



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN EN LA
FENOMENOLOGÍA DE FRANTZ FANON: UNA
APROXIMACIÓN DESDE LA DIALÉCTICA
CUERPO-ESPACIO**

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

P R E S E N T A

Mariana Ruiz Verduzco

DIRECTORA DE TESIS

Mtra. Diana Grisel Fuentes de Fuentes



Ciudad Universitaria, CDMX, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres y mis hermanos. Por invaluable lecciones y apoyo que, de un modo u otro, llevo siempre conmigo.

A mis amigos que me acompañaron en las aulas y en la vida todos estos años: Ana Alcántara, Marina Barrón, Mélie Caul-Futy, Jimena López Cervantes, Martin Escoto, Juan Heiblum, Antal Leyva, Paloma Luis, y Daniel Suastegui. Les agradezco las muchas formas que me han mostrado desde las que se puede vivir, hacer y pensar.

A Paulina Bejos y Julia Pérez, por su compromiso con la creatividad y con la escucha.

A Alberto Flores, por el amor y por esa disposición a saltar de la que tanto he aprendido.

A mi abuela, por esa sabiduría que la caracterizaba.

A mis sinodales. A Gemma Argüello, por su dedicación como profesora e increíble ayuda en hacer que esta tesis tomara forma. A Mariana Balzaretti, por su tiempo, por enseñarme el amor a la filosofía y por ser un ejemplo de congruencia entre teoría y práctica. A Gustavo García, por su generosa lectura y comentarios. A Sergio Lomelí, por la lectura tan detallada a mi trabajo y por sus clases, que tanto han cambiado mi manera de ver y hacer en el mundo.

A mi asesora Diana Fuentes por su apoyo y acompañamiento en este proceso, por leerme incontables veces, por su crítica, por su sinceridad y por su paciencia.

A todas las otras incontables personas que me han invitado a compartir con ellas.

Escribir y pensar sería imposible sin ustedes.

Índice

Agradecimientos

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción..... | 3 |
| 1. Situando a Frantz Fanon..... | 9 |
| 2. Nociones de cuerpo y espacio en Frantz Fanon: recuperación y crítica a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty..... | 25 |
| 3. Noción de alienación en la filosofía de Frantz Fanon: recuperación crítica del marxismo y del existencialismo sartreano..... | 44 |
| 3.1 Discusión de Fanon con el existencialismo sartreano respecto a la noción de alienación | 44 |
| 3.2 Alienación existencial en Fanon..... | 47 |
| 3.3 Alienación como noción política..... | 51 |
| 3.4 La alienación existencial como noción interna pero también externa..... | 52 |
| 3.5 Discusión de Fanon con el marxismo respecto a la noción de alienación..... | 56 |
| 3.6 La alienación desde un análisis espacial..... | 61 |
| 3.7 Conclusiones acerca de la noción de alienación..... | 65 |
| 4. Relación entre libertad, alienación, movimiento y cuerpo en la filosofía de Frantz Fanon..... | 67 |
| Conclusión..... | 81 |
| Bibliografía..... | 90 |

Introducción

En los últimos años, las investigaciones teóricas que tienen al cuerpo y la corporalidad como eje investigativo han proliferado. El cuerpo, que por años fue hecho a un lado en los discursos filosóficos, ha cobrado mayor importancia en distintas tradiciones filosóficas. Más allá de esto, el cuerpo ha empezado a ser considerado también a la hora de enunciar discursos o posturas políticas. Sin embargo, el cómo y desde dónde articular una política que parta de (o al menos tome en cuenta) la corporalidad sigue siendo una pregunta que debe resolverse. Esta tesis nace desde esta preocupación.

Desde hace algunos años sentía la necesidad de tomar postura sobre la cuestión de cómo crear política sin dejar de lado al cuerpo, pero sin reducir la política a una identidad corporal. Quería instalarme dentro de ciertas discusiones, principalmente del feminismo, acerca del cuerpo y la opresión. Sin embargo, sentía que, para hacerlo a cabalidad, necesitaba una investigación previa, rastrear las bases de estas intuiciones que tenía, los orígenes de estos pensamientos que me interesaba pensar. Al iniciar este recorrido y al encontrarme con Frantz Fanon, me di cuenta de que, aunque mi preocupación por estas cuestiones había iniciado desde mi experiencia vivida en un cuerpo femenino o feminizado, no se detenía ahí, sino que podía derramarse hacia distintas corporalidades y experiencias de la corporalidad.

