no requiere una imposición física. No tiene que ser necesariamente la consecuencia de pistolas y otras armas de destrucción. Simplemente basta con aparecer” (Gordon, 2007b: 11).

Hay diversos planos de violencia yuxtapuestos en la comprensión de la violencia como aparecer, como violación del sistema, tal y como lo teorizan Fanon y Gordon. La violencia simbólica que impone una diferencia ontológica sobre el negro y el colonizado que lo sitúa por debajo de lo humano, y la existencia del propio colonizado como violencia al afirmarse frente a estas estructuras racistas y coloniales.

La concepción de la violencia como el aparecer, como violación, esquiva la oposición entre violencia y no-violencia cuando esta se plantea en términos de elección, trasciende concepciones instrumentales de la violencia, y debates sobre la violencia como medio o como fin que abundan en la literatura secundaria (Roberts, 2004). Cuando afirma que la descolonización es siempre violenta, independiente de si hay lucha armada o no, está cuestionando qué se reconoce como violencia, contra quién un acto es considerado violencia, si es posible actuar de modo no-violento y si es útil declararse no-violento cuando el aparecer, la afirmación, la acción subjetiva es en sí misma violencia. Dicho de otra forma, señala la futilidad de declararse no-violento cuando el aparecer del negro y del colonizado es violencia, y cuando este sufre violencia física no es considerada como tal. Asimismo, señala también la tensión que subyace a determinados usos de la división entre violencia y no-violencia, al imponer lo que es deseable, legítimo y posible.

6. CONTRACTURA, ACCIÓN Y DESEO

Para finalizar, propongo volver brevemente a la pregunta del deseo que le permite a Fanon adentrarse en los vericuetos de la alienación del negro caribeño en la metrópolis, y empezar a pensar la manera en que el racismo funciona como forma de dominación, la manera en que el racismo condiciona la percepción, el criterio, los deseos y las elecciones. Si el deseo del negro es ser humano mediante la asimilación y el reconocimiento del blanco, esto se traduce una serie de manifestaciones de la agencia que actúan contra la propia agencia: reacciones de negación, evasión, competición, autotransformación, y

atención excesiva a sí mismo que le encierran en un círculo infernal. También las vertientes de la *Négritude* que reclaman el esplendor del pasado y la civilización negras, y tratan la negritud en oposición a lo blanco se encuentran enmarañadas en la posición reactiva del alienado. Escribe Fanon:

“Los nègres son comparación. (...) Es decir, en todo momento se preocuparán de la autovaloración y del ideal del yo. Cada vez que entran en contacto con otro lo que se pone en juego es el valor, el mérito. El antillano no tiene valor propio, siempre depende de la aparición del otro. Siempre es cuestión de ser menos inteligente que yo, más negro que yo, peor que yo. Toda posición de sí mismo, todo de anclaje del yo, depende del hundimiento del otro. (...) No se trata de un antillano u otro el que presenta una estructura nerviosa, sino la sociedad antillana. La antillana es una sociedad nerviosa, una sociedad en ‘comparación’. Del individuo nos remitimos a la estructura social” (Fanon, 2015: 190-192).

La pregunta que Fanon se hace en *Piel negra, máscaras blancas* es qué hacer con ese narcisismo y la resultante agencia que se vuelve contra uno y contra los demás. El objetivo es lo que el psiquiatra caribeño llama repetidamente ser “accional” (Fanon, 2015: 200), un movimiento hacia afuera, de participación en la construcción del mundo, orientado a la transformación social, y que permita que deseos, elecciones y hábitos vayan más allá de uno mismo.

Fanon, al igual que en la Grecia clásica, relaciona el cuidado compulsivo del cuerpo con una actitud antipolítica. Sin embargo, si en la antigüedad se ha considerado que la excesiva dedicación al cuerpo es incompatible con la política al absorber un tiempo necesario para la vida en común, Fanon hace un razonamiento inverso. La excesiva dedicación al cuerpo y la atención a uno mismo sería más bien el efecto de la exclusión de la vida política resultante del racismo. La exclusión de la política se debe únicamente en relación a la posible privación de la ciudadanía, sino a la restricción del aparecer. Es decir, el racismo limita lo que se puede hacer, las condiciones de la interacción, y la influencia en la esfera pública. La fenomenología de Gordon (2006) sobre la relación entre el individuo y las estructuras sociales sigue este argumento sobre el lugar del cuerpo en la política. Para Gordon, el individuo se relaciona con las estructuras a partir de la relación entre elecciones y opciones. Las elecciones o acciones exceden las opciones, y estas limitan lo que el ser humano hace o puede hacer. La opresión resulta de la reducción de opciones disponibles; la capacidad de elegir se mantiene, pero las elecciones giran alrededor del sujeto, cómo responder a la ausencia o escasez de opciones. La opresión restringe el alcance y la influencia en el mundo y produce un movimiento de contracción. La reiteración e intensificación de esta orientación hacia el interior produce lo

