

FANON, EL CUERPO Y LA COLONIALIDAD: UNA LECTURA FEMINISTA

FANON, CORPORALITY AND COLONIALISM: A FEMINIST PERSPECTIVE

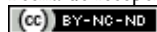
Andrea Sánchez Grobet*

Resumen: Frantz Fanon es considerado uno de los filósofos más importantes del siglo XX dentro de la tradición latinoamericana. Este artículo recupera al “cuerpo” como una categoría central que recorre su primera obra: *Piel negra, máscaras blancas*. Desde una perspectiva feminista crítica, es posible identificar las influencias de la teoría feminista dentro de su obra, en particular, las ideas de Simone de Beauvoir acerca del cuerpo y la fenomenología.

Palabras clave: colonialidad, corporalidades, Frantz Fanon, Simone de Beauvoir, feminismos.

Abstract: Frantz Fanon is considered one of the most important philosophers of decolonization in the XXth century within the Latinamerican tradition. This article recovers the “body” as the central category presented in his first work *Black Skin, White Masks*. From a critical feminist perspective, it is possible to identify the influence of

* Lic. en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México; maestrante en el posgrado de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México; correo: grobet.andrea@gmail.com
Fecha de recepción: 15 11 19; 2a. versión: 29 04 19; Fecha de aceptación: 01 07 19.



the feminist theory in his work, in particular, Simone de Beauvoir's conception of body and phenomenology.

Key words: colonialism, corporality, Frantz Fanon, Simone de Beauvoir, feminisms.

Introducción

El 14 de octubre del 2018, en el marco de la Feria Internacional del Libro en el Zócalo de la Ciudad de México, Silvia Rivera Cusicanqui —en un maravilloso diálogo con Silvia Federici— expuso que “lo decolonial es una moda; lo poscolonial es un deseo y lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente” (Federici y Rivera Cusicanqui, 2018).

Si algo han recalcado los feminismos, ha sido la necesidad de pensar la violencia moderno-capitalista-patriarcal-colonial desde la interseccionalidad (Crenshaw, 1989). No podría sorprendernos, entonces, que sean encuentros entre autoras como Rivera Cusicanqui y Federici los que nos recuerden que la lucha anticolonial tiene que ser necesariamente antirracista, anticapitalista y antipatriarcal. Como resultado, el cruce entre la raza, el género y la clase tendría que estar presente en toda investigación que se pregunte por estos problemas.

Es así que si viéramos de cerca los movimientos políticos y las producciones teóricas del siglo XX —principalmente los (mal) llamados del “tercer mundo”— no sería ilógico plantear que el feminismo y las luchas poscoloniales, que han desembocado en la “moda” de los “estudios decoloniales”, se fueron gestando y desarrollando paralelamente, a tal punto que desde cierta lectura podría parecer imposible separarlos. Se me podría refutar, sin embargo, que estos movimientos y teorías (de por sí tan heterogéneos en su interior) se han acercado y alejado en diferentes momentos dentro del pensamiento crítico formulado en los distintos espacios de lucha que acontecen en tan diversas latitudes y contextos.

Hacer una genealogía feminista o anticolonialista —por lo menos en términos generales— se vuelve en consecuencia, una tarea un tanto

difícil, por no decir engañosa. La pregunta, entonces, por nuestro *locus* de enunciación, parecería necesaria para esbozar de manera “coherente” algún problema de investigación. Podría plantear así, que la pregunta por los feminismos desde una mirada anticolonial y anticapitalista nos arrojaría otros resultados y conllevaría una metodología distinta que si se preguntara, por ejemplo, por la colonialidad desde una perspectiva feminista.

No obstante, tomar como punto de partida una pregunta que analice la colonialidad desde algunas perspectivas feministas o al feminismo desde una perspectiva decolonial, parecería llevarnos irrevocablemente a jerarquizar los planteamientos que intentamos problematizar. ¿No es, por lo tanto, demasiado lineal —y por ende, patriarcal y eurocéntrico— pensar en estos términos? ¿No será mejor cambiar la conjunción *o* por la *y*, y así preguntar al mismo tiempo por el colonialismo y el feminismo para profundizar las críticas que se han hecho a la modernidad/colonialidad?

La lectura y la escritura implican pensar la interacción de las poéticas, las indagaciones, las cartografías, los estilos, las técnicas de edición y de pegado, los aparatos de interpretación y representación que se juegan entre ellas (Rosas y Pujol, 2015), presuponen como resultado, hacer un sociodiagnóstico a la manera fanoniana, y pensar desde “conocimientos situados” y “autobiográficos” (Haraway, 1995) como una metodología con la cual preguntar sobre el problema aquí desarrollado.

Pensar en términos genealógicos desde esta perspectiva posibilita buscar, como indicaba Foucault (1979), no el origen, la verdad o el recorrido lineal como saber que se solidifica y acumula, sino como un método para vislumbrar las fisuras, la inestabilidad, “lo que remueve aquello que parecía inmóvil” (ídem: 13). Una historia que muestre sus propias contradicciones para “conjurar la quimera del origen” (ídem: 11). Este modo de entender la historia muestra cómo el cuerpo es la “superficie de inscripción de los acontecimientos”, y así “la genealogía, como análisis de la procedencia está en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo” (ídem: 15); o, para plantearlo

en términos de su potencia, revelar cómo es que un cuerpo tiene la capacidad de arruinar a la —o a un tipo de— historia.

Estas preguntas me han seguido a lo largo de mi investigación de maestría, en donde investigo la forma en la que Frantz Fanon, en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (2009), aborda el problema de la colonialidad desde dos categorías específicas: el cuerpo y el lenguaje. Si bien la obra de Fanon me ha interesado inmensamente durante estos años, fue hasta hace poco que me di cuenta que la perspectiva feminista estaba faltando en mi investigación. Hecho curioso, pues yo me afirmo desde hace ya algunos años como feminista.

En consecuencia, mi relación con Fanon no sólo se ha basado en explicar mi propia existencia como un sujeto envuelto dentro de las prácticas coloniales que inevitablemente me atraviesan, sino que necesariamente tendría que cuestionar mi condición de mujer blanca dentro del territorio en el cual me desenvuelvo.

En las siguientes líneas quisiera pensar el cuerpo en relación a la colonialidad desde el autor antillano, filósofo que ha sido clave para indagar los tres ejes descritos por Cusicanqui (2018): la poscolonialidad (como objetivo), lo anticolonial (como lucha) y la decolonialidad (como teoría). Específicamente, intentaré abordar el modo en el que en su primera obra, *Piel negra, máscaras blancas*, conceptualiza el colonialismo a través de la producción del lenguaje, el deseo y el cuerpo en vinculación con una categoría en particular: la raza.

Pero, si quisiera agregar en este texto una perspectiva feminista, habría que formular una segunda línea de análisis. Propongo así hacer una doble operación: por un lado, relacionar a Fanon con otras filosofías, pensando que las formas de pensamiento no sólo se conectan, se aproximan, se complementan, se actualizan y son actualizadas, sino que interactúan y operan por y con las demás; ¿cómo, entonces, poner a operar a Fanon con las teorías feministas?. Y por otro lado, ¿cómo hacer que diferentes conceptos interactúen para poder plantear un problema, el problema del cuerpo en el colonialismo? ¿Cómo recuperar, pues, los planteamientos de Fanon “con y en contra de” (Bourdieu, 1988) filosofías de otros contextos y tiempos para trazar puentes con diversas

tradiciones y así hacer en conjunto una crítica a la colonialidad/modernidad?

Lo que pretendo es ampliar la forma en la que es entendido el colonialismo al hacer un ensamblaje entre las teorías feministas y decoloniales. Esta es una práctica que posibilita poner en acto — horizontalmente y con el mismo valor— las filosofías latinoamericanas con las europeas; o, lo que es más, poder hacer con —y de— cualquier práctica filosófica algo latinoamericano y feminista.

