

**LA ESPANTOSA EXPERIENCIA:
FRANTZ FANON Y EL CUERPO, O LOS ENJAMBRES DE LA PIEL**

CARLOS AGUIRRE AGUIRRE
(CONICET / UNSJ)

Resumen

Por medio de un estudio exegético-crítico nos ocupamos de tres dimensiones del trabajo *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon: la alienación colonial, el cuerpo y la piel. Nos interesa analizar los modos en que estos tres problemas se intercalan en la analítica de la despersonalización colonial propuesta por Fanon. A partir de esto, delineamos la propuesta filosófica del existencialismo liberador del autor en la que el cuerpo y la epidermis sobresalen como nudos tangenciales de la experiencia vivida, tanto en su clave fenomenológica como prospectiva. En esta búsqueda, la experiencia vivida narrada por Fanon se inclina por transformar las petrificación del cuerpo y concentrarse en la metamorfosis de la parálisis ética fundada por el racismo moderno.

Palabras claves: Frantz Fanon; Cuerpo; Experiencia; Colonialismo; Existencialismo.

Abstract

Through an exegetical-critical study we deal with three dimensions of Frantz Fanon's work *Black Skin, White Masks* (1952): colonial alienation, the body and the skin. We are interested in analyzing the ways in which these three problems are interspersed in the analysis of colonial depersonalization proposed by Fanon. From this, we outline the philosophical proposal of the author's liberating existentialism in which the body and the epidermis stand out as tangential knots of the lived experience, both in its phenomenological and prospective key. In

this search, the lived experience narrated by Fanon leans towards transforming the petrification of the body and concentrating on the metamorphosis of the ethical paralysis founded by modern racism.

Keywords: Franz Fanon; Body; Experience; Colonialism; Existentialism.

El espanto

¿Cómo mirar lo *opaco* cuando se presenta como el núcleo central de una existencia histórica programada por los que aborrecen toda *opacidad*? ¿De qué forma la experiencia es testimonio del espanto que cruza a un mundo trastornado por lo extraño, lo extranjero y lo hostil? ¿Cómo la conciencia de una (no)existencia prefigurada puede ser libre en un mundo cubierto por el “velo de color”? Tres interrogantes, tres conjeturas, tres detonantes que se hunden en la escritura de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), de Frantz Fanon. El espanto es el de un cuerpo que se seca, se paraliza y se vacía inclusive para sí mismo. Lo opaco es la piel, la carne, la epidermis: melanina convertida en rector histórico y psico-existencial del mundo moderno. La conciencia, lejos de todo consciencialismo trascendental, es la de un cuerpo sin lugar, es decir, conciencia que no es intencional, sino extraña y deformada en su sentido axiológico, porque se frena; su *acción* se transfiere hacia lo evanescente, pierde gravedad y muta hacia el paroxismo de una alienación cuya particularidad es franquear todo lo vivido dentro de una realidad viciada por las asignaciones racistas.

Fanon dice al principio de *Piel negra...*¹ que: “hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo”². Hay una capa de la interrogación de Fanon que se encamina por demostrar el sentir dentro un mundo poblado de imbéciles. Imbéciles de la lengua, el color, la verdad y la Historia. Pero, ¿por qué Fanon parte desde un juicio moral y calificativo para desplegar su análisis sobre la existencia “negra” en el mundo “blanco”? Los

¹ De aquí en adelante cuando se haga referencia a *Piel negra, máscaras blancas* se dirá simplemente *Piel negra...*

² FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 41.

estudios psicoanalíticos y los tratados existenciales han entrado en un letargo porque no ponen en duda las certezas tramadas por esos imbéciles. No resulta difícil poner en duda la amalgama racial que se funde en el campo del inconsciente, como tampoco es complejo catalogar al vínculo “blanco – negro” como un juego articulador de una ética infernal que erosiona toda existencia auténtica. Sin embargo, lo cuestionable es que el campo de la percepción del vínculo racial, tanto en su orden psicológico como en su plano fenomenológico, se abona en verdades inmaculadas que lisa y llanamente no son trascendidas en el plano de una *facticidad* liberadora. De este modo, el espanto se hace notar en la forma de un asombro que deja salir la pulpa de un cuerpo que es visto y no-visto, que es fijado -espantosamente- en las regularidades psicoanalíticas y los resortes existencialistas de teorías que nada dicen de lo históricamente originario que tiene el hecho de que el negro no es un hombre. “Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre”³.

Ser-visto es garantía de una administración racial en la que el negro no es para un Otro. Pensado en esos términos, la existencia del colonizado es dramática: su deseo de ser blanco solo puede ser satisfecho por su fracaso de alcanzar la blancura. El eje racista de la modernidad colonial —una modernidad que instala a la blancura como *positividad* cristalina del Ser y al negro como una especie de *diferencia negativa*— potencia la tragedia de esa identidad siempre incompleta; siempre carente de algo que se le niega obtener. Resumamos: el negro carga con una falta de “claridad” que, transformada en diferencia ontológica visible, se le hace imposible escapar. Este es el centro neurálgico de la alienación que intenta desnudar Fanon: despersonalizado de sí mismo, del mundo y de los otros (blancos).