que Gordon llama “implosión”, cuando el impacto en el mundo y la interacción se limitan hacia el propio cuerpo y “las elecciones se centran únicamente en uno mismo y su constitución” (Gordon, 2006: 104). El sujeto oprimido dirige los esfuerzos hacia el cuestionamiento, reparación y crítica compulsiva de uno mismo. En esta situación, el cuerpo se convierte en el punto de partida, el medio, y a la vez, el límite del alcance de la acción en el mundo. La capacidad de acción se reduce a la esfera física. Para Gordon, la opresión y el consiguiente giro introspectivo patológico son efectos de la desigual distribución poder. El poder se entiende aquí como la capacidad de hacer cosas o de hacer que ocurran cosas. Al acaparar el poder en unos pocos, la capacidad del oprimido se reduce hasta el punto de que la influencia en el mundo se circunscribe al cuerpo. La política se refiere aquí a la construcción colectiva de instituciones que permitan expandir y distribuir el poder. Esto permite el aumento de opciones que facilitan elecciones orientadas hacia el exterior, y generan un movimiento expansivo de relaciones e interacciones que tendrían un efecto en el mundo. En esta situación, la elección dirigida hacia uno mismo no estaría impuesta por una externalidad limitante.

Para Fanon, el objetivo de “ser accional” es transcender el mundo maniqueo del racismo y el colonialismo. En su descripción, este mundo maniqueo se encarna en la contractura muscular. El colonizado vive en un estado de “tensión permanente”, los músculos tetanizados solo se relajan por la noche: “los sueños del colonizado son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos.” (Fanon, 2002: 53). Rigidez, respiración entrecortada, movilidad limitada, miedo, envidia y desesperación. El antropólogo Roberto Beneduce nota signos similares en los cuerpos de los habitantes de las *banlieues* y las periferias urbanas europeas, entre aquellos cuya presencia se vuelve sospechosa y cuya existencia es precaria y se ve amenazada: rostros rígidos, miradas perdidas y tensiones musculares que no tienen sentido objetivo para las miradas de los médicos. “El contrato colonial ha sido firmado por una contractura muscular, una mentira, o una sonrisa enseñando los dientes.” (Beneduce, 2017: 104).

Las expresiones de violencia directa se pueden entender como resultado de esta reducción de opciones que no permiten que las acciones tengan un impacto en el mundo más allá del propio cuerpo. La violencia que se producía en las sociedades colonizadas,⁸ era una de las preocupaciones de Fanon en “La violencia”. Observador cercano de las danzas de posesión y otros rituales extáticos locales, aunque no les dio un valor político transformador, sí que les

⁸ En esta dirección apuntaba una de las críticas de Malcolm X a la no-violencia de Martin Luther King Jr.: la primera forma de no-violencia debía practicarse en el interior de las comunidades afroamericanas (Dorlin, 2017).

otorga un papel importante, que se podría considerar como preparatorio, para orientar las diferentes violencias que atraviesan la sociedad colonial y se concentran en el cuerpo del colonizado: “La relajación del colonizado es precisamente esta orgia muscular a través del cual, se canalizan, transforman y se disuelven las formas más agudas de agresividad y la violencia más inmediata.” (Fanon, 2002: 57).

En su análisis de la opresión, Gordon no elabora una propuesta ética ni se ocupa del proceso autocrítico por el cual el sujeto oprimido modifica y reorienta sus elecciones. La modificación de los hábitos, la dirección de los deseos y la reconstrucción del sujeto en relación a la política sí que es una de las cuitas del psiquiatra antillano. En *Piel negra, máscaras blancas* su intención es la transformación del sujeto alienado a partir de un trabajo guiado de reflexión y autocrítica que le lleve a la acción colectiva:

“Lo que surge es la necesidad de una acción conjunta a nivel individual y colectivo. Como psicoanalista, debo ayudar a mi cliente a hacer consciente su inconsciente, a no perseguir una lactificación alucinadora, sino a actuar hacia un cambio en las estructuras sociales” (Fanon, 2015: 100).