Esta no es una tarea sencilla. Muy por el contrario, la aventura se dificulta e intensifica al encontrarnos que los caminos hermenéuticos, las posiciones teóricas y los procesos históricos son muchos y muy variados, por no decir que varias veces se muestran como incoherentes y contradictorios entre sí. Es así que la investigación hoy en día exige una reflexión sincera en la manera en la que abordamos un problema. Pide, por lo tanto, preguntarnos por nuestra propia existencia y por nuestras narraciones (hooks; Brah; Sandoval y Anzaldúa, 2004). El trabajo que aquí se despliega, reclama cuestionar nuestro propio cuerpo para cambiar radicalmente la manera en la que pensamos a los “otros”, y por ende, las relaciones que nos atraviesan para imaginar “no quienes somos, sino en qué queremos convertirnos” (Braidotti, 2005: 14).

Un grado mayor de complejidad se presenta cuando un lenguaje teórico, convertido en norma en la teoría social y política, sigue sometiendo la forma en la que investigamos. A pesar de los esfuerzos de diversos grupos por mostrar otra(s) manera(s) en la que se puede establecer un análisis, el hábito de posicionarse desde la linealidad, la objetividad y el binarismo persisten de manera hegemónica.

Si la razón teórica está enfocada hacia una sola forma de conceptualización, su lenguaje no puede más que trabar de nociones esenciales a los que nombra: no puede más que fijarlos en un tiempo, un espacio y con ciertas características que operan *a priori* en los sujetos y los acontecimientos. Se torna casi imposible, entonces, desde esta metodología, encontrar lenguajes adecuados para los grupos que hoy en día corporalizan narraciones que enseñan y reclaman diferentes formas de entender procesos, experiencias y territorios. Por ello, pensar a través de una multiplicidad de lenguajes las interconexiones conceptuales y

los flujos políticos a partir de la interseccionalidad continúa siendo un desafío.

Por otro lado, pensar el modo en el que colonialismo-cuerpo-raza-género interactúan y se relacionan entre sí, posibilita pensarlos en sus procesos múltiples y heterogéneos, en fuerzas que efectivamente producen ideas, relaciones, enunciados, cuerpos y por ende, formas de hacer política. Posibilita pensarlos en función de su afuera y de su apertura, así como en sus múltiples significados a través de la historia: de la forma en la que se afectan, efectiva y afectivamente entre sí en un pensamiento, en un problema o en un contexto en particular.

Así, como diría Deleuze refiriéndose a Spinoza: “la fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que imponen una circunstancia a las cosas y a las acciones” (1975: 319). Desde este sentido, ¿qué es Fanon, sino uno de los más grandes filósofos de nuestra época?

Fanon: una lectura y una escritura desde los feminismos

Para analizar los planteamientos de Fanon desde algunas teorías feministas, así como dilucidar las influencias del feminismo en su filosofía, habrá que explicitar las obras que retomaron al autor de las Antillas y rescatar las lecturas que posibilitaron su crítica a la colonialidad.

Podría empezar exponiendo, en primer lugar, los fuertes ataques que desde el feminismo se le han hecho a Fanon. Estas han exhibido, por ejemplo, que la obra del martiniqués “está atravesada por la necesidad de afirmar su propia masculinidad negra y ejercer control sobre la sexualidad de las mujeres de su raza” (Oliva, 2013). No es en vano que bell hooks (1994) haya criticado, por un lado, el lenguaje sexista que recorre la obra de pensadores como Freire (2005), Fanon (1952) y Memmi (2001); y que haya identificado por otro, que estos autores construyeron un paradigma falocéntrico de la liberación (hooks, 1994: 49). La producción de conocimiento que durante tanto tiempo ha sido nombrada como eurocéntrica por autores como Fanon, se descubre,

así —gracias a la investigación feminista— también patriarcal (Maffia, 2007).

Si bien estas críticas son por demás importantes, bell hooks señala que fue justamente la experiencia feminista la que la habilitó a reconocer el gran valor de estos autores, al mismo tiempo que hizo posible que las ideas de estos intelectuales la sacudieran “hasta lo más profundo de su ser” (1994: 49). La reflexión de hooks que atraviesa estas líneas es que “tener trabajos que promuevan la liberación de una misma es un regalo tan potente que no importa tanto cuando este es defectuoso” (ídem: 50). Creo, sin embargo, que es justamente la apropiación, incorporación y reescritura de estos autores lo que ha profundizado en los proyectos de liberación desde otros lenguajes y cuerpos. Por otro lado, estos filósofos no serían lo que son sin los conocimientos de las mujeres que a su lado, y al mismo tiempo —o antes que ellos— han pensado estas problemáticas.

En consecuencia, en este artículo planteo que el cruce entre la filosofía de Fanon y las teorías feministas posibilitó pensar la estrecha vinculación entre la colonialidad y el patriarcado; y que por otro lado, mostró la importancia de pensar el cuerpo como el lugar en donde se inscriben tanto la dominación como la resistencia. Leer a Fanon desde las teorías feministas, y a las teorías feministas desde Fanon, permitió analizar los procesos históricos que hicieron posible la constitución de subjetividades y corporalidades racializadas y generizadas, a la vez que radicalizó y complejizó la explicación de la conformación del “nuevo patrón de poder” mundial (Quijano, 2000).

Propongo así que los trabajos feministas que se desprenden de la obra del filósofo de las Antillas pueden ser categorizados desde dos producciones de conocimiento diferentes, pero complementarias. En la primera, se pueden englobar los trabajos de Angela Davis (James, 1998), bell hooks (2015) y Audre Lorde (2007), por ser obras claves dentro del movimiento feminista negro de Estados Unidos que surgió en la segunda mitad del siglo XX. El trabajo político e intelectual de estas autoras puso de manifiesto la relación intrínseca entre la “raza” y el “género” como los mecanismos que (re)producen la clasificación social moderna. Fue a partir del proyecto filosófico de Fanon, que las autoras

desarrollaron una escritura vivencial del proceso de subjetivación de las mujeres a partir de la racialización y la generización.

Por otro lado, se produce una línea de investigación desde “el Sur” que ha sido llamada como “Feminismos decoloniales”. Autoras como María Lugones (2008, 2010), Rita Segato (2013), Silvia Rivera Cusicanqui (2012), Francesca Gargallo (2007), Breny Mendoza (2014) y Karina Bidaseca (2018), muestran desde diferentes perspectivas la necesidad de articular la noción de interseccionalidad propuesta por el movimiento negro y de color en Estados Unidos, con las teorías de la modernidad desarrolladas desde América Latina (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), influenciadas en gran medida por el pensamiento de Fanon. En efecto, “la colonialidad del género” propuesta por estas autoras será resultado de una lectura crítica de los y las autoras que las precedieron, posibilitando nuevas propuestas para pensar la liberación.

Ahora bien, si he de indagar cómo es que Fanon llega a convertirse en uno de los autores y revolucionarios más importantes de las luchas anticolonialistas, se hace necesario mostrar lo que el acto de (su) interpretación presupone. Significa poner en claro una(s) lectura(s) y una(s) escritura(s) posible(s) del martiniqués pautada(s) por ciertos intereses. Partimos del planteamiento de que Fanon no hubiera podido formular muchas de sus ideas si no fuera por las teorías feministas que se estaban gestando en esa época, y una de las conexiones más claras es la relación que tuvo con Simone de Beauvoir a lo largo de su trayectoria intelectual y política. Es bien sabido que ambos autores se encontraron en Italia en el verano de 1961, tan sólo seis meses antes de que el autor de las Antillas muriera de leucemia mieloide en Maryland, Estados Unidos (Valdés, 2016).

De hecho, en su libro autobiográfico titulado *La fuerza de las cosas* (De Beauvoir, 1987), la autora narra el encuentro que tuvo con él, en donde expresa que: “El viernes, el sábado y el domingo [...] conversamos sin interrupción. Y también cuando volvimos a pasar por Roma diez días más tarde antes de volar hacia Túnez. De una inteligencia aguda, intensamente vivo, dotado de un humor sombrío,

explicaba, bromeaba, interpelaba, imitaba, cantaba, hacía presente todo lo que evocaba” (Valdés, 2016: 209).