En efecto, la internalización de la alienación histórico cultural y social se encuentra comandada por un criterio en el que lo real es conjurado bajo una moldura donde las apariencias fenotípicas posibilitan y habilitan los juegos repetitivos de la superficie/piel del blanco sobre el cuerpo del negro. Por ello la mirada del colonizado negro es dislocada al encontrarse en el lugar del Otro;

³ *Ibid.*, p. 42.

apoyada en la piel de él. Los ejemplos de este particular fenómeno en *Piel negra...* abundan, aunque una explicación más directa de aquello es la Fanon da en su ensayo *Antillanos y africanos* (1955). Ahí muestra que existe una jerarquía fenotípica que asume el antillano frente al negro africano: una forma de alienación que se dio en Martinica durante el periodo entreguerras.

Digamos que, no contento con ser superior al africano, el antillano lo menospreciaba, y si el blanco podía permitirse ciertas libertades con el indígena, el antillano no podría hacer absolutamente nada. Entre blancos y africanos no había una necesidad de llamada al orden, simplemente se cerraba los ojos. Pero, ¡qué drama sí, de pronto, el antillano era tomado por un africano!...

Digamos también que esta posición del antillano estaba legitimada por Europa. El antillano no era un negro, era un antillano, es decir un casi-metropolitano⁴

Ese sentimiento metropolitano instituye un desprecio racista en el que el antillano se ve y siente “blanco” frente al africano. El cuerpo racializado articula su Yo en la imagen de un Otro, asumiendo sus prácticas, lógicas y su manera de estar en el mundo, proceso cruzado por el *ethos* de lo sociohistórico: “El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre”⁵. Sobre esto, Sylvia Wynter señala que:

En el Caribe, la omnipresente imposición cultural de Francia y de Europa, seguida del menosprecio sistemático de todo cuanto poseyese un origen africano, condujo a la circunstancia de que en el momento en que él [Fanon] y sus iguales, de niños, se comportaban de modo indebido (...) sus madres los reprendían ásperamente diciendo “¡deja de hacer el negro!”⁶.

La obsesión antillana del cuerpo colonizado de autodefinirse según la imagen del Otro, para así finalmente quedar preso en “uno de los dos extremos”, moviliza una severa interrogación acerca del poder sociohistórico anidado en los compases metafísicos que circundan en las identidades de “lo blanco” y “lo negro”. Por eso la estrategia crítica para Fanon consiste en descentrar al hombre desprestigiando el “Yo sustancial” con el que el colonialismo moderno opera al momento de fundar identidades raciales. El

4 FANON, F., *Por la revolución africana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 29-30.

5 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 44.

6 WYNTER, S., En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser “negro”, en: FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015: 330.

intento por pensar un porvenir en el que tenga lugar algún tipo de humanismo anticolonial necesita pasar por una interpelación del propio cuerpo, ya que ello implica un llamamiento hacia la reflexión del carácter famélico del colonialismo anti-negro. Y si las cosas se presentan catastróficas, la interpelación seguirá su ritmo; su estilo: la conciencia negativa a la manera de una *dimensión abierta*, o como escribe Fanon, “la dimensión abierta de toda conciencia”⁷. Esto es poner el acento no solo en el hecho de que esa conciencia necesita pasar por la materialidad corporal, sino también en el carácter existencial de una conciencia específica, la del cuerpo negro, que se pregunta en todo momento si es libre o no, inclusive cuando reclama un lugar de enunciación/*locus enuntiationis* propio.

Detenerse en definir un concepto de lo humano en el que cierta demanda por la libertad continúe siendo alimentada, toma la forma de un recurso valioso para destronar el terror racial sostenido en las metafísicas de “lo blanco” y “lo negro”. Si la pregunta que moviliza en un primer momento a Fanon es la de “¿qué quiere el hombre?”; interrogación dirigida no hacia una respuesta inmediata, sino por otra pregunta que es mucho más específica y compleja: “¿qué quiere el hombre negro?”, diremos que el uso del significante “hombre” permanece acá a la manera de un dispositivo de reclamo e interrogación que esconde un cuestionamiento del ideal ilustrado de Hombre que ha sido coherente con las formas de control racial.

Dicha operación se encuentra signada por ese horizonte que el mismo Fanon explicita al decir que su estudio apunta a “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo”⁸. Ahora bien, la pregunta que sigue apareciendo aquí es sobre lo que acontece cuando “hombre” continúa fluyendo en la forma de un núcleo central de la escritura de Fanon, o como un factor importante que repetidamente oscila entre un concepto que se resiste a fracasar existencialmente y un elemento indispensable para pensar el cuerpo. En ambos casos diremos que lo persistente es que “hombre” no tiene frontera alguna con el cuerpo. No es que ambos indiquen lo mismo. Sino que cuando Fanon habla de “hombre” resulta imposible entenderlo en la forma de un

7 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 190.

8 *Ibid.*, p. 42.

concepto desligado del cuerpo. Y el cuerpo es, siguiendo por el momento a Jean-Paul Sartre, inseparable de una conciencia de ser visto por Otro. Entonces, “cuerpo”, “conciencia” y “hombre” fundamentan una triada desde la que Fanon en *Piel negra...* busca desplazar la librea de los prejuicios raciales.

Dicho esto, volvamos al principio: la latencia de lo invisible/invisibilizado asegura un ser-visto según el punto de vista de un Otro colonial. El espanto radica, dijimos, en el asombro de aquel que desaparece como humano, hombre y ser. Estos tres conceptos —“humano”, “hombre”, “ser”— no tienen un valor representativo para la experiencia, mucho menos un cuerpo convertido en cosa, no-ser, en-sí. El terreno de la percepción, por ende, es espantoso ya que el colonizado no solo observa al Otro, sino que al observarlo mira toda la gramática de los discursos civilizatorios del colonialismo y los bestiarios que este instituye. En efecto, mirar es dirigir la vista hacia el espanto de verse preso de una condena corporal, de verse fijado, de ser tematizado en las retículas de un mundo que no le ofrece hospitalidad ni dialéctica del reconocimiento. En este punto es donde el cuerpo gana terreno, porque sin verse a sí mismo, sin pasar antes por el cuerpo condenado por la Historia, la parálisis aparece como irremediable.