En *Sociología de una revolución*, en vez de centrarse en la autotransformación, Fanon recoge cómo la implicación en la revolución anticolonial, no necesariamente y de forma activa en la lucha armada, produce transformaciones sociales a distintos niveles y en la propia formación del sujeto. Anteriormente ya se trató la nueva experiencia corporal de la mujer, su redefinición, reorientación en el mundo, los cambios en la percepción, también de sí misma, a través de su participación en el proceso colectivo. Fanon no teoriza explícitamente sobre iniciativas individuales, pero muestra como una subjetividad sana surge en la misma acción orientada a la transformación social. En su lectura de Fanon como “filósofo del amor”, Maldonado-Torres (2008: 140) expone la centralidad del amor y la responsabilidad como medios de ruptura con el narcisismo y motores de la acción política revolucionaria. El sujeto surge al asumir la responsabilidad por el otro oprimido “hasta el punto de la substitución.”

El fin del racismo para Fanon no difiere mucho del objetivo de la abolición de la propiedad privada para el Marx de los *Manuscritos*: “la emancipación plena de todos los sentidos” (Marx, 1980: 148), devolver al cuerpo toda su plenitud. Fanon pone el énfasis en la relación y el encuentro: en pasar del cuerpo sellado y marcado históricamente por prácticas y discursos racistas al cuerpo como medio de interacción y lugar de apertura al mundo.

“¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarse al otro? ¿No me fue dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?

Al final de este trabajo, nos gustaría que el lector sintiera, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi última oración: ¡Oh cuerpo mío, haz siempre de mi un hombre que interrogue!” (Fanon, 2015: 225).

Su trabajo médico, está animado por preocupaciones similares: cómo tocar, escuchar y llegar al paciente. Escuchar, tocar y ver no solo como una estructura anatomo-fisiológica con su correspondiente diagnóstico. Es una forma de tocar y escuchar, que va más allá del cuerpo, atenta y sensible a la historia y la política, impulsada por la necesidad de comprender e identificar las expresiones sedimentadas y superficiales del sufrimiento y la alienación.

CONCLUSIÓN

Desde los primeros textos médicos aparecen dos constantes en el acercamiento al cuerpo de Fanon. La necesidad de superar la división entre cuerpo y mente, y la atención a la producción social y política del cuerpo a partir de prácticas materiales y simbólicas. La fenomenología es una herramienta fundamental para abordar estos dos aspectos. Además, la fenomenología también juega un papel importante presente a nivel metodológico, sobre como acercarse a la realidad, como estudiar el cuerpo. El análisis sociogénico realiza una exploración arqueológica de la construcción del negro, teoriza sobre el transcurso del negro a través de las estructuras sociales y desbroza los caminos para buscar la libertad.

Fanon politiza la fenomenología de la corporalidad de Merleau-Ponty, y le añade la densidad de la historia y la superficie de la epidermis, que son concurrentes a la producción social, no ya solo del cuerpo, sino del negro como un tipo de ser. Las identidades socioculturales colectivas previas, así como las individuales, se reemplazan por la identidad epidérmica. Si el negro es reducido al cuerpo, que, además, como desviación de lo humano, está reñido con la razón, la liberación pasa por restituir el propio cuerpo yendo más allá de este.

Aquí empiezan para Fanon las paradojas del racismo: este niega la individualidad al negro a la vez que le encierra en su narcisismo. El cuerpo es a la vez prisión colonial y medio de acción. Al mismo tiempo, el cuerpo que está constituido por prácticas materiales y violencias simbólicas se vuelve violencia en su aparecer, su acción afirmativa. El racismo encierra al negro en un presente estático y perpetuo a la vez que requiere una acción en y sobre el presente.

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, S. (2006): *Queer phenomenology. Orientations, Objects, Others*, London, Duke University Press.

BHABHA, H. K. (1986); "Remembering Fanon", en *Black Skin, White Masks* London, Pluto Press, pp xxi-xxxvii.

BENEDUCE, R. (2017): "Entretien avec Roberto Beneduce, et al. 'La vie psychique du pouvoir colonial'", *Esprit*, 10, pp: 97-111.

BENTOUHAMI-MOLINO, H. (2014) : "L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty", *Cahiers Philosophiques* 138, 3, pp. 34-46.