Los pensamientos de Fanon y De Beauvoir se cruzan en más de una arista, sin embargo, el autor de Martinica no hace referencia a la autora ni una vez en sus escritos mas que por un pequeño pasaje anecdótico en donde dice: “En Nueva York, Simone de Beauvoir, paseando con Richard Wright, fue reprendida por una anciana” (Fanon, 2009: 158). De hecho, Lewis R. Gordon (2015: 32) lamenta que Fanon haya fallado en mencionar el importante referente que significó la obra de la autora en sus escritos.

Si bien hacer una comparación minuciosa del pensamiento de ambos autores excede este trabajo, se intentará mostrar la influencia que tuvo Simone de Beauvoir en el trabajo del autor martiniqués. Por ello, es importante mencionar que la crítica al determinismo biológico estaba presente en ambos autores (Renault, 2014), y no sería extraño plantear que Fanon se haya inspirado en las ideas de la francesa, con la cual pudo pensar en todas las formas en las que el cuerpo y la raza funcionan en el complejo entramado de la colonialidad. Tanto así que después de su muerte encontraron un ejemplar de *El Segundo Sexo* en su biblioteca personal (ídem: 36).

La crítica que hace Fanon al binarismo racial que la modernidad construyó como dispositivo de dominación, deja ver en algunos pasajes en los que también estaba articulando —por lo menos como un guiño— que había que pensar al género¹ también en este sentido. Así, la relación que tuvo con la filósofa francesa se nos muestra una vez más directa. No es casualidad que Fanon haya escrito unos años antes de su

¹ A partir de la obra de Simone de Beauvoir y de las investigaciones del sexólogo John Money, las teóricas feministas pudieron establecer las diferencias entre “sexo” y “género”. El “sexo” es definido como las diferencias biológicas, mientras el “género” explica la construcción social de la identidad a partir de estas diferencias. Si bien De Beauvoir no tenía presente esta terminología, su obra es fundamental para explicar las relaciones establecidas entre mujeres y hombres en las sociedades. Así, por ejemplo, Gayle Rubin define por primera vez el “sistema sexo-género” como: “El sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas”, por lo que la opresión “es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan”. (Rubin, 1986: 105). Por ello, si De Beauvoir utiliza indistintamente “género” y “sexo” para explicar las realidades de las mujeres en el sistema patriarcal, en este artículo utilizaré el concepto de “género” por estar más cercano al desarrollo de las teorías feministas actuales.

muerte *Sociología de una revolución* (1976), en donde aparece el texto titulado *Argelia se quita el velo*. En él, señala que la política colonial supo que “si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres” (ídem: 21).

En este mismo contexto, De Beauvoir publica su texto *En defensa de Djamilia Boupacha* en el que expone la forma en la que esta militante argelina fue torturada y violada por oficiales franceses (Marso, 2017). Sabemos gracias a la autobiografía de la filósofa que ella y Fanon mantenían discusiones sobre la ocupación francesa dentro del territorio africano y que ambos se cuestionaban sobre los efectos que el colonialismo tenía en el cuerpo.

Tener en cuenta la estrecha relación que tuvieron Simone de Beauvoir y Frantz Fanon nos posibilita entender de mejor manera la forma en la que el autor piensa el cuerpo en la colonialidad. Si bien son extensos los estudios que analizan la relación que Fanon tuvo con los filósofos europeos, en específico los franceses, se descubre ahora que el estudio de la teoría feminista fue el que le permitió pensar el cuerpo en los términos en los que lo hizo. En consecuencia, puedo preguntarme: ¿cómo hacer una crítica a la colonialidad a partir de todos estos postulados?

El cuerpo: problemas metodológicos

La crítica al sistema colonial-capitalista-patriarcal no puede entenderse en todas sus implicaciones si no se explican las diversas formas en las que se habitan dichos cuerpos, así como los efectos que resultan de este proceso.

Como consecuencia, una serie de preguntas irrumpen irremediabilmente: ¿cómo se materializa la experiencia colonial?, o para preguntarlo de manera más específica: ¿qué dice el cuerpo del colonialismo y cómo se muestra el colonialismo en el cuerpo?

Estas preguntas, sin embargo, han sido pensadas desde mi propia experiencia personal, política y académica y surgen de las siguientes dudas: ¿se puede pensar al cuerpo ya no de manera negativa sino como una potencia revolucionaria? Y si es factible, ¿con qué mecanismos

se develaría esta posibilidad?, ¿cómo resignificar las categorías que atraviesan a los cuerpos para generar otras formas de poder y de política? ¿Cómo pensar al cuerpo desde otra serie de interpretaciones históricas que posibiliten resignificar su contenido, su sentido y su potencia? ¿Cómo aprehenderlo sin olvidar que toda “representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud” (Foucault, 2008: 363)?

Pensar el —o desde el— cuerpo, abre otra serie de cruces posibles con las nuevas filosofías y movimientos feministas que se están produciendo actualmente (Muñiz, 2015). Éstas han abierto toda una gama de estudios sobre el cuerpo que nos han ayudado a entender la filosofía de Fanon y viceversa. La importancia de hacer estos cruces recae en que ambos pensamientos se han dedicado a hacer y a actualizar, desde diferentes líneas, la crítica a la modernidad-colonialidad-capitalista-patriarcal con la que aquí nos hemos enfrentado.

Por tanto, habrá que mencionar en este punto que no se intenta hacer aquí una generalización burda de cómo se viven los cuerpos coloniales, pues cada práctica y cada experiencia se materializa a partir del contexto, la región, el momento histórico, la cultura, y también de las lecturas, las metáforas, los regímenes de verdad, las normas, el trabajo, el deseo y los espacios en los que el sujeto o el colectivo se desenvuelve y relaciona. “Es decir, el cuerpo es a una misma vez objetual-material y semiótico-normativo” (Guerrero y Muñoz, 2017: 74), pero también habría que pensarlo como individual-colectivo e histórico-contextual.

Es así que para entender a Fanon, parto del planteamiento que toda corporalidad, toda subjetividad y toda identidad es históricamente radical (ídem: 61-84). Esto significa que hay que concebirlas “como resultado de diversas controversias —á la Latour— en las que participaron comunidades de médicos y legos y que gestaron tanto los discursos como las diversas culturas materiales que sirvieron de superficies de emergencia de dichas corporalidades” (ídem:71). Estas controversias abren todo un campo diverso de desarrollos conceptuales y teóricos en el cual se han enfatizado líneas importantísimas a considerar: los discursos, las instituciones, las relaciones sociales

y de poder, el mercado, el Estado, los rituales, el sistema moderno-patriarcal-colonial, la(s) pedagogía(s), la medicina y los movimientos de resistencia, que constriñen y posibilitan la incorporación de dichas controversias, y con ello las posibles corporalidades y subjetividades que en cada contexto socio-histórico se despliegan.

Sin embargo, veremos cómo tanto los estudios feministas sobre el cuerpo, como el trabajo filosófico de Frantz Fanon muestran que el cuerpo no está completamente determinado, controlado, normado o habitado ni por lo social, ni por lo anatómico, ni por los dispositivos y tecnologías. Tampoco se podría hablar desde una sola teoría que entienda el deseo, la psique, las emociones, el movimiento o el sujeto en relación con los estudios del cuerpo (Muñiz y Díaz, 2017). Todo aparato categorial, en su calidad histórica, transforma y se transforma en la medida en la que los sujetos, las teorías y los contextos se relacionan dialécticamente. Es así que la frase “el cuerpo es un campo de batalla” engloba todas estas controversias mencionadas por Latour (1996), en la que las diversas formas de conceptualizar, estudiar y vivir al cuerpo muestran la importancia de concebirlo como un archivo, pero simultáneamente, posibilita imaginarlo como una potencia desatada.