El cuerpo

No resulta un dato menor que *Piel negra...* haya sido publicado definitivamente un año después de su escritura inicial que fue bajo el título *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, tesis de psiquiatría de Fanon la cual es rechazada viéndose obligado a reformularla.

De su experiencia médica en el hospital de Grange-Blanche construye finalmente una tesis convencional de investigación neurológica titulada *Enfermedad mental y síndromes psiquiátricos en la degeneración espinal cerebral hereditaria: un estudio de caso de la enfermedad de Friedrich con delirio de posesión*, defendida en noviembre de ese mismo año y que comenzaba con una cita de Friedrich Nietzsche. Aun así, *Piel negra...* es lanzado en 1952 gracias al interés de Francis Jeanson, filósofo existencialista y

estudioso de la obra de Sartre que no sólo lo prologa contundentemente, sino también sugiere el cambio de su título original.

Con esto, resulta crucial señalar que los intereses de Fanon sobre el problema de la alienación del colonizado negro merodean antes de su aparición definitiva en *Piel negra*.... Sin embargo, es con este trabajo que el problema asume un nuevo ritmo, un temple original, que posibilita, por un lado, el estudio exegético de las narrativas maestras que guían el humanismo occidental y, por otro, las epistemologías que subyacen dentro de sus discursos civilizatorios. A grandes rasgos, la experiencia vivida de Fanon, como negro, colonizado y antillano, es la que se engarza como zona crítica al momento de desmenuzar los discursos deshumanizadores y narcisistas del colonialismo moderno. Es decir, la experiencia misma da cuenta de una vida imaginada para el colonizado e inimaginable para el hombre occidental. El antagonismo, entre lo que se dice que *puede ser* y lo que es irremediable imposible para la identidad monolítica de Occidente, es la tensión que hace distinguir lo radicalmente nuevo de un trabajo como *Piel negra*...: hablar de colonialismo es hablar de racismo, y hablar de racismo es señalar la actualidad de algo que se creía superado por la Historia. En el fondo de esto, habita la parálisis ética de un mundo incapaz de resolver sus propias escollos, porque, al contrario de lo que se puede creer desde el ideal ilustrado, el mundo moderno es una fábrica de diferencias mortuorias.

Por otras vías, la experiencia es la experimentación del cuerpo y la carne en la reflexión de un (no)sujeto al que se le prohíbe la *experiencia*. Lo socialmente aceptable es que el negro no tenga experiencia y que el colonizado, en tanto consumidor acrítico de la cultura metropolitana, no encuentre sentido en el mundo más que verse espejado en algo que *no-es*. Es la presencia de una imagen autodestructiva la que moviliza paradójicamente al actuar del negro en las reificaciones de esa sociedad que lo condena, consiguiendo conectar al pasado con el presente en la forma de esquemas que aniquilan la acción del cuerpo.

Lo extraño, lo ajeno, eso convertido en una *falla* del mundo por el simple grito de un niño blanco que en *La experiencia vivida del negro* (capítulo V de

Piel negra...) le dice asustada a su madre al ver a Fanon “¡Sucio *negro!*”⁹ condena al ostracismo a un sujeto con un cuerpo trasluce una amenaza, un agujero del “ser”, una desviación de la cual el mundo debe desprenderse. Al decir de Lewis Gordon: “en presencia de un hombre blanco, un hombre negro se erige como un enorme agujero negro del ser para ser llenado por la presencia blanca”¹⁰. Lo que trae esto como consecuencia es el ejercicio de una razón de dominio enfrentada al severo problema de en todo momento tener que producir y reproducir los privilegios de algunos cuerpos y la desposesión de otros.

Afirmándose como idéntica a sí misma, esa razón declara que el cuerpo blanco para *ser el mismo* no puede ser más que Blanco porque el del negro no puede ser más que Negro. La maquinaria racial se acepta apelando una escena conocida dentro de la modernidad: el dogma de que sólo hay algunos cuerpos que constituyen la entelequia de la Razón universal y que la libertad es privilegio de unos pocos. Herbert Marcuse, criticando a Sartre, pone de relieve una cuestión que a Fanon no se le olvida y algo que no puede pasarse por alto a partir de la experiencia que narra: “al final del camino se invierte la situación de origen: la realización de la libertad humana no aparece en la ‘res cogitans’, en el ‘para-sí’, sino en la ‘res extensa’, en el cuerpo como cosa”¹¹. Una muerte que toma forma no solamente en la inmovilidad del cuerpo —el cuerpo como cosa—, sino también en el corazón de su vida misma. El corazón se paraliza, la vida se detiene, porque es objeto entre otros objetos, cosa entre otras cosas, ruinas entre otras ruinas, en el marco de una existencia irrecuperable que no se puede ni siquiera nombrar aún del todo porque es nueva.

Así, bajo la fachada del grito de “¡Sucio *negro!*” se profundiza un tiempo asediado por una historicidad del odio. Fanon recuerda en otro capítulo de *Piel negra...* que; “la colonización es la atenuación de los sentidos, el establecimiento del cuerpo en muerte social, en tanto que cuerpo experimenta y respira su potencialidad como muerte, que por lo tanto trabaja y reproduce su

9 *Ibid.*, p. 111.