Una primera preocupación a la que responde esta investigación es la proliferación actual de discursos que nos invitan a “amar nuestros cuerpos”. Esta investigación intenta, en primer momento, dar cuenta de que la corporalidad y su consecuente aceptación, no pueden pensarse desde la individualidad, sino que resultan siempre una labor colectiva y política. A través de la filosofía de Fanon, buscaré dar cuenta de que el cambio de la autopercepción psíquica de la corporalidad propia debe estar mediada por un cambio radical en las instituciones sociales y espacios públicos en los que dicha corporalidad está inscrita. Es inútil reproducir discursos de “amor propio” en el plano individual sin efectuar cambios sistemáticos. Como un primer paso de aceptación de ciertas subjetividades corporales, es necesario que este giro psicológico de “aceptación de la propia corporalidad” no ignore las estructuras sistemáticas que causan opresión a ciertos cuerpos, no ignoren que hay

condiciones externas que se instauran en los cuerpos y en las psiques de sujetos oprimidos, que inevitablemente acotan la posibilidad de plena aceptación de su corporalidad.

El “amar ser mujer” no implicará el no querer desprenderse de las características corporales que me identifican ante el otro como mujer a la hora de tener que caminar sola de noche. El “amar mi tono de piel” no hará a un sujeto no querer desprenderse de esa característica corporal que lo identifica como tal cuando el mercado laboral discrimina contra sujetos con tonos de piel más oscuros. Un primer objetivo de esta investigación es, por lo tanto, mostrar que el discurso de la aceptación identitaria, en un primer momento, nunca debe detenerse en el cambio individual, sino siempre tener en cuenta también las condiciones más extensas que se instauran en la corporalidad y la psique, sin por ello negar la agencia individual con la que cuentan los individuos para cambiar esas determinaciones.

Por otro lado, una segunda preocupación, implicaba que estos discursos proliferantes acerca de la corporalidad mantenían la idea de una conciencia constante de la corporalidad en la cotidianidad. Tenía la intuición de que no queremos solamente una alternativa que nos deje “amar nuestros cuerpos” en todo momento, sino simplemente vivirlos. Yo, personalmente, no quería “amar mi cuerpo” o “amar ser mujer”, sino poder vivir sin la conciencia constante de ser mujer o de tener un cuerpo feminizado. Así, un segundo objetivo de mi investigación consiste en encontrar antecedentes teóricos y propuestas filosóficas que nos dejen pensar más allá de una afirmación identitaria que siguiera con los esquemas de reflexividad acerca del cuerpo propio, para rastrear cómo es que se ha instaurado esta reflexividad constante acerca de la corporalidad, de la que no parecemos poder escapar.

Derivado de estas dos preocupaciones, el segundo capítulo de esta investigación se concentrará en mostrar cómo la constante reflexión acerca del propio cuerpo implica una alienación respecto a las propias experiencias y cómo es que estas experiencias están mediadas por condiciones sistemáticas en nuestro entorno. A partir de la recuperación de la crítica fanoniana a la filosofía de Merleau- Ponty, se defiende la idea de que no puedo vivir plenamente mi vida si estoy constantemente preocupada por cómo se ve mi cuerpo ante el ojo ajeno. Esta propuesta investigativa busca, antes que nada, rastrear una propuesta que nos muestre el peligro de la constante vivencia a través de la conciencia ajena de la visualidad del cuerpo.

En la filosofía de Fanon encuentro una propuesta que postula tanto una teorización respecto al problema de la reflexión constante acerca de la propia corporalidad, como una crítica a la individualización del discurso acerca del cuerpo. Así, el tercer capítulo de mi investigación se centrará en mostrar a detalle las maneras en las que Fanon logra hacer esta doble crítica a través de su noción de enajenación, que es por un lado interior y experiencial y, por otro, externa y material. De este modo, la propuesta fanoniana propone un punto medio entre la noción marxista y la noción sartreana respecto a la enajenación, pues reconoce su doble dimensión de interioridad y exterioridad y logra hacer esto precisamente porque voltea la vista hacia el cuerpo. Mostraré cómo la noción fanoniana de corporalidad y de “cuerpo poroso” es la que nos permite hacer este anclaje que inaugura la posibilidad de una dialéctica entre interior y exterior. Por esto mismo, mi investigación también busca defender la relevancia de tomar el cuerpo como un eje teórico importantísimo a la hora de pensar la enajenación en su dimensión fenoménica y material.

De esta manera, el tercer capítulo también ahondará en las nociones sartreanas y marxianas de enajenación, y se centrará en las maneras en las que Fanon retoma y critica cada una para poder plantear esta dialéctica interior – exterior. Este capítulo busca, ante todo, defender la idea de que la enajenación no es sólo económica y política, sino también fenoménica y experiencial. Siguiendo esta misma idea, a lo largo de este proyecto, se conceptualizará la enajenación en la cotidianidad de nuestra experiencia psíquica, corporal y material y se mostrará el inicio de un pequeño bosquejo sobre cómo podemos intentar zafarnos de esta enajenación al llevarla a una praxis de liberación. Al hablar de la corporalidad desde la enajenación, ofreceré una propuesta opuesta a los discursos individualizantes del “cambio interno”, que reconozca cómo es que fuerzas externas nos atraviesan y, sin embargo, que también reconozca siempre la disposición que tenemos para afectarlas de vuelta.