CICCARIELLO-MAHER, G. (2010): "Jumpstarting the Decolonial Engine: Symbolic Violence from Fanon to Chávez", *Theory & Event* 13, 1, pp. 1-28.

BOURDIEU, P. y PASSERON, J.C. (1990): *Reproduction in Education, Society, and Culture*, London, Sage.

DANTO, A. C. (1999): *The Body/Body Problem*, London, University of California Press.

DORLIN, E. (2017): *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte.

DU BOIS, W.E.B. (1898): "The Study of the Negro Problems", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, XI, pp. 1-23.

DU BOIS, W.E.B. (1998): *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, New York, Free Press.

DU BOIS, W.E.B. (2015): *The Souls of Black Folk*, New Haven, Yale University Press.

- FANON, F. (1973): *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas.
- FANON, F. (1985): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- FANON, F. (2008): *Black Skin, White Masks*, London, Pluto Press.
- FANON, F. (2009): *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- FANON, F. (2002): *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- FANON, F. (2006): *Pour la révolution africaine: écrits politiques*, Paris, La Découverte.
- FANON, F. (2011): *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte.
- FANON, F. (2015): *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions Points.
- FANON, F. (2015): *Écrits sur l'alienation et la liberté*, Paris, La Découverte.
- FUSS, D. (1994): "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification", *Diacritics*, 24, pp. 19 -42.
- GIBSON, N.C. Y BENEDUCE, R. (2017): *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, London, Rowman & Littlefield.
- GILROY, P. (2000): *Against Race: Imaging Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press.
- GORDON, L. R. (1995): *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York, Routledge.
- GORDON, L. R. (2006): *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, CO, Paradigm Publishers.
- GORDON, L. R. (2007): "Problematic people and epistemic decolonization: Toward the postcolonial in africana political thought", en *Postcolonialism and political theory*, editado por Nalini Persam, Plymouth, Lexington Books.
- GORDON, L. R. (2007b): "Through the Hellish Zone of Nonbeing: Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, 5, pp. 5-12.
- GORDON, L. R. (2015): *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, New York, Fordham University Press.
- HENRY, P. (2006): "Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications", *Worlds & Knowledges Otherwise*, 1, pp. 1-22.

JASPERS, K. (1995): *Philosophy of Existence*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

LHERMITTE, J. (1939): *L'image de notre corps*, Paris, Nouvelle Revue Critique.

MALDONADO-TORRES, N. (2008): *Against War. Views From the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press.

MARX, K. (1980): *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.

MARX, K. (2019) [1849]: *Trabajo asalariado y capital*, Madrid: Verbum

MERLEAU-PONTY, M. (1994): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta.

MORAN, D. (2000): *Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge.

NATANSON, M. (1962): *Literature, Philosophy and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff.

NATANSON, M. (1986): *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Bloomington, Indiana University Press.

OLIVER, K. 2004. *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytical Social Theory of Oppression*, Minneapolis, Minnesota University Press.

RIÈRA, B. (2013): “La réception des Damnés de la terre de Frantz Fanon. Un encryptage de l’histoire de la décolonisation” en *La France et l’Algérie en 1962*, editado por Pierre-Louis Fort y Christiane Chaulet Achour, Paris, Editions Karthala.

ROBERTS, N. (2004): “Fanon, Sartre, Violence, and Freedom”, *Sartre Studies International*, 10, pp. 139-160.

SCHEPER- HUGHES, N. y LOCK, M.M. (1987): “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp. 6-41.

SCHUTZ, A. (1962): *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, editado por Maurice Natanson, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff.

SEKYI-OTU, A. (1996). *Fanon’s Dialectic of Experience*, Cambridge (MC), Harvard University Press.

SEKYI-OTU, A. (2011): "Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination" en *Living Fanon. Global Perspectives*, Editado por Nigel C. Gibson, New York, Palgrave MacMillan.

Reibido: 13.04.2025

Aceptado: 15.11.2025

Carlos Cordero-Pedrosa es investigador independiente y doctor en estudios de paz, conflicto y desarrollo por la Universitat Jaume I. Sus principales líneas de investigación son los estudios de paz, raza y racismo, e historia y pensamiento anticolonial y afro-caribeño. Es co-autor del monográfico *Peace Studies and the Color-Line. Africana Contributions*. Wilmington (DE): Vernon Press (2024). carlosjaviercorder@gmail.com