10 GORDON, L., *Existencia Africana: understanding Africana existential thought*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 125.

11 MARCUSE, H., *Ética de la Revolución*. Madrid, Taurus Ediciones, 1969, pág. 59.

fuerza en el ámbito somático y afectivo”¹². En un detallado estudio dedicado a establecer un contrapunto entre Fanon y la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel revisada por Alexandre Kojève en sus cursos de los años 30, Ethan Klienberg sugiere una pregunta sugestiva: “¿Qué pasa si el Otro no te reconoce como potencialidad humana, sino que te fija en el reino animal, como un ‘yo cosicida, un yo simplemente viviente, un animal’?”¹³. Frente a esta interrogante, no por casualidad lo primero que se muestra es cómo en Fanon habita una severa explicitación de las constricciones objetivantes sufridas por el cuerpo. Esto remite a la flagelación de su potencial reconocimiento. Sin embargo, algo que pierde de vista Klienberg es que en los inicios de *La experiencia vivida del negro* no se trata tanto de desenmascarar y desnudar cómo en el colonialismo el oponente no se le manifiesta al Otro blanco potencialmente como ser humano y no-objeto (como lo proponía Hegel y lo replica Kojève), dado que ahí es cosa o animal, sino más bien de ver que en ese efecto de exclusión y no reconocimiento hay una *inclusión* que es de por sí más feroz y excluyente que cualquier desplazamiento dialéctico.

En *La experiencia vivida del negro* el cuerpo entra en un primer momento movilizado por un deseo: “develar el sentido de las cosas”¹⁴. Busca participar de la realidad consagrándose a la tarea de ejercer la pasión de su conciencia, explicitar el sentido del mundo espacial y transitar su existencia subjetiva. Pero, ni bien desea esto, rápidamente se ve objeto cayendo preso, sin quererlo, de una verdad objetiva y aplastante: para los otros es solo un negro. Este proceso remite a la idea de un cuerpo habitado por una alteridad *casí* radical, y ello se puede ver en la medida en que nuestro autor propone una *experiencia* alternativa del cuerpo. Fruto de esta situación, diremos mientras tanto que tal explicitación de los momentos en los que el cuerpo es marginado de su encuentro afable con los otros con el grito de “¡Sucio *negro!*” no hace sino mostrar la constitución de un cambio en el propio cuerpo para que, en la lógica del racismo, no acontezca cambio alguno en el espacio extracorporal.

12 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 209.

13 KLIENBERG, E., Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness, en: STOVALL, T; VAN DEN ABEELE, G. (eds.), *French Civilization and its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2003: 117.

14 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 111.

Lo que ha sucedido es una dilatación del cuerpo. Este ha sido abruptamente fijado cuando creía no estarlo, se ha visto a sí mismo como negro cuando sospechaba no serlo (“me devolvía una ligereza que creía perdida”¹⁵), se ha constituido en el elemento privilegiado de la mirada del Otro cuando pensaba que era uno más, y, aun así, es devuelto al mundo. Todo esto confirma que el espacio colonial no muta, sino se reproduce. Fanon parte con una actitud ilusa —obra engañado—, el mundo lo “expulsa” y después lo “acoge”. La dilatación comandada por este proceso se entronca con lo que dijimos sobre la imposibilidad del reconocimiento: es desterrado del mundo, se ausenta, y después es devuelto.

Desnudar los engranajes del proceso por el cual el cuerpo no es convertido en una exterioridad absoluta, sino reducido a una función de falta constitutiva, advierte que los desplazamientos y postergaciones son siempre procesos atrofiados, lo cual, en un sentido estricto, tiene relación con el temor del colonialismo de que dicho cuerpo devenga en la forma de una exterioridad absoluta. El blanco es producto acá de un juego en el que su estabilidad depende de su necesario contraste con aquello que le “falta”, de modo tal que el grito “¡Sucio negro!” no solo devela una exclusión, sino también una inclusión indispensable para esa historicidad del odio engranada en aberraciones dirigidas contra sí mismo y contra el Otro en tanto *piel deseada* y autorizada por la Historia. Fanon, así, delinea el retrato del colonizado no solo en términos psicológicos o conductuales, sino también buscando “resaltar la historia de un devenir: el del colonizado habitado por el odio a sí mismo”¹⁶.

Precisamente alrededor de semejante fenómeno se articula un juego que resulta fatal para el cuerpo: la autopercepción es fraguada mediante una absorción narcisista de sí mismo a través de un reflejo del Otro que no solo encanta al colonizado negro, sino que también forma y constituye una idealización y artificialidad de su propio esquema corporal convertido ahora en un vehículo del imaginario occidental. Como bien resume Stuart Hall, no solo el negro debe ser negro, también debe ser negro en relación con el hombre

15 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 111.