Como un tercer objetivo, esta investigación propone pensar las distintas opresiones no sólo desde la corporalidad y su relación con la psique de un sujeto, sino también desde la relación de los cuerpos con el espacio que los rodea. Los cuerpos siempre están inscritos en un espacio, espacio que les permite moverse o los obliga a mantenerse inmóviles. En ese sentido, Fanon nos permite poner el ojo en la espacialidad y reconocer la relación de los

cuerpos con el espacio en el que se inscriben, como un problema filosófico profundamente relevante.

Así, esta investigación, siguiendo lo ya dicho por Fanon, pone sobre la mesa la idea de que la opresión corporal tiene una especificidad que se ve claramente en las relaciones espaciales. Cuando uno es oprimido por el cuerpo que posee, se le niega la libre movilidad en el espacio. La espacialidad mundana está plagada de espacios exclusivamente blancos o espacios exclusivamente masculinos, desembocando en la compartimentalización del espacio público. Mostraré que esta esteticidad en el espacio, inaugurada por la constante mirada del Otro, puede darse por barreras materiales que físicamente impiden a ciertas corporalidades entrar a ciertos espacios, pero también porque el sujeto con un cuerpo oprimido entra en un proceso de auto cosificación enajenante que lo o la lleva a orientar sus acciones hacia el deseo de una voluntad ajena. Esta esteticidad se presenta como un obstáculo hacia la libertad y rompe la posibilidad de un libre hacer en el mundo.

Dicho esto, al final del tercer capítulo de mi investigación me concentraré en explicitar cómo es que la enajenación se relaciona con la espacialidad y, por lo tanto, con la libertad. Posteriormente, en el cuarto capítulo, empezaré a trazar una propuesta política que tome la recuperación de espacios como eje principal, enfatizando en todo momento cómo es que la recuperación de espacios implica, a su vez, una recuperación de movimiento corporal y, por lo tanto, una recuperación del libre hacer en el mundo. Así, el último capítulo de mi investigación se centrará en clarificar la relación entre libertad y movimiento, y en trazar una propuesta teórico-práctica que se articule desde la potencia del cuerpo oprimido por recuperar su movilidad.

Una última preocupación que atraviesa la totalidad de mi investigación y que fue uno de los motores principales para construir este trabajo de la manera en la que lo hice, partiendo de la filosofía de Franz Fanon, es la necesidad de explorar la importancia de crear una teoría de la conciencia fenomenológica que no surja de identidades y experiencias abstractas de una única conciencia universal, sino de la realidad vivida, histórica y efectiva.

Siguiendo esta idea, el primer capítulo de mi investigación, titulado “Situando a Frantz Fanon”, ubica el pensamiento de Fanon dentro de las distintas tradiciones filosóficas con las que discute y comprende dichas influencias a la luz de la propia biografía. Este primer

capítulo nace de mi preocupación por entender el pensamiento de Fanon bajo sus propios esquemas teóricos y hacer ver cómo es que Fanon estaba profundamente comprometido con su propia propuesta metodológica. Entender su pensamiento como cargado de historicidad y no como una teoría que nace al margen de las condiciones histórico-sociales, nos permite entender su pensamiento desde nuevos lugares y con nuevos matices que se muestran relevantes para esta investigación.

Por lo tanto, la idea que articula metodológicamente esta investigación, rindiendo homenaje al propio compromiso metodológico de Fanon, es la defensa de que se puede plantear una política efectiva desde un análisis fenomenológico, pero que debe de partir de una fenomenología en la que las circunstancias y experiencias concretas den pie a la conciencia, y no al revés.

Esta preocupación teórica y práctica surge de mi involucramiento en procesos políticos y de mi lectura de teoría política. Parece muchas veces ser que a la hora de enunciar discursos teóricos que buscan una articulación política o a la hora de entender la propia identidad dentro de una causa política, hay una intención de seguir acotando de una experiencia semi-universalizante. Mi investigación pretende entonces defender que la metodología de enunciación política que propone Fanon se deshace de toda universalidad. Para Fanon no existe un “ser negro” universal que determine las experiencias particulares de un individuo racializado en concreto. Para Fanon la experiencia concreta de un individuo excede la universalidad de una experiencia “universalizante” que propone una categoría identitaria y piensa que la política se debe articular desde ahí. Así, mi apuesta, siguiendo a Frantz Fanon, es por un giro metodológico que, en lugar de partir de categorías identitarias universales, para de la experiencia vivida, situada y corporal de las subjetividades. Sin que eso signifique, como ya he dicho anteriormente, olvidarnos de categorías comunes que pueden o no ser compartidas por una colectividad de individuos con características parecidas.