Este concepto de cuerpo-archivo (Parrini, 2012) evidencia los complejos procesos de construcción histórica de las subjetividades y de las corporalidades. De aquí su importancia, porque ¿qué nos dice el cuerpo sino el camino que ha trazado la historia? Si la palabra método etimológicamente significa “el camino a seguir”, ¿qué mejor metodología que pensar al cuerpo como un cuerpo-archivo?, ¿qué mejor forma de explicar el recorrido histórico del colonialismo sino a través de la producción de sus corporalidades? y, por otro lado, ¿cómo entender los movimientos sociales sino a través de cuerpos que resisten?

De esta forma, la escritura no podría existir sin la(s) lectura(s), pero escribir, como dirán Deleuze y Guattari, “es una acción siempre tardía” (Parrini, 2018:17) porque nada tiene que ver con “significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes” (Deleuze y Guattari, 2004:11). Escribir sobre el cuerpo, entonces, es sólo posible si reconocemos nuestra imposibilidad de éxito.

Es así que para investigar el modo en el que Fanon conceptualiza al cuerpo dentro de la colonialidad, propongo leer su proyecto filosófico a partir de los conceptos de “cuerpo vivido” y “experiencia” que surgieron de la fenomenología, específicamente de las lecturas que hizo de Merleau-Ponty (1993), pero también desde la interpretación que hizo Simone de Beauvoir del francés en sus obras como *El segundo sexo* (1981). Me parece fundamental retomar la influencia de la escritora en la obra *Piel negra, máscaras blancas* porque si Fanon “propone algunas claves para pensar el modo en el que el cuerpo, al que llamaremos colonial”, y este puede ser pensado “como el espacio conceptual y retórico de constitución” (De Oto, 2011: 151) de los sujetos racializados, es posible sólo en la medida en la que tuvo intercambios intelectuales con Simone de Beauvoir.

Pensar desde el cuerpo: la fenomenología de Frantz Fanon

Empiezo, entonces, señalando que Fanon fue ávido lector de filósofos como Merleau-Ponty, quienes definirán las concepciones de cuerpo y experiencia (1993) para explicar la manera en la que los sujetos producen un sentido del mundo desde la percepción del mismo. Como se verá más adelante, fue desde la fenomenología que Fanon pudo pensar el proceso en el que los sujetos colonizados producen una realidad muy particular, porque según él, la relación entre el cuerpo y el exterior está delimitada por “la raza”.

Por otro lado, habrá que mencionar que Simone de Beauvoir fue una gran crítica de la filosofía fenomenológica. Desde estos planteamientos, pudo desarrollar sus concepciones de “cuerpo” y “sexualidad”, que la llevaron a mostrar que la “diferencia sexual” no puede ser entendida en términos biológicos, sino históricos y sociales. Para la autora, este concepto es fundamental para explicar, primero, cómo las mujeres se constituyen como sujetos de conocimiento a partir de su sexo/género, el cual delimita sus experiencias en tanto cuerpos vividos; y segundo, que esta diferencia las sitúa en una posición de subordinación respecto a los hombres.

Vemos así que mientras Fanon explica al “cuerpo vivido” desde el proceso de racialización y colonización, De Beauvoir lo hace desde el género. En consecuencia, si se pueden establecer ciertas similitudes entre ambos pensamientos es por la estrecha relación intelectual que tuvieron. De hecho, en su autobiografía (De Beauvoir, 1987) la filósofa explica que estaba acabando un artículo sobre Merleau-Ponty cuando viajó con Sartre para encontrarse con Fanon (Valdés, 2016:208), y que durante trece días conversaron “sin interrupción” (ídem: 209).

No es casualidad entonces, que el subtítulo del segundo volumen de *El segundo sexo* se titulara “La experiencia vivida”, y que el capítulo V de *Piel negra...* se haya titulado “La experiencia vivida del negro”. ¿No fue entonces gracias a las conversaciones que tuvo con la autora que Fanon pudo hacer este trabajo intelectual de descolonización? ¿No es justamente en —y por— los ecos del otro desde donde se pueden trazar —con el cuerpo, el género y la raza de por medio— otras críticas y reflexiones de la colonialidad?

La pregunta sobre el cuerpo y la colonialidad, o para decirlo de otro modo, sobre la corporalización de la colonialidad, se hace sólo posible por los puentes trazados por ambos autores. ¿Cuál es entonces la condición de posibilidad del pensamiento fanoniano? Para ir respondiendo lo anterior, se relacionará el vínculo entre Merleau-Ponty, Fanon y De Beauvoir para entender cómo es que el autor martiniqués da un giro a los planeamientos de su maestro, gracias a la relación con la filósofa, que lo conducen a pensar lo que José Gandarilla denomina una “fenomenología de lo colonial” (Gandarilla y Ortega, 2017)².

Fenomenología: el Merleau-Ponty de Fanon y De Beauvoir

Empecemos con una consideración inicial: el autor de *La fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1993) hace una reflexión muy

² Recuperamos la noción de “fenomenología de lo colonial” expuesta por José Gandarilla y Jaime Ortega porque muestra la manera en la que Frantz Fanon desarrolla una teoría fenomenológica muy particular. Es así que su obra no puede ser estudiada desde el pensamiento filosófico hegemónico, pues este representa “un relevo de sentido que pone el índice justamente en el anudamiento de distintos niveles de análisis de la modernidad que se encuentran excedentarios a la teoría crítica, principalmente el de la colonialidad, como persistencia sutil y encubierta del hecho colonial, en tanto que dispositivo organizador, material y simbólico, del conjunto de las

interesante en la cual vincula la noción de “carne” con las categorías de “percepción y experiencia”. La “carne” es eso que se encuentra simultáneamente dentro y fuera de sí. En otras palabras, no hay ni exterioridad —o positividad absoluta— ni interioridad —o negatividad absoluta—: el saber (la cosa como se nos presenta) o lo que está afuera, es convertido en cuerpo, y el cuerpo es al mismo tiempo el campo por excelencia del saber (Boburg, 1996). Éste no es ya “un estorbo” para el alma y las ideas, como puntualizó Platón (1871). Por el contrario, según Bourdieu (1986) podríamos plantear que es el cuerpo el que arrastra al alma. Es entonces que las nociones “carne” y “experiencia” de Merleau-Ponty pueden hacer convergir lo sintiente y lo sentido, lo visible y lo invisible, la idea y lo sensible, y la conciencia y el objeto, para establecer así su definición de Ontología.

Veamos este proceso un poco más de cerca. En la fenomenología de Merleau-Ponty se plantea que la experiencia se da cuando nos enfrentamos a las “cosas mismas” sin recurrir a concepciones previamente establecidas. Para este autor, habrá una experiencia pre-reflexiva entre el cuerpo y el mundo: “una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del ser bruto o salvaje que, ontológicamente, es primero...” (Merleau-Ponty, 1993: 7). La percepción, en consecuencia, será el mecanismo privilegiado con el cual se puede acceder al mundo que se nos presenta para “explicar nuestro saber primordial de la <<realidad>>, en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente el mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos” (ídem: 16).

Esta “fe perceptiva”, como la caracteriza Merleau-Ponty, posibilita un conocimiento radical porque el significado, o mejor dicho la representación del mundo, se encuentra pausada. Desde este planteamiento, la percepción se localiza en el silencio, en la mirada muda, en el no-significado, en el mero contacto percibido de “las cosas en sí”. El conocimiento es, entonces, un conocimiento encarnado y no ya racional-conceptual.

relaciones sociales del sistema mundo moderno” (2017: 34).

La ontología que Merleau-Ponty reclama es la de la experiencia corpórea. El Ser es en tanto que se constituye como un “perceptor perceptible” (Boburg, 1996: 17) en y del mundo. Somos porque percibimos el afuera, pero también porque el afuera se nos presenta de manera fenomenológica. Así, cuando exclama que la filosofía “no es un léxico” porque “no busca un sustituto verbal del mundo que vemos” (ídem: 24) lo que nos queda es un cuerpo-lenguaje, un saber-Carne y una existencia-corpórea desde el cual conocemos, entendemos y nos acercamos a la realidad presentada. Por ello, el fenomenólogo dice que no se podrá encontrar “una sola función corporal que sea rigurosamente independiente de las estructuras de la existencia y recíprocamente, ningún acto “espiritual” que no descansa en una infraestructura corpórea” (Merleau-Ponty, 1993: 439).