16 ROUDINESCO, E., *O eu soberano: Ensaio sobre as derivas identitárias*, Rio de Janeiro, Zahar, 2022, p. 72.

blanco: “El problema que preocupa a Fanon, entonces, no es la existencia del hombre blanco en el colonialismo, sino el hecho de que el hombre negro sólo puede existir en relación a sí mismo a través de la presencia alienante del ‘Otro’ blanco.”¹⁷. Esa presencia alienante del Otro resulta culturalmente aniquilante y sumamente trágica para el cuerpo del negro, pues ensalza un espejismo de sí, se fascina con esa imagen distorsionada de sí mismo —la cual lo encapsula en la esfera cultural del blanco—, y a partir de ella organiza su propio estar en el mundo. En síntesis, el negro, dice Fanon, “deja de comportarse como un individuo *accional*. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque sólo el Otro puede valorizarlo.”¹⁸

Hechizado por una condición ontológica que convierte a su piel/superficie/reflejo en algo indigno, el cuerpo “se encuentra o reconoce a sí mismo a través de una imagen que es simultáneamente alienante y de ahí potencialmente confrontacional”¹⁹. Una imagen que no es una refutación ni una alternativa para el cuerpo, sino un temblor que produce una fisura en su propia existencia y cuyo efecto más potente es el derrumbamiento casi total de su poder trascendencia.

La estructura existencial del cuerpo es en este punto aniquilada, pero no por ello deja de estar atravesado por una “dobleidad”²⁰ en momentos extraña y

17 HALL, S., *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?*, en: READ, A. (Ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1996: 18.

18 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 144.

19 BHABHA, H., *El lugar en la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2002, p.102.

20 “Dobleidad” o en inglés “twonees” es una categoría que tiene una larga genealogía dentro de las filosofía social, la filosofía africana y la literatura afroamericana. Específicamente en *Las almas del pueblo negro (The Soul of Black Folk)* de W. E. B. Du Bois “townees” da cuenta de un fenómeno sufrido por las población negra estadounidense que plantea no solo la experiencia de ver el mundo desde un punto de vista del blanco y un punto de vista negro, sino también las tensiones que encierra dicha experiencia. Es en esa tensión donde el negro experimenta las contradicciones de una civilización que norma los puntos de vista con los que tiene que evaluar su entorno y a los otros. Según Lewis Gordon, “twonees” es transitar la experiencia de lo que se niega, tensada con las contradicciones subyacentes entre los reclamos de igualdad y la injusticia sistemática de una normatividad universal que opera profundamente en la conciencia del negro (2000, p. 92). El problema del punto de vista con el que se evalúa la realidad resulta fundamental en el concepto de “twonees” ya que, en el despunte de los reclamos por igualdad de condiciones, siempre se está vigilando si es genuino o no el lugar desde el que se realizan la demanda. En muchos aspectos la “dobleidad” siempre se experimenta como una sensación que no llega a ser del todo una “autoconciencia”, pero que es, no obstante, la conciencia de uno mismo atrapada en una “doble vida”, en “dos almas”, en “dos puntos de vistas”, cuyo soporte principal es el cuerpo racializado.

en momentos familiar, porque ser negro es inconscientemente ser blanco. La concepción de la raza juega acá un papel fundamental, pero no absoluto, pues la condición sombría a la que empuja al cuerpo lejos de contenerse en uno de los dos extremos totalizantes no hace sino intensificar las relaciones de antagonismo y violencia entre ellos. Un estado de ebullición que los vuelve frágiles porque exhibe cómo uno no puede hablar sin el otro y desnuda que ambos “son igualmente una proyección narrativa esencializadora del propio sistema binario”²¹.

La piel

Yo llegaba al mundo deseoso de develar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto entre otros objetos.

Encerrado en esa objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome en el mundo, me devolvía al mundo.²²

En el trayecto de este inicio hacia la experiencia vivida las posibilidades de escapar del organigrama histórico-racial son, a simple vista, escasas, o casi nulas en el orden de lo *accional*, pues su la efectividad es la potencia paralizadora de los encuentros negrofóbicos y de la violencia concentrada en los imperativos de la raza. Ahí, la conciencia actuante se angustia. Se ve presa de la Historia de los otros. La *experiencia* adviene, entonces, como un cúmulo de interrupciones que asedian el esquema corporal —impiden su constitución— convirtiéndolo en un desecho fantasioso del mundo real y en un sostén de mitos históricos que no hacen más que estimular el freno constante de sus acciones positivas: no hay un “ser-social”.

Se trata, agrega Wynter, de un modo que le obliga a conocer su cuerpo a través de un esquema histórico-racial “impuesto desde siempre y para siempre; un esquema que prefigura su cuerpo como si se tratase de una impureza que debe remediarse, de una carencia, de un defecto que debe enmendarse en

21 HALL, S., *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*, Madrid, Traficante de Sueños, 2019, p. 75.

22 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 111.

aras del 'Verdadero' ser de la blancura"²³. Este esquema planifica codificaciones históricas capaces de reproducir el arco gigantesco de abyecciones raciales y de aceptar la oposición maniquea erigida por el dominio colonial. Al decir de Paul Gilroy: "En el dominio colonial, Fanon presenta la oposición maniquea de esos enormes agregados codificados por colores 'negro' y 'blanco' como una catástrofe (...) Toda la violencia original de ese evento se concentró entonces en una forma condensada y suspendida pero no obstante traumática, dentro del lenguaje de los imperativos raciales"²⁴.

La primera consecuencia de esto es la desactivación de una dialéctica afectiva o de la comunión fenomenológica entre el cuerpo y el mundo, pues el cuerpo resulta asimismo borrado afectivamente cuando repite incansablemente las situaciones, máscaras y leyendas que le dan espesor a los signos que lo mantienen preso, convirtiendo a su experiencia en algo familiar pero también intolerable.