Buscaré, entonces, defender la apuesta por una fenomenología que no plantee una experiencia única y universal, sino que parta de la experiencia situada de distintas corporalidades, pero que no por eso impida la propuesta de una agencialidad política comunal. Así, buscaré también mostrar la necesidad de una propuesta filosófica que rompa con la idea de una experiencia de un individuo separado del mundo y que, contrariamente,

postule la idea de una subjetividad siempre porosa, en la que los límites entre lo interno y lo externo, lo personal y lo político, lo psíquico y lo espacial estén siempre desdibujados y en constante intercambio.

Así, la propuesta de una metodología fenomenológica no-universalizante nos permite ir más allá de las políticas identitarias y, al no partir de la identidad, nos permite crear alianzas desde lugares críticos. Ante todo, se defiende la idea de no basar los movimientos sociales en la política de identidad, sino en la experiencia propia y las maneras en las que se articula junto con los otros. Así, sólo desde ahí se podrá articular un proyecto de liberación de todos los condenados y condenadas del mundo, una verdadera decolonialidad que no borre la diferencia, pero que deje espacio para la alianza crítica y significativa. Busco mostrar las maneras en las que un cambio metodológico tiene la potencialidad de crear nuevas formas de hacer política, mediante la apuesta de la politización de una fenomenología particular.

De este modo, esta investigación pretende llevar a Fanon a pensar las posibilidades que su teoría ofrece para otras corporalidades, es decir, llevar un pensamiento que parte de la experiencia vivida del racismo (en tanto experiencia propia de Fanon), y dar cuenta del cómo una experiencia concreta nunca se agota ahí: se puede pensar cuerpos sexualizados, cuerpos feminizados, cuerpos oprimidos por distintas fuerzas que nos atraviesan. Al mostrar que la teoría fanoniana sirve para pensar distintas corporalidades y distintas opresiones, también es mi intención mostrar la relevancia de utilizar la propuesta metodológica que ofrece la fenomenología para discutir estas cuestiones.

Dicho todo esto, esta tesis también busca defender la necesidad de una teoría fenomenológica que nos permita insertarnos en discusiones políticas a partir de nuestras propias experiencias y no desde discursos y categorías que se presentan como particulares, pero que siguen teniendo, en mayor o menor medida, pretensiones de universalidad.

Con todo esto en mente, esta investigación presenta la búsqueda de un antecedente teórico que nos ofrezca herramientas para poder pensar todas estas cosas que aún son relevantes para el entendimiento de la corporalidad, la experiencia y la articulación política desde nuevos lugares. No pretende ser una teoría finalizada sino un punto de partida para poder construir, discutir y escuchar ecos desde ella.

1. Situando a Frantz Fanon

Para empezar a comprender una teoría tan amplia y multifacética como la que plantea Frantz Fanon, es necesario situarlo dentro de las distintas tradiciones que convergen en su pensamiento y clarificar las similitudes y distancias que su pensamiento plantea respecto a cada una de ellas. El pensamiento fanoniano se ubica en una compleja convergencia entre el psicologismo, la teoría revolucionaria, el marxismo, el hegelianismo, el movimiento de la negritud¹, el humanismo, el existencialismo y la fenomenología en general. Reexaminar la posición de la teoría fanoniana dentro de estas influencias y a la luz de su propia biografía parece un primer paso necesario para situarlo dentro de una historicidad que su propio pensamiento asume.

Un primer gran referente filosófico con el que Fanon tuvo acercamiento fue el movimiento de la negritud. Este movimiento, liderado por Aimé Césaire, surge como un movimiento estético-literario en 1939 en distintas colonias francesas alrededor del mundo, pero especialmente en el Caribe. El contexto histórico y geográfico en el que Fanon se inserta cobra especial importancia a la hora de discutir su vinculación con la teoría de la negritud. Martinica, lugar de nacimiento y hogar de Fanon durante sus primeros años de vida, recibe ciertas tropas del ejército francés al inicio de la Primera Guerra Mundial en 1939. Este evento es de brutal importancia para la articulación del movimiento de la negritud, ya que para muchos antillanos de nuevas generaciones fue la primera vez que experimentaban la discriminación racista sistemática de manera tan cercana y tajante. Fanon mismo describe esta experiencia de ocupación francesa como una experiencia de orden metafísico, en la que por primera vez se vio a sí mismo como negro. En su ensayo *Antillanos y africanos*, menciona que:

En la Martinica, la primera experiencia metafísica, o si se quiere ontológica, coincidió con la primera experiencia política. [...] Así pues, el antillano después de 1945 ha alterado sus valores. Mientras que antes de 1939 tenía los ojos fijos en la Europa blanca, y el bien para él era la evasión fuera de su color, en 1945 se descubre, no

¹ Por “negritud” me refiero a la traducción castellanizada del término originalmente en francés “négritude”, el cual surge como un concepto cultural y político reaccionario contra la opresión del sistema colonial y racial. Se instala como una estrategia para revalorizar las características culturales y estéticas que se consideran como propias de la cultura negra.

solamente de color negro, sino un hombre negro, y es hacia la lejana África hacia donde lanzará sus pseudópodos en lo adelante (Fanon, 1979, pp. 11-12).

Es decir, tal como menciona Hudis (2015), si bien el racismo siempre había sido una experiencia vivida por el antillano, la ocupación de su territorio por parte de 10,000 marinos blancos que abusaban y demandaban cosas de ellos, vuelve mucho más evidente esta vivencia de la diferencia (p.16).

Partiendo de estas vivencias, el movimiento de la negritud se plantea como una teoría de revolución social y psicológica desde la cual emerge la propia crítica de Fanon al colonialismo y al racismo. Si bien Fanon se adentra en la teoría psicológica más a fondo en la década de los años cincuenta, muchas de sus preocupaciones acerca de la psicología del oprimido y su relación con lo social surgen de su acercamiento al movimiento de la negritud. En general, la negritud buscaba articular un proyecto identitario desde la tradición negra, exaltando así valores culturales de los pueblos negros y resignificándolos como deseables y positivos, en contra del discurso hegemónico blanco. En palabras del propio Fanon (1979): “...el antillano ... siente la vibración de África en lo más profundo de su cuerpo y sólo aspira a una cosa: sumergirse en el gran ‘agujero negro’. Parece, pues, que el antillano, tras el gran error blanco está viviendo ahora en el gran espejismo negro” (p.13). Si bien, en etapas posteriores de su desarrollo teórico, Fanon toma distancia de ciertos postulados de la negritud, muchas de las inquietudes teórico-políticas que arrastrará por el resto de su vida surgen de su cercano involucramiento con este movimiento.

Una de las principales preocupaciones de Fanon, surgida tanto de los postulados de la negritud como de su experiencia propia con el racismo francés en Martinica, es la relación entre los componentes sociales y psicológicos del racismo. Hudis (2015) defiende que es claro que Fanon empieza así una seria reflexión, basada en la propia experiencia, sobre cómo la clasificación racial y la identidad construida a partir de la raza (y el racismo) desembocan en ciertas relaciones sociales específicas (p.23). Esto es un eje conductor en varias obras de Fanon², pero se plantea con especial concesión en su artículo *Racismo y cultura*, donde expresa: “El racismo nunca es un elemento agregado, descubierto al azar de una investigación en el seno de los elementos culturales de un grupo. La constelación social,

² Como *Los condenados de la tierra*, *Piel negra, máscaras blancas* y *Enajenación y libertad*.

el conjunto cultural son profundamente transformados por la existencia del racismo” (Fanon, 1956, p.43).

Así, cuando empieza sus estudios universitarios en la Universidad de Lyon, explora distintas corrientes de pensamiento como el marxismo, el existencialismo y la fenomenología para intentar hacer sentido de estas vivencias. Es en este momento que su pensamiento empieza a adquirir gran complejidad pues, aun cuando reconoce los componentes económicos e históricos que la teoría marxista postula como principales ejes de la discriminación y opresión racial, no se detiene ahí, sino que echa mano de distintas corrientes fenomenológicas y psicológicas para dar cuenta de las opresiones internas que vive el sujeto racializado. Es decir, rompe con la distinción que opone al individuo y las experiencias individuales con la colectividad y las relaciones sociales. De este modo, empieza a preguntarse sobre los roles de víctima y perpetrador, así como los tipos de condiciones psicológicas que se crean en un contexto de discriminación racial.

Habiendo estudiado medicina, en 1951 decide no aplicar para la residencia e, influido en gran parte por su creciente interés y acercamiento a la filosofía, decide en cambio especializarse en psiquiatría. Así, se acerca especialmente a la nueva teoría psiquiátrica de Tosquelles, la cual plantea un acercamiento socio-terapéutico a la enfermedad mental, es decir, plantea que no se debe intentar reprimir o controlar al paciente, sino más bien escucharlo e intentar proveer soluciones que los permitan progresar en sus entornos. En su libro titulado *Desalienación*, Camille Robcis (2021) analiza la teoría y la práctica de Tosquelles diciendo que “la intención de la psicoterapia institucional era utilizar los principios del inconsciente freudiano y de la transferencia, pero llevarlo un paso más lejos y explorar como el psicoanálisis podría ser utilizado dentro de los límites de un hospital, y no solamente en sesiones uno a uno” (p. 9). De este modo, la teoría de y practica psicoanalítica de Tosquelles plantea el espacio social y colectivo como el más significativo para la observación de las operaciones del inconsciente psicótico y para analizar las proyecciones, los deseos, las identificaciones y así eventualmente poder trabajar en ellas.