Las nociones de “carne”, “percepción” y “experiencia” son, precisamente, conceptos claves que le harán entender a Fanon —por lo menos en un primer momento— que el cuerpo es un archivo en el cual se hila la historia tanto colectiva como individual. Por lo tanto, no puede ser estudiada sólo como objetividad o subjetividad, o como objeto o sujeto, sino que tiene que ser pensada como el territorio —espacio y tiempo— en el que se encarna, pero también en el cual se desborda dicha historia.

Es así que la escritura fanoniana acerca de la experiencia colonial sólo pudo ser trazada desde una mirada lateral —nunca frontal—, sólo pudo ser descrita desde metáforas que nada tienen que ver con recursos literarios. Fanon supo ver mejor que muchos autores que lo impensado del cuerpo y de la experiencia colonial sólo puede ser retratado con palabras —o más bien con gritos y murmullos— que encarnen, o mejor dicho, que describan fenomenológicamente sensaciones y deseos. Lo que nos enseña Fanon es que las experiencias coloniales no podrían ser jamás definidas de forma literal ni homogénea, pero que no obstante, existen en tanto que cuerpos vividos.

Sin embargo, ¿Fanon fue capaz de pensar esto solo? Los aportes de Simone de Beauvoir a la fenomenología merleau-pontiana aparecen desde la primera edición del texto *Fenomenología de la percepción*, pues fue ella quien reseñó el libro (López, 2009). La autora estaba muy

consciente de que el cuerpo y su experiencia en el mundo son clave para pensar las formas en las que los sujetos, y en específico las mujeres, tienen una experiencia concreta desde su condición de género. La autora señala que es desde el género que los sujetos podrán producir modos de subjetivación particulares y diferenciados. Así, “lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto” (De Beauvoir, 1981:61).

Desde esta perspectiva, las representaciones sociales que se hacen de los sujetos no responden a verdades objetivas o naturales, sino a constructos históricos que llevarán a los sujetos a pensarse a sí mismos desde “el conjunto de su situación” (ídem: 269). Entender la experiencia a través del cuerpo vivido, mediado por categorías como “la raza” y “el género”, ubica a los individuos desde una consciencia encarnada (López, 2009: 96), situada, y por ende, histórica. Por ello, la autora escribirá su célebre cita: “No se nace mujer, llega una a serlo” (De Beauvoir, 1981:13).

De estas líneas, Fanon podrá explicar unos años más adelante que el sujeto no está determinado completamente por la racialización; sin embargo, descubrirá junto a Simone de Beauvoir que son estas diferencias —construidas cultural e históricamente— las que provocan una relación específica con el mundo. Los autores intentarán mostrar a lo largo de sus obras que “la existencia tiene una dimensión corporal” (López, 2009) que no puede objetivarse ni concebirse universalmente. Sin embargo, ambos descubren que el sistema moderno/colonial/patriarcal ha reducido los cuerpos que no se encuentran dentro del logos dominante masculino y blanco a meros objetos. Dicho de otra forma, los cuerpos que han sido colonizados por la mirada colonial y patriarcal aparecen radicalmente como el “Otro”, y surge, así, “un conflicto entre su existencia autónoma y su ‘ser-otro’” (De Beauvoir, 1981: 25).

Por otro lado, la francesa ya había planteado que el cuerpo femenino se posiciona como el objeto de deseo del “otro”, idea que retomará Fanon para explicar también el deseo de los sujetos racializados en relación al mundo del blanco. En este sentido, la autora señala que: “El hombre no sueña con el ‘otro’ sólo para poseerlo, sino también para

ser confirmado por él”, para que “él mismo [tenga] un valor absoluto” (ídem: 227). Para Simone de Beauvoir, este deseo cooptado por la mirada masculina tendrá como consecuencia que las mujeres “todavía sueñan a través de los sueños de los hombres” (ídem: 184).

Estas ideas atravesarán toda la obra del autor originario de Martinica, quien como veremos más adelante, se apropiará de los postulados de la francesa para explicar la relación entre el cuerpo y “la raza”, con la que entenderá el cuerpo vivido dentro de las relaciones coloniales. Podemos concluir entonces que la relación de las teorías feministas —en este caso específico, las de Simone de Beauvoir— con autores como Fanon hacen posible el pensamiento revolucionario: observar ahí donde es posible trastocar, contaminar, desestabilizar y desterritorializar las viejas teorías con el fin de develar no sólo la inmensa faena colonizadora de las teorías y prácticas colonialistas y patriarcales, sino más radicalmente, revelar la potencia transformadora y desbordante de los cuerpos, los lenguajes y las realidades que describe.

Y en última instancia, ¿cómo pensar las formas en las que Fanon — con la ayuda del feminismo— perturba estas filosofías para hacer, con el cuerpo de por medio, una crítica a la colonialidad?

Hacia una fenomenología de lo colonial³

A partir de la relación que Frantz Fanon tuvo con Simone de Beauvoir, se hace posible indagar cómo es que el primero remueve las filosofías que lo formaron como uno de los intelectuales latino-caribeños más importantes del siglo XX. Por lo tanto, tendremos que poner el dedo en la llaga, y no (sólo) como una expresión metafórica, sino como el recurso utilizado por el mismo martiniqués para narrar fenomenológicamente (o podríamos plantear, carnalmente) el colonialismo en relación con el cuerpo.

No es coincidencia que Fanon hable de este particular proceso histórico como una “herida” que todavía palpita y atraviesa el cuerpo, ni es casualidad que *Piel negra, máscaras blancas* esté escrito predominantemente en primera persona. Tampoco es una mera

³ Este título fue pensando en relación al trabajo realizado por José Gandarilla en su artículo (2017).

contingencia que se haya basado en escrituras literarias como en el caso de Mayotte, y mucho menos extraño que numerosos pasajes de la escritura fanoniana puedan leerse casi como se lee un poemario.

No es entonces que Fanon utilice la teoría fenomenológica para exponer un problema, sino que, como vemos en las obras de De Beauvoir, es el problema mismo el que vemos encarnado fenomenológicamente en su pensamiento y con el cual surgen su teoría filosófica y su práctica clínica porque: “Yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, no me es posible ser objetivo” (Fanon, 2009: 95).

No cabe duda de que podríamos empezar haciendo una referencia al plano poético de la filosofía de Fanon para encontrar los recursos efectivos y afectivos con los que expone lo fenomenológico de lo colonial, los cuales, por cierto, es probable que haya aprendido de la mano de su amiga De Beauvoir. Así, cuando escribe:

Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una comprensión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos, y el blanco, por muy inteligente que sea, no sabría comprender a Louis Armstrong y los cantos del Congo. Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al haber tendido mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra... (ídem: 67).

¿No nos encontramos directamente enfrentados y encarnados con la situación colonial? Y, sin embargo, lo que hace Fanon no sólo es una manera de exponer la experiencia de un cuerpo vivido, sino que va más allá al plantear, exhibir y presentar el problema del deseo que se cruza justamente ahí donde el colonialismo trastoca los cuerpos. El deseo y el cuerpo dejan de ser un objeto de estudio —como (parecería que) hacen teorías como el psicoanálisis y la fenomenología— y se convierten en un motor que desborda la propia narrativa y con el cual se resiste al problema mismo con el que está enfrentándose.

De esta forma, en el momento en el que Fanon está explicando por qué Mayotte Capécia está imposibilitada para amar a un hombre de

color blanco por “el pleno drama narcisista” (íbidem) que los coloca de frente sólo como cuerpos racializados, nos empieza a describir casi como un guiño, que el “ser negro” no es una maldición ⁴ sino una posibilidad de “captar los efluvios cósmicos” por haber tendido su piel al sol, a la vez que expone la dificultad que significa vivir en un cuerpo racializado.

La narrativa fanoniana, esa que se apropia de los recursos que el feminismo le ha dejado, es pues, capaz de hilar el entretejido de las formas en las que el colonialismo capta y subsume, pero también en lo que se escapa y se desborda en su interior. Veamos entonces estos dos momentos de manera más clara.