La segunda consecuencia es la efectividad de los discursos normativos de la modernidad cuando las categorías sobre "lo negro" se vuelven históricamente fijas y absolutas. La identidad del blanco necesita en este punto definirse en relación a alguna alteridad histórica fija instaurando un arco gigante de características sobre la *otredad*. Por eso es la introspección subjetiva, y sus respuestas e interrogaciones, lo que le permite a Fanon explicar un esquema histórico-racial que exhibe cómo la noción de una subjetividad inherentemente libre resulta estéril para entender la descomposición del esquema corporal del negro y muestra de qué manera su cuerpo se convierte en un receptáculo de lenguajes estereotipados que convierten a la piel en una superficie imaginaria de desfiguraciones, atrocidades, símbolos y signos que testifican que no hay racialización sin fantasía.

La agresión cultural de esto diagrama un límite complejo entre un cuerpo entrampado en las proyecciones racistas con la introspección subjetiva de un Yo. Verse a sí mismo como objeto no hace más que hacer de ese límite un

23 WYNTER, S., En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser "negro", en: FANON, F, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015: 341.

24 GILROY, P., *Postcolonial melancholia*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 42.

camino para explorar un cuerpo sobredeterminado por una especie de memoria traumatizada de la vida inconsciente del colonizado que acrecienta la angustia. Así, Fanon encara los estudios científicos occidentales que buscan “descubrir un suero de desnegritación”²⁵ porque esa memoria adopta la forma de un pasado preso de un dogma histórico destinado a repetir los estereotipos. En esto, el deseo *accional* de Fanon resulta retrasado para poner bajo escrutinio esas imágenes contiguas a la identidad histórica y homogénea del negro. En un momento de la *experiencia vivida* posterior al de la descripción del esquema histórico-racial, Fanon vuelve a estas imágenes apuntando que: “En el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked*, se descubrían los *racial linked*”²⁶.

El ribete trágico de esto se puede otear en una existencia encerrada en los meandros históricos de lo que Bhabha define como la transmutación de la raza en una inerradicable diferencia negativa. Las fijaciones de las tipologías raciales, las ideologías de dominación cultural y los menoscabos sobre la figura del negro hacen del esquema histórico-racial un espacio donde los estereotipos impiden “la circulación y la articulación del significante de ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo”²⁷.

Volviendo al relato de la experiencia vivida, el cuerpo, estando completamente encerrado sin posibilidad de proyectarse, sufre una nueva abolición de toda iniciativa autónoma que es más radical que la de los esquemas históricos-raciales. Es en estos instantes donde la epidermis misma sobreviene como un ordenador global del mundo colonial. El contacto con el mundo se vuelve agudamente agresivo, el cuerpo es arrastrado a una especie de no-lugar y la piel es convertida en un veneno que fragua una obliteración existencial literalmente extrema. La “experiencia-límite” se complejiza aún más, revelando finalmente todo un espacio extracorporeal asediado por un esquema epidérmico-racial que se sobrepone al anterior esquema:

25 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 112.

26 *Ibid.*, p. 118.

27 BHABHA, H., *El lugar en la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 101.

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea...²⁸.

El cuerpo descubre al mundo solamente en su maldad y autoengaño, y en cada paso que da intentando ser reconocido no sabe bien quién es quedando estupefacto ante una piel que se descubre como condena. En la epidermis, la corporalidad aparece desnuda frente a significados que la penetran para ser integrada de forma racializada al mundo, los cuales, al mismo tiempo, aíslan y anulan al cuerpo como ser crítico. La piel por la vía de la epidermis se convierte así en un significativo ordenador de la vida interior y exterior del cuerpo, emprendiendo un proceso en el cual la disociación entre ambos territorios es prácticamente imposible.

No hay otra manera de enlazar a un Yo corporal desmembrado con el mundo histórico si no es convirtiendo a esa frontera que hay entre ambos —lo que hay entre la carne y el mundo— en un receptáculo de las hostilidades desprendidas de las miradas racistas. Esa frontera no es otra que la piel, entendida ésta como el significativo más visible desde el cual se organiza la escala biológica antropomórfica del esquemas histórico-racial, y un trauma vuelto intolerable y potenciado por el presente detenido. El cuerpo, por consiguiente, no encuentra lugar y a la vez tiene múltiples lugares —existe en triple persona, dice Fanon—, confirmando cómo el conocimiento del cuerpo propio es convertido no solamente en una actividad únicamente negadora, sino también en una práctica que siempre depende de la historicidad configurada por el colonialismo. Al más mínimo intento de ocupar un lugar propio, inclusive el del Otro, la epidermis rápidamente ordena al cuerpo, no sin antes obturarlo. “Llega usted demasiado tarde, demasiado, demasiado tarde. Habrá siempre un mundo —blanco— entre vosotros y nosotros...”²⁹.

28 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 113.

29 *Ibid.*, p. 119.

La piel aparece, entonces, como un regulador eficaz y a la vez fantasmático. Es decir, funciona con especial profundidad, pero por nada puede sostenerse en la lógica de una identidad homogénea, prístina y monolítica del “negro”. No puede identificarse en el repositorio de los estereotipos esencializados culturalmente por el imaginario blanco. Esto porque el color de la epidermis, en tanto ideal regulativo de la existencia de los cuerpos, tiene acá el poder de obturar y bloquear la vida cultural del sujeto racializado —como así también su potencial lugar como un Otro con el poder de alienar dentro de la escena colonial—. Aquello acontece desde una razón biológica, no cultural ni histórica, cuya deriva es una perversión traumática del cuerpo afectado racialmente y manifestada dentro de la *experiencia vivida* en una angustia difícilmente pactable con la carencia de una libertad perdida, pues antes de su entrada al mundo es un cuerpo que no tiene libertad —o si la tiene es sólo en términos “formales”—. Dicha angustia se encuentra auscultada en el temor constante de sí mismo y de su imagen.