Si bien Tosquelles planteaba esto dentro de un marco institucional para reformar hospitales, Fanon lo adopta como un proyecto político, dando un giro antropológico y político-revolucionario a la psiquiatría, en especial a las neurosis que son producto de la

sistemática discriminación racial. Robcis defiende, según yo acertadamente, la idea de que “fue su residencia en el hospital de Saint-Alban, su encuentro con François Tosquelles y con la psicoterapia institucional lo que finalmente confirmo, a nivel empírico, que la alienación era siempre al mismo tiempo social y psíquica” (Robcis, 2020, p. 304).

De este modo, Fanon da una dimensión política al tema de la salud o enfermedad mental, distanciándose así tanto de Marx como del psicoanálisis clásico. Fanon argumenta que la psique y lo social están estructuralmente vinculados, que el colonialismo y el racismo tenían efectos psicológicos cruciales y que la psiquiatría puede — y debe— ser política (Robcis, 2021, p. 7). Ante todo, Fanon piensa desde un entendimiento psicoanalítico del sujeto, un sujeto que es resultado de representaciones conscientes e inconscientes construidas en relación con los otros y que siempre debe ser pensado desde esta dualidad entre lo individual y lo social.

De este modo, su trabajo con Tosquelles le permite, por un lado, distanciarse de Marx por no tomar en cuenta la psique individual como una de las partes del análisis que estructura la opresión y, por otro lado, distanciarse de Freud por postular una teoría psicológica demasiado individualista que ignora las condiciones sistemáticas de dominación. Planeando así que Freud se concentra sólo en factores individuales como la relación padre/madre – hijo/hija, restando peso a factores tales como las determinaciones sociales que impactan la formación de la psique y la personalidad.

También se distancia de Jung, pues si bien en su teoría sí existe cierta dimensión social expresada por medio del “inconsciente colectivo”, Fanon no piensa que estas estructuras de la psique colectiva sean tan rígidas ni tan permanentes como Jung plantea. Para Fanon, a diferencia de Jung, las estructuras psíquicas de una sociedad no están basadas en ningún arquetipo, sino en hábitos aprendidos y adquiridos por medio de imposiciones sociales y culturales. Un primer corolario de esto, tal como expresa Ato Sekyi–Otu (1996), es que Fanon postula que, a diferencia de la neurosis planteada por el psicoanálisis tradicional, “la enajenación neurótica que define las relaciones coloniales es un secreto a voces, una condición cuya génesis y naturaleza no es por ningún motivo ‘invisible’” (p.7). Esto se propone como contraparte al análisis jungiano sobre el inconsciente colectivo en el que las estructuras sociales se reproducen de forma inconsciente. Esto lo expresa Fanon

diciendo: “El drama racial se desarrolla a la vista de todos; el negro no tiene tiempo de ‘ remitirlo al inconsciente’... El complejo de inferioridad o su sentimiento igualitario son conscientes. Estos sentimientos y complejos le transitan constantemente, viven su drama” (Fanon, 1973, pp. 123-124). Un segundo corolario es que esto vuelve estas estructuras mucho más maleables, dando paso a una teoría revolucionaria que involucre tanto las condiciones psíquicas como materiales.

Esta visión social, que rompe con el individualismo clásico de la psiquiatría que ve al individuo como un ente aislado, a su vez, permite a Fanon articular un concepto de enajenación que trasciende el canónicamente postulado por el marxismo. Para Fanon, la enajenación no es solamente una manifestación social externa, sino que también debe entenderse en términos de la vida psicológica interna de los individuos. El proyecto fanoniano busca “abordar la alienación sin perder nunca de vista las descripciones psicoanalíticas. En su comportamiento, el negro se asemeja a un tipo neurótico obsesivo o, si se prefiere, se instala en plena neurosis situacional. En el hombre de color se produce un intento de huir de su individualidad, de aniquilar su ser-ahí” (Fanon, 1973, p. 49). Para Fanon, la alienación dentro de un marco colonial nunca puede ser pensada como separada a la experiencia vivida del negro, con las determinaciones corporales y psicológicas que eso implica.