Si, como vimos con Merleau-Ponty, es a través de la experiencia del cuerpo vivido que se puede acceder “a las cosas mismas” y con ello, a la verdad del mundo, ¿qué tipo de mundo se le presenta a un cuerpo colonizado? o, ¿qué verdades y qué movimientos pueden surgir a través de una experiencia colonial?

Al inicio del capítulo V titulado “La experiencia vivida del negro”, Fanon narra en primera persona:

<<¡Sucio negro!>> o, simplemente, <<¡Mira, un negro!>>.

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

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía la ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco,

⁴ Es muy interesante señalar que a lo largo de *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir explique en varios pasajes que tanto el cuerpo como la sexualidad de la mujer han sido vividos y explicados como una “maldición” biológica. Por ello, tanto De Beauvoir como Fanon harán una crítica al determinismo biológico desde el cual se han explicado los cuerpos racializados y generizados.

exijo una explicación.... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por otro yo.

Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de <<ser para el otro>> del que hablaba Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. Parece que esto no ha llamado lo suficiente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. Hay, en el *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Quizá se nos objete que es así también para todo individuo, pero eso sería enmascarar un problema fundamental. La ontología, cuando de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de este sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Los negros, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia en relación a los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía. (ídem: 111-112).

Para Fanon, la experiencia de vivir en un cuerpo colonial es, en principio, negadora. Lo que el orden colonial genera es justamente una escisión en la relación cuerpo-mundo que, para Merleau-Ponty, sería el principio básico del conocimiento. Existe así, una suerte de suspensión entre el cuerpo-experiencia y “las cosas mismas” que se perciben. Esto se debe a que el cuerpo del negro arrastra consigo una característica particular que se ha impregnado en su “Carne”: la raza, y que en términos de Fanon, lo ha fijado “en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante” (ibídem).

¿Qué consecuencias tiene pensar el cuerpo en estos términos? En primer lugar, que el cuerpo pensado como una totalidad vivida se desdibuja (en la medida en la que se vuelve imposible pensarlo) cuando

“alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta” (íbidem). El “esquema corporal”, planteado en los términos merleau-pontianos, no es posible entenderlo cuando los cuerpos habitan y existen dentro de las relaciones coloniales porque dentro de estas el cuerpo se encuentra “amputado” y así, “una vez acomodado su micrótopo realizan objetivamente los cortes de mi realidad” (ídem, 115).

Ahora bien, si a través de las enseñanzas de Merleau-Ponty Fanon sabe que un movimiento puede ser efectuado porque hay una consciencia (una existencia) del cuerpo que lo pone ante el mundo, y como consecuencia:

si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que reclinarme un poco. Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno del mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva) (ídem: 112).

Se percata que, para un cuerpo estructurado racialmente, este movimiento, esta existencia, esta capacidad de relacionarse con el afuera no es posible concebirla desde su autonomía y libertad porque históricamente le fue impuesta una relación negativa y negadora con su cuerpo. Por ello, describe: “Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluó hacia mí, sus alas paralizadas” (ídem: 132). Así pues, es sólo en la medida en la que puede articular la “experiencia” con la colonialidad, que Fanon vislumbra una doble problemática cuando piensa el cuerpo en relación a la “imagen corporal” y al “esquema corporal”.

¿Y no son, justamente, los cuerpos feminizados los que han tenido una experiencia similar a lo largo de la historia colonial? Descubrimos, aquí, que la descripción que hace Fanon de los cuerpos racializados

es sospechosamente similar a la que hace Simone de Beauvoir de los cuerpos femeninos. Para la autora, las mujeres no pueden constituirse como sujetos porque sus experiencias han sido objetivadas por la producción de conocimiento patriarcal en la que descubre que “detrás de todas sus afirmaciones hay postulados metafísicos” (De Beauvoir, 1981: 62).

Los planteamientos formulados por Merleau-Ponty se descubren insuficientes para analizar la realidad de los cuerpos coloniales porque el autor francés no supo ver una realidad cegadora: que el negro es negado por el otro y por sí mismo. Por ello, describe Fanon: “Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado” (Fanon, 2009: 114); y de la misma manera, De Beauvoir señala que: “La pesada maldición que gravita sobre ella consiste en que el sentido mismo de su existencia no está en sus manos” (De Beauvoir, 1981: 188). Descubrimos, entonces, que la colonialidad trabaja en un doble sentido. Primero, porque es a partir de este que se crean ciertas representaciones de lo que el negro y la mujer son; y en segundo, porque estas imágenes se materializan en el esquema corporal.

Podríamos, entonces, establecer un nuevo vínculo entre el lenguaje y el cuerpo para explicar las nociones de “imagen corporal” y “esquema corporal” pero ahora desde Frantz Fanon. Es así que podríamos reposicionar los postulados de Lacan y afirmar que la cadena de significaciones se rompe, volviendo a establecer la fórmula en donde el signo tiene un significado inamovible. Es entonces en la estructura colonial y en la racialización que el signo se vuelve marca, materialidad: el sello que todo cuerpo racializado porta, “y esto es lo que más hay de inmediato, más visual, más material” (Mbembe, 2015: 365).

A este proceso Fanon lo llamará “epidermización racial”, en donde la “Carne” se vuelve la materialización más densa del signo: “No hay problema negro”, lo que sí hay, expresa Fanon, es “una maldición corporal” (Fanon, 2009: 84). Esta marca rompe con la cadena de significaciones: un signo ya no remite a otro, sino que por el contrario, el signo remite a una corporalidad específica, portadora de características y comportamientos previamente establecidos. El signo se hace cuerpo, y este, al estar encerrado exclusivamente dentro del signo pierde su

capacidad de movimiento. Es así que la movilidad del negro —en tanto territorio colonizado— no puede más que anularse, petrificarse, porque “el mundo blanco me negaba toda participación” (ídem: 114).

El esquema corporal, ese que da posibilidad a la noción de cuerpo vivido, arrastra consigo ese signo que restringirá el movimiento, la capacidad de efectuar una tarea real o posible y, en consecuencia, “Son cuerpos trabados, cuyos movimientos están predichos, cuya falta de movimiento inesperado es al mismo tiempo confirmación de su naturaleza y metonimia del mundo real” (ídem: 13). Estos cuerpos han sido despojados del espacio que habitan, de su acción, producción y autodeterminación. Es así que el autor antillano llega a una de sus conclusiones más radicales, trastocando los planteamientos de su maestro:

En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona [...] Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado los residuos de sensaciones y percepciones [...] sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos [...] 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... existía triple: ocupaba sitio (íbidem).

Para Fanon, la formación de un esquema corporal no puede ser construida desde una mirada propia, ni por las experiencias del cuerpo vivido. Muy por el contrario, el cuerpo se encuentra cimentado a partir del encuentro con ese “Otro” que lo edifica. Por ello, va a establecer dos conceptos bases para reflexionar: el esquema histórico-racial y el esquema epidérmico-racial. Si el problema del reconocimiento devela la imposibilidad de una Ontología negra —por lo menos en las formas en las que han sido planteadas desde la filosofía occidental— porque ésta “deja de lado la existencia” (ídem: 111), comprendemos que en una

segunda línea de análisis en el pensamiento fanoniano se despliegan otras posibles respuestas.

Por ello es viable afirmar que a partir de estos conceptos se le devuelve al sujeto la posibilidad de entenderse y pensarse desde una causalidad histórica que, si bien explica la conformación de ciertas corporalidades, no las determina.

La radicalidad de su análisis se muestra así implicada en el pensamiento de De Beauvoir porque ambos supieron devolverle la historicidad a un sistema que parecería haberse fijado en el tiempo y en los cuerpos. Es desde esta mirada que Fanon pudo romper con las representaciones que se han establecido con el “signo racial” en donde “el negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo...” (idem: 150). Es entonces en el devenir un cuerpo consciente, que se puede crear otro significado del esquema epidérmico racial y, como efecto puede decir que:

El negro, en ciertos momentos, se halla encerrado en su cuerpo. Pero, para un ser que ha adquirido conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y el objeto, el cuerpo ya no es causa de la estructura de la conciencia, se ha convertido en objeto de conciencia (idem: 186).