La revitalización de los repartos dicotómicos de raza permite que la epidermización pueda así ocultar lo que de histórico tienen estos: los vuelve duraderos y ontologiza. Yéndonos posiblemente a un nivel más cercano de la estructura biologicista que acampa en este proceso, el cuerpo inclusive situado de lleno en una raza continúa crispando la presencia del Otro. En cierto modo, es fijado y aun así inquieta, como si fuera toda la situación un círculo infernal sumamente compacto y estabilizado con el peligro de abrirse de vez en cuando. La manera en que esto se resuelve es gracias a una despersonalización del cuerpo efectuada quizá en un nivel más complejo y en la que la disolución de una síntesis integradora entre él y el mundo se da a partir de un acto voluntario inquietante: una inferiorización autoinfligida donde el cuerpo racializado es cómplice de la epidermización sufrida. Esta inferiorización autoinfligida da cuenta de una intromisión profunda del imaginario blanco que en lugar de desplazar de lleno las imágenes del esquema histórico-racial sobre “lo negro” alimentadas por el discurso colonizador agudiza una tensión irresoluble con ellas en el interior de la carne. Insistimos en la idea de que

jamás se puede desplazar del todo el estereotipo racista, pues sería apartar la presencia del blanco.

La fuerza del esquema epidérmico-racial radica particularmente en que es capaz de sortear exitosamente el impase de ese miedo sentido por el blanco por la presencia del negro, en la medida en que este último asumiendo el punto de vista del Otro no necesita ya de la presencia física de él. Está presente, pero en su interior, en la imitación de la mirada: “El sujeto negro imita la mirada blanca, y de una manera similar a un panóptico, el otro blanco ya no necesita estar allí”³⁰. Justamente desde el momento en que la piel transmuta en una especie de sensor existencial se ilustra el complejo meollo de la “dobleidad”: incluso cuando el cuerpo se ve así mismo en su soledad es con los ojos del Otro blanco.

En el análisis de Fanon el cuerpo llega entonces a un punto en que no necesita estar cara a cara frente al Otro para descubrirse. Esto no solo porque no hay una relación ontológica originaria con él, sino fundamentalmente porque el proceso de la alienación entre el Yo y el Otro se detiene sin la posibilidad de una conversión de ese Yo en un *Otro* con poder de alienar. Hay una conversión incompleta que se da por la vía de la epidermización y que madura cuando el cuerpo imita otra mirada, al punto tal de que es perfectamente factible que se pueda reconocer en soledad. Como se puede ver, hay una elección, una autonomía de ese cuerpo, pero que en el marco de la epidermización siempre es falsa.

A poco andar en la experiencia, Fanon dice: “Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Se me pedía que me confinara, que me encogiera.”³¹. Nuestro autor ofrece una cara angustiante de lo que significa aceptar esa mirada epidermizadora. Se le demanda aceptar esa mirada como suya y ello deviene en la forma de un confinamiento y un encogimiento del propio cuerpo. Su misma disposición subjetiva es la que se encuentra en un vilo terrible. En un arrojo que no deja de ser angustiante viéndose preso de certezas que se propone igualmente objetar.

30 WEATE, J., “Fanon, Merleau-Ponty and the difference of phenomenology”, 1998: 12. www.yumpu.com/user/bakareweate.com.

31 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 114.

Entonces Fanon, habiéndose hundido en las maquinaria de los repartos dicotómicos raciales y poniendo a su propio cuerpo en tensión como protagonista de la experiencia vivida avanza en direccionar sus esfuerzos críticos hacia la afirmación de una necesidad de reconocimiento que no se puede planificar del todo. Hay un monopolio eurocéntrico de la experiencia engranado en el mundo colonial en la forma de una amputación. Una experiencia que no es reconocida como tal e incapaz de avanzar hacia el nivel de lo intersubjetivo, pues apenas aflora es amputada. Fanon detecta esto trazando una experiencia sumamente particular: ve a su cuerpo como objeto del Otro y en tensión constante con el imaginario blanco. Aquí se moviliza el sinuoso asunto de la identidad del Hombre occidental y su marca indisoluble con lo que clausura. No resulta estéril entonces preguntarse finalmente dos cuestiones: ¿Hay un “estatus en el mundo” posible para el cuerpo del racializado? y ¿el negro, al igual que el amputado, puede redefinir su proyección corporal con una prótesis?

Llegando casi al cierre del capítulo *La experiencia vivida del negro* Fanon recurre a distintos ejemplos que grafican el problema de un cuerpo que en todo lugar se le pide una justificación de su *experiencia*. Uno de ellos es obra de teatro *La puta respetuosa* de Sartre y otro la novela *Hijo nativo* de Richard Wright. Pero hay uno más y no menos importante: *Home of the Brave* (1949), película bélica de Mark Robson. Este film se centra en el trauma psicológico de James Edward, un soldado afroamericano víctima del racismo de sus colegas blancos durante un combate contra los japoneses en la Segunda Guerra. Sobre esta película, Fanon repara brevemente en la frase que uno de los soldados blancos sin una extremidad le dice a Edward: “Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente”³²

En una sociedad asediada por el doble narcisismo “blanco” / “negro” la proyección corporal de quien habita la parte sojuzgada de la polaridad colapsa de manera similar quizá que la proyección corporal del amputado. A ambos se les hace imposible ese “sentir” al que se refiere Maurice Merleau-Ponty con la imagen de un cuerpo comunicado con un mundo que “se hace presente como