Es decir, “dado que existe una actitud sistemática que cosifica a ciertos sujetos, en este caso al sujeto negro, el cuerpo deja de ser visto como algo inseparable de la conciencia subjetiva” (Hudis, 2015, p.27). En otras palabras, como el cuerpo es cosificado, el sujeto pasa a ser visto sólo en términos corporales, como si estos cuerpos estuvieran separados de la subjetividad y la conciencia del mismo sujeto. Esto, a su vez, produce una interiorización de esos valores que hacen que el sujeto negro busque una huida de sí.

Esto abre, de igual manera, una amplia discusión entre el pensamiento de Frantz Fanon y la fenomenología. Uno de sus principales interlocutores es el filósofo Merleau-Ponty, quien postula que la conciencia y el cuerpo son ambos significantes característicos de cada individuo. Es decir, cada sujeto es pensado como una subjetividad encarnada. Fanon retoma la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty, pues ofrece un giro concreto a los postulados acerca de la conciencia, al señalar que la conciencia nunca es algo que esté suspendido en el aire, sino que es siempre inseparable del esquema corporal. Para Fanon,

esto se vuelve especialmente relevante cuando la sociedad imprime significados, negativos o positivos, a determinados cuerpos. Esto pues, tal como menciona Hudis, retomando a Fanon: “aunque [al sujeto racializado] no le guste cómo es que la sociedad lo representa en términos de su cuerpo, aun así, él solamente puede conocer el mundo a través de ese esquema que se ha impuesto sobre él. Está obligado a relacionarse con el mundo a partir de ese fundamento” (Hudis, 2015, p. 51).

Esta cuestión es retomada en la discusión con otro de sus principales interlocutores, Jean-Paul Sartre, quien desde su existencialismo postula, como uno de sus argumentos principales, que la humanidad no está predeterminada por ninguna esencia fija, en cambio, nos convertimos en lo que somos a través de nuestras acciones, decisiones e interacciones con otros. Como se expresa en *El existencialismo es un humanismo*: “El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho” (Sartre, 1974, p. 3). Sin embargo, Sartre nota de igual manera que esta autodeterminación no está nunca del todo bajo nuestro control, pues la mirada del otro nos fija. Es decir, nuestro ser no es inmune a como el Otro nos percibe y construye:

Con la mirada ajena, la “situación” me escapa, por usar una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: ya no soy dueño de la situación. o, más exactamente, sigo siendo el dueño, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen ser diferente a como aparece para mí. (Sartre, 1954, 168)

Sartre, así, reconoce que la mirada ajena está determinando al Otro, encerrándolo y limitándolo. Al fijarlo con la mirada como algo definitivo, se reduce al Otro al estatuto de cosa.

Siguiendo los postulados sartreanos, Fanon responde que la dominación colonial crea una manera muy particular de visión, en la que el color de la piel se presupone como más importante de lo que es. De este modo “el individuo se fija a un supuesto hecho esencial, en este caso el ser negro. Esto define no solamente la visión del colonizador del colonizado, sino también la visión que tiene el propio colonizado de sí mismo” (Hudis, 2015, p.31). La cosificación del individuo, explicado desde la conceptualización fenomenológica, consiste en ver al sujeto como sólo cuerpo. Sin embargo, para Fanon, aun cuando sólo podemos habitar el mundo bajo estos esquemas corporales determinados por cierta visión construida,

debemos hacerlo en nuestros propios términos. Es aquí donde se plantea la apuesta política (y ética) de Fanon:

el negro tiene que evitar el encararse con este dilema: blanquearse o desaparecer. Tiene que tomar conciencia de una posibilidad de existir; en otras palabras, otra vez, si la sociedad le crea dificultades a causa de su color [...] lo que yo he de hacer, es, primero, poner en claro los móviles, después ponerle en condiciones de escoger la acción (o la pasividad) con respecto a la verdadera fuente del conflicto, es decir, con respecto a las estructuras sociales (Fanon, 1973, p. 82).

Es decir, aún el sujeto cosificado tiene voluntad. La mirada blanca ha robado al sujeto negro su conciencia y, por lo tanto, su libertad, pero esa libertad aún está ahí, existe y debe reclamarse.

Así, Fanon se apropia del análisis sartreano sobre la estructuración de las relaciones humanas, pero lo enfoca hacia las relaciones específicas producidas en el contexto de la dominación racial y sus estructuras sociales. Sin embargo, se distancia de las presuposiciones metafísicas presentes en los postulados sartreanos. Es decir, si bien acepta que la identidad del sujeto colonizado está “fijada” por la mirada racista del colonizador, no acepta que esta “fijación” sea una condición ontológica, ni que nos permita entender a cabalidad el “ser negro”, pues ignora la realidad concreta de la experiencia vivida y las condiciones históricas, sociales y materiales de esta experiencia. De este modo, para llegar a una teoría concreta sobre la existencia del sujeto racializado, Fanon mezcla postulados marxistas y existencialistas, sin ignorar, a su vez, las teorías psicológicas que dan una dimensión interna a la opresión.