Así, Fanon afirma: “ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo he decidido lanzar mi grito al negro” (idem: 119).

Es mediante un grito —uno que sólo puede pronunciarse a través de un cuerpo atravesado por una herida que provoca “la vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea” (idem: 116) — que el autor de *Piel negra...* puede desprenderse de ese “círculo infernal”. Y así, en una frase reveladora escuchamos: “Pero me negaba a toda tetanización afectiva” (idem: 113).

La narrativa fanoniana se muestra, así, capaz de revelarse como una posible respuesta a la pregunta spinoziana “¿Qué puede un cuerpo?” (Spinoza, 2000: 128), en la medida en la que son los cuerpos mismos los que emergen de sus líneas. Que Fanon pueda retratar la colonialidad como una “tetanización”, esto es, como las contracciones repetidas de un

músculo debido a una estimulación externa que no lo permite relajarse, nos conduce justamente a ese límite de la experiencia corporal que cobra sentido en lo vivido cuando es el cuerpo como materia sintiente el que experimenta estos flujos y contracciones repetitivas, y por lo cual “poco a poco, lanzando aquí y allá pseudópodos, yo secretaba una raza” (Fanon, 2009: 119).

El lenguaje que utiliza Fanon es el del propio cuerpo, y de la misma forma, el cuerpo es a la vez materia y lenguaje. Así, al mismo tiempo y en la misma medida en la que el cuerpo es capaz de explotar en “pequeños pedazos reunidos por un otro yo” (ídem: 111), puede negarse a esta “objetividad aplastante” (ibídem) y a esta “pesadez desacostumbrada que nos oprime” (ibídem).

Cuando Fanon nos narra entre líneas que en realidad puede negarse a esta tetanización afectiva, lo que hace es devolverle al cuerpo su agencia a través de la pregunta por el deseo como una fuerza que ante todo momento se está produciendo en el sujeto aún cuando esté inmerso en relaciones de dominación. De esta manera, el autor nos muestra lo que el lenguaje tiene de imperativo, pero también de movilizador.

Descubrimos así que lo que hace el autor es cortar con el argumento lineal, según el cual un cuerpo históricamente producido sólo puede tomar la forma con la cual ha sido representado. ¿Qué mejor que la narrativa fanoniana para recordarnos la relación entre el deseo, el pensamiento, la escritura y el cuerpo para poner en suspenso las representaciones opresivas que se han hecho de los cuerpos en el sistema colonial? En consecuencia:

he aquí el negro rehabilitado, <<de pie al timón>>, gobernando el mundo con su intuición, el negro recuperado, recompuesto, reivindicado, asumido, y es un negro, no, no es un negro sino el negro, que alerta las Atenas fecundas del mundo, plantado en proscenio del mundo, salpicando el mundo con su potencia poética (ídem: 123).

Si el deseo pareciera haber estado restringido y normatizado por la “estructura estructurante” del sistema colonial, el cuerpo entendido como potencia libidinal, como materia deseante y sintiente, como

expresión y síntesis de las contradicciones del sistema que lo ha formado, es capaz de desplazarse y crear otros movimientos fuera del sistema de representaciones que lo limitan, o por lo menos, es posible vislumbrar las grietas —como líneas de fuga— que del grito se desprenden.

¿Cómo entender la potencia desatada de los cuerpos descritos por Fanon? Alejandro de Oto nos muestra en su texto *Piel inmunda* (2005) que Fanon se apropia de los postulados de Merleau-Ponty para referirse a esta zona de no-ser como la condición de posibilidad del aparecer. El autor señala que Fanon aludirá con ella al negro inventado por el blanco para distinguirse de él, para decir “yo no soy eso”. Esto se debe a que el “Otro” no es un todo abarcante dentro de la subjetividad de cualquiera de las dos partes, en realidad, al ser consciente de este proceso se hace una incisión dentro del imaginario y de lo simbólico:

El negro, con su cuerpo impide el cierre definitivo de esquema postural del blanco, en el momento en que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del blanco. Por ello, al negro se le castra. Al negro se le toca en su corporeidad. Se le lincha en tanto que persona concreta. El negro es peligroso en tanto que ser actual” (Fanon, 2009: 146).

Por ello, como menciona José Gandarilla, la dimensión “epidérmico racial” se vuelve la posibilidad para que el cuerpo sea en sí mismo la consciencia. Es precisamente a través de su experiencia colonial que “nos mete de lleno en los combates de la historia, en el proceso de desplazamiento de lenguajes y mundos simbólicos, en el ejercicio de la colonización de los mundos de la vida de los sujetos coloniales” (Gandarilla y Ortega, 2017: 64).

La condición “epidérmico racial” entendida ya no como una determinación biológica, sino construida dentro del “esquema histórico racial”, posibilita la reapropiación tanto del cuerpo como de sus representaciones. Los cuerpos nunca llegan a ser completamente negros ni completamente blancos. Si hay un ideal que nunca llega a completarse, ahí se explica la angustia que los guarda. Por eso, Fanon expresa que el odio hay que inventarlo todo el tiempo, a cada momento. No es un sentimiento que ya esté dado, sino que hay que conquistarlo a

cada paso. Es en esta posibilidad, o en esta forma de pensar la potencia de otra historia, que Fanon recurre a la imagen de un nuevo hombre, o de otro humanismo. Sus conclusiones, por lo tanto, son esclarecedoras: “Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano” (Fanon, 2009: 189).

Conclusiones

Son muchas las lecturas que se han hecho de Frantz Fanon desde que el pensador martiniqués murió en Estados Unidos en el año 1961. Han sido diversas las formas de acercarse a los textos, dependiendo de las latitudes y del contexto en el que se los lea. Se sabe por ejemplo, que es a partir de los años noventa que el autor tomó un giro dentro de la Teoría de la Cultura, desplazando el análisis hacia los problemas de la identidad. Se ha leído también, y con la misma importancia desde las problemáticas de la construcción del Estado y la Nación. Y, para terminar con los ejemplos —sin que ellos se acaben—, existen las lecturas de un Fanon “teórico de la revolución” con miradas poscoloniales con las que se puede preguntar sobre el proceso histórico del colonialismo.

Sin embargo, lo que ha faltado en la investigación de la obra del autor martiniqués son las influencias directas de la teoría feminista, que obtuvo principalmente por su relación con la filósofa francesa Simone de Beauvoir.

Hacer esta suerte de genealogía desde una perspectiva feminista no sólo es necesaria, sino que se muestra como una posición política de resistencia ante las apropiaciones epistemológicas de las mujeres que muchos intelectuales han hecho y de las cuales no tenemos reconocimiento. Por ejemplo, sigue existiendo una deuda intelectual que muestre las influencias de las mujeres de las Antillas en el pensamiento de autores como Fanon y Aimé Césaire, quienes han sido considerados autores de gran importancia para el pensamiento revolucionario latinoamericano.

En esta medida, me percaté de que el estudio de la colonialidad no puede ser entendido sin la modernidad ni el patriarcado; y en consecuencia sin los estudios de las feministas que durante tantos años han expuesto estas problemáticas. Esto significa que, si bien la

modernidad se construyó a sí misma como una forma de producción de conocimiento específica, que se empezó a gestar desde el occidente europeo y que se hegemonizó a tal medida que se planteó como el único sentido posible, esta no hubiera podido desarrollarse si no hubiera tenido al colonialismo y al patriarcado como dispositivos. Unos dispositivos que han sido utilizados como una forma de normalizar, normatizar y administrar los cuerpos.

De la misma manera, elaborar una interconexión entre las diferentes genealogías y tradiciones teóricas, a modo de un análisis metodológico, me ayudó a ver cómo es que la representación corporal de los sujetos que conforman la historia ha cambiado. Pensar a la raza como un principio de inteligibilidad y de análisis del poder político, en su relación con el género, me sirvió para entender cómo es que Fanon explica el surgimiento de una subjetividad negra basada en la historia colonial y fundada en la forma de producir lenguajes, deseos y cuerpos.