32 *Ibid.*, p. 131.

un lugar familiar de nuestra vida” (1984, p. 73). Pero a diferencia del amputado, la relación entre el cuerpo del colonizado negro y el mundo se encuentra epidermizada. Por lo tanto la solución protésica es menos que probable. La prótesis de este último es una “máscara blanca” que no solamente cristaliza la imitación fóbica de otra mirada, sino también refleja una descomposición más que una recomposición de su proyección corporal. La proyección corporal es la del deseo de convertirse en un ser accional y la epidermis agujonea dicho proceso. Para mostrar la epidermización de la existencia del cuerpo negro Fanon tiene que retardar ese deseo accional. No hay otra salida en su propio intento de mostrar los apesamientos que sufre. La *experiencia* misma cede al colapso y se autodestruye. Dice Fanon: “Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan basta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión”³³.

Lo que gana cierta politicidad en esto es que Fanon alerta, incluso antes de la experiencia vivida, que el negro no ha hecho una bajada a los verdaderos Infiernos; es decir, no ha explorado los torniquetes racistas del mundo colonial. Por eso, su impulso es políticamente decisivo: hace esa bajada que muchos no han hecho y llora: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar”³⁴. De ahí en adelante lo que queda es subvertir las causantes del llanto. Entre el confinamiento racial y retraso de su proyección accional, la urgencia de descolonizar el cuerpo y de sacarlo de la dicotomía en la que se ha visto preso cobra entonces fuerza.

En consecuencia, será necesario para avizorar lo que está en juego, romper con ese supuesto existencialista de que: “El esclavo que obedece, elige obedecer y su elección debe ser renovada a cada instante”³⁵. En efecto, Fanon recuperar con fuerza y sentido la noción de una corporalidad viviente que se encuentra impelida por configurar sus propias elecciones en un mundo donde

33 *Ibid.*, p. 132.

34 *Ibid.*

35 DE BEAUVOIR, S, *¿Para qué la acción?*, Toronto, elaleph.com, 2000, p. 74.

las elecciones mismas se encuentran preconfiguradas. Por ello que la aniquilación total del colonialismo en este punto resulta clave.

Dicho en otras palabras, si el cuerpo es capaz de soportar las afectaciones de los otros, pareciera ser que su acción encarnada es la única forma de avanzar hacia un mundo donde la incompletitud existencial no sea una condición *per se*. La acción fragua, entonces, no otra cosa que una conciencia crítica con el mundo: su poder de trascendencia. Trascender implica aquí el doble acto de ser reconocido y de separarse con respecto a las trabas del mundo colonial, principalmente aquellas cuyo soporte principal son los esquemas histórico-raciales y epidérmico-raciales.

Esto no quiere decir que la conciencia crítica ha sido una falta permanente del cuerpo racializado. Fanon busca espacios para que su propia conciencia crítica sea ejercida. Pero muchos de estos espacios no son garantías de su carácter accional. Las interrogaciones en primera persona en el drama trágico de la experiencia vivida muestran a un sujeto escindido, el cual, por más crítico que sea, no puede esquivar las contradicciones de la historia del colonialismo racista. Aunque esto a simple vista se muestra opaco en relación a una acción político cultural, no lo es si se ensaya en conjunto con una necesidad por desarticular el sistema clasificatorio racial que ordena la humanidad de los cuerpos. La cancelación occidental de la alteridad por la vía de la *forclusión* sigue siendo un proceso análogo a los diagnósticos de Fanon dentro de su experiencia vivida, donde por todos lados el Otro niega aquello que lo constituye. La diagramación racista y fóbica de este proceso es lo que le inquieta a Fanon. Y es por eso que la acción consiste en afectar el corazón de ese vínculo entre los cuerpos que ha mutado en norma.

Precisamente porque el racismo opaca la vida del cuerpo cuando lo convierte en un rehén de imágenes idealizadas y agresivas capaces de convertir a su piel en un receptor del odio cultural, que: “Conducir al hombre a ser *accional*”³⁶ preña al deseo por el reconocimiento de una práctica crítica en la que el ejercicio de la acción, del hacerse a sí mismo sin ningún mandato metafísico racial, trae consigo un ejercicio anticolonial del devenir de un cuerpo

36 FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Akal, 2015, p. 183.

otro. Tal movimiento conserva cierta complejidad, ya que en todo momento, incluso cuando puede haber un encuentro afectivo con los otros, lo que sobresale no es necesariamente una nueva intersubjetividad o un encuentro ético. El riesgo de que el sentido y las epistemologías del racismo anti-negro se reediten es algo a lo que Fanon está atento. No hay mundo naturalizado al cual volver o también proyectarse, pues si la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo se revela desahuciada en una realidad circundada por imitaciones, deseos y continuas despersonalizaciones, la búsqueda de una validez histórica de la acción no es necesariamente el reflejo de una disolución de los esquemas y directrices que pueblan lo real. Por lo mismo, solo basta que por medio del deseo la experiencia del reconocimiento sea desenterrada históricamente y que la conciencia, intentando arrancar de toda tentación ontológica, sea una dimensión abierta, para que detrás de la región árida y estéril del zona de *no-ser* surja un optimismo ético: “Querer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana”³⁷. En esto, la piel muta, el cuerpo se sacude y el espanto desglosa la hidra carnosa de otro tiempo venidero libre de absolutos.-

Recibido: 17/12/2022

Aceptado: 29/12/2022

³⁷ *Ibíd.*, p. 65.