Este esfuerzo por “ensamblar” diferentes posiciones políticas y tradiciones teóricas, me permitió entender por qué los cuerpos están imposibilitados para hacer otra representación de sí mismos a partir de la reproducción de una historia oficial que necesita que ellos se piensen como inferiores para poder mantener la dominación política, social y por lo tanto económica. Sin embargo, vemos que con “una mirada corporal” es posible mostrar las fisuras, los quiebres y las discontinuidades de estas mismas historias con las que se puede asumir una posición crítica desde la resistencia.

En este trabajo descubrí que los escritos de Fanon, sólo en la medida en la que fueron influenciados por la obra de Simone de Beauvoir, guardan dentro de sí la potencia revolucionaria que tiene el lenguaje y el cuerpo. Sus palabras abren procesos múltiples de singularización que alteran las identificaciones establecidas por la colonialidad. De sus líneas se desprenden otros modos de sensibilidad y afectos que modifican el orden racial y genérico con el cual se pensaba a los sujetos. Si como dice Wittgenstein, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (2004: 31), tanto la obra de Fanon como la de De Beauvoir se muestran como una otra realización posible de la vida porque

descubren que hay algo en las experiencias concretas y encarnadas que se escapan a toda simbolización y categorización.

Y no es que los autores se hayan salido del ordenamiento hegemónico colonial/patriarcal, pues romper con toda representación significaría cancelar cualquier posibilidad de identidad y, con ello, todo intento de pensar al sujeto. Lo que hacen a través de su escritura es, pues, encontrar los espacios entre los deseos y las normas, entre las identidades que delimitan a los sujetos y las experiencias que desbordan las identificaciones.

Si partimos de la idea que la identidad funciona, como lo plantea Luz Aurora Pimentel (2005), sólo desde la práctica narrativa, entonces podemos entender los discursos que de estas nuevas luchas se desprenden. Esto haría, me parece, más fácil el análisis de las interseccionalidades no ya como algo que contradice a un sujeto, sino como algo que lo hace más complejo y potente. La potencialidad revolucionaria que la racialización y la generización muestran es entonces justamente la capacidad de revelar las contradicciones históricas que las constituyen. Es a partir de ellas —de mostrar que no son naturales, que pueden pensarse a partir de la revolución que se manifieste en una determinación autogestiva— que se revela que la lucha y que la oposición sí están en todas partes.

Bibliografía citada

- Bidaseca, Karina (coordinadora), (2018) *Poéticas de los feminismos decoloniales desde el Sur*. Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial.
- Boburg Maldonado y Felipe Salvador, (1996) *Encarnación y fenómeno*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía. México, D.F, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bourdieu, Pierre, (1986) “The forms of capital”, en Richard J., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood, Westport, CT, 46-58.
- Bourdieu, Pierre, (1988) *La distinción. Criterios y bases sociales del buen gusto*. Madrid: Taurus.
- Braidotti, Rossi, (2005) *Metamorfosis, Hacia una teoría materialista del devenir*. España: Ediciones AKAL.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.), (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Greenshaw, Kimberlé, (1989) “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine” en *University of Chicago Legal Form*. Vol. 1, Iss 1, artículo 8, pp, 139-168. Recuperado de: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [fecha de consulta: 05/11/2018]
- De Beauvoir, Simone, (1981) *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte.
- De Beauvoir, Simone, (1987) *La fuerza de las cosas*. Barcelona: Edhesa.
- De Oto, Alejandro, (2005) “Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos” en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*. No. 5, diciembre, pp, 7-14.
- De Oto, Alejandro, (2011) “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial” en *Tabula Rasa*. Bogotá,

- Colombia, No. 15, julio-diciembre.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles, (1975) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Fanon, Frantz, (1952) *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz, (1976) *Sociología de una Revolución*. México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz, (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. España: Ediciones AKAL.
- Federici, Silvia y Silvia Rivera Cusicanqui, (2018) *Conversatorio*. XVIII Feria del libro Internacional del Libro, 14 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://vimeo.com/296463065> [fecha de consulta: 10 de noviembre de 2018].
- Foucault, Michel, (1979) *Microfísica del poder*. España: Ediciones de la piqueta.
- Foucault, Michel, (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo, (2005) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Gandarilla, José y Jaime Ortega, (2017) “Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon” en *Intersticios de la política y la cultura / intervenciones latinoamericanas*. Vol. 6, Núm. 12, p, 31-65.
- Gargallo, Francesa, (2007) *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Colección “Historia de las ideas”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gordon, Lewis, (2015) *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- Guerrero, Siobhan y Leah Muñoz, (2017) “Ontopolítica del cuerpo trans: controversia, historia e identidad” en Lucía Raphael de la Madrid y Antonio Cíntora (coords.), *Diálogos diversos para más mundos posibles*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Haraway, Donna, (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de*

- la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- hooks, bell, (1994) *Teaching to transgress. Education as the Practice of Freedom*. London: Routledge.
- hooks, bell, (2015) *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Nueva York: Routledge.
- hooks, bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela y Gloria Anzaldúa, (2004) *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*. España: Traficantes de Sueños.
- Latour, Bruno, (1996) "On actor-network theory: A few clarifications" en *Soziale Welt*. 47(4), 369-381.
- Laudre, Andre, (2007) *Sister Outsider*. Berkeley, California: Crossing Press.
- López Sáenz, M^a Carmen, (2009) "Contribuciones de Merleau-Ponty a la Filosofía Feminista" en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*. Núm. 18/19, Primavera-Otoño.
- Lugones, María, (2008) "Colonialidad y género" en *Tabula Rasa*. Núm. 9, 73-101, julio-diciembre.
- Lugones, María, (2010) "Toward a Decolonial Feminism" en *Hypatia*. Vol. 25, Núm 4, Otoño.
- James, Joy (ed.), (1998) *The Angela Y. Davis reader*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Maffia, Diana, (2007) "Epistemología Feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia" en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Caracas, enero-junio, Vol. 12, no. 28.
- Marso, Lori Jo, (2017) *Politics with Beauvoir: freedom in the encounter*. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, Achille, (2015) "Del racismo como práctica de la imaginación" en Jérôme Bindé (coordinador), *¿A dónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*. Sevilla: UNESCO.
- Memmi, Albert, (2001) *Retrato del colonizado*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor S.R.L.
- Mendoza, Breny, (2014) *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Editorial Herder.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

- Muñiz, Elsa, (2015) *El cuerpo. Estado de la cuestión*. México: La Cifra Editorial.
- Muñiz, Elsa, y Díaz Zepeda, Alejandra, (2017) *Temas selectos. El cuerpo del placer y del deseo*. México: La Cifra Editorial.
- Oliva, Elena, (2013) *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XXI*. Argentina: Corregidor.
- Parrini, Rodrigo, (2018) *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.
- Parrini, Rodrigo (coordinador), (2012) *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?.* México: UNAM/PUEG.
- Pimentel, Luz Aurora, (2005) *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI.
- Platón, (1871) *Obras completas*. Tomo 5, Madrid: Medina y Navarro editores.
- Quijano, Aníbal, (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*. Vol. VI, No° 2.
- Renault, Matthieu, (2014) “Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir” en *Actuel Marx*, DOI 10.3917/amx. 055.0036, no. 55, p, 36-48.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2012) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander: Otramérica.
- Rosas, Ixiar y Quim Pujol (editoras) (2015) *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*. Barcelona: Gráficas Compás.
- Rubin, Gayle, (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología*. Vol. VIII, núm. 30, México.
- Segato, Rita, (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Spinoza, Baruj, (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Valdés García, Félix, (2016) *Leer a Fanon. Medio Siglo Después*. México: Rosa Luxemburgo Stiftung.
- Wittgenstein, Ludwig, (2004) *Investigaciones filosóficas*. México/