Es importante tener en cuenta que en los postulados de Sartre que he recapitulado hasta ahora, Fanon encuentra una fuerte influencia hegeliana. Para Hegel, la vida del ser humano es una eterna lucha por el reconocimiento. Es decir, una relación de reciprocidad entre individuos que buscan que el otro los afirme y reconozca como su igual. Desde la lectura que hace Fanon de Hegel, el sujeto se da en tanto que hay otro que lo reconoce como tal³. Esto requiere identificar al otro, verse en él. Bajo su propia lectura de Hegel, Fanon

³ Para entender esta afirmación a cabalidad es pertinente revisar la lectura que hace Fanon del texto de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y dar sentido a la lectura crítica que realiza de la dialéctica amo-esclavo.

dice: “El hombre sólo es humano en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, a fin de hacerse reconocer por él ... Su valor y su realidad humanas dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro. El sentido de su vida se condensa en este otro” (Fanon, 1973, p. 179).

Fanon, tal como vimos, articula su propia teoría retomando estas nociones hegelianas, pero rearticula la relación amo-esclavo, discutiendo particularmente la relación amo negro – esclavo blanco, y señalando que el amo no está interesado en reconocer al esclavo, pues niega su propia humanidad y lo ve como un objeto. No hay lucha abierta entre negro y blanco, pues “Un día el Dueño Blanco reconoció sin lucha al negro esclavo” (Fanon, 1973, p. 179). Una condición necesaria para que se dé el reconocimiento hegeliano es la reciprocidad absoluta, la cual se logra, según la lectura de Fanon de Hegel, desde la lucha por el reconocimiento. Esta condición se vuelve irrealizable en una sociedad permeada por el racismo. Esta negación

Lo primero que hay que notar es que Fanon lee a Hegel treves de la aproximación del filósofo francés Alexandre Kojève, quien a su vez se distancia del texto original hegeliano en el análisis de ciertos conceptos.

En el texto hegeliano el esclavo o siervo lleva en sí la negatividad de la autoconciencia y puede realizar o actualizar esta negatividad en el mundo de los objetos a través de su trabajo (para el señor o amo). Como resultado, este mundo recibe la forma de la autoconciencia y forma la subjetividad. Tal como menciona Philippe Van Haute (2020): “En y a través del trabajo, la autoconciencia alcanza su papel activo como originadora de la realidad fuera de sí misma: en y a través del trabajo, el mundo de los objetos recibe la forma de negatividad que caracteriza a la autoconciencia [...] Esto es lo que Hegel llama libertad. Y esta libertad debe entenderse principalmente de manera ontológica, no sociopolítica” (p.37).

Sin embargo, Kojève –y Fanon parece seguirlo aquí– se distancia de esta idea en su lectura de Hegel y plantea que el deseo de reconocimiento es la característica esencial del ser humano y el lugar donde se forma la subjetividad. Es decir, en la interpretación de Kojève, la lucha entre iguales por el reconocimiento parece ser una condición preexistente necesaria para que el trabajo forme o actualice la subjetividad. Esto supone un claro distanciamiento de una perspectiva estrictamente hegeliana para la que esto sería bastante problemático.

Otro punto que vale la pena notar es que Kojève interpreta la lucha de vida o muerte por el reconocimiento en Hegel “como el punto de partida de una dialéctica social a lo largo de una historia determinada por una lucha continua por el reconocimiento entre amos y esclavos” (Van Haute, 2020, p.42). Para Kojève, la estructura de dominación es resultado de esta la lucha inicial. El distanciamiento con la perspectiva estrictamente hegeliana en este punto es que, para Hegel, esta lucha no presupone que ambas autoconciencias involucradas se reconozcan de una manera u otra como “iguales” antes de la lucha. Todo lo contrario, la lucha entre ambas comienza precisamente porque todavía no se ven la una a la otra como autoconciencias. Kojève, en cambio, complejiza esta cuestión desde una interpretación más social del asunto. Para Kojève, esta lucha por el reconocimiento sólo puede comenzar si ambos lados se reconocen mutuamente *de alguna manera como potencialmente humanos*. Es decir, la lucha por el reconocimiento solo puede darse cuando buscamos reconocimiento de alguien que consideramos que ese ser pertenece al mismo género (el género humano) que nosotros.

Es desde esta lectura mediada por Kojève que Fanon articula su teoría y crítica a Hegel.

de la propia humanidad del sujeto hace que no busque reconocimiento de él, sino solamente trabajo. En el caso del esclavo negro no hay cantidad de trabajo suficiente como para otorgarle su humanidad a los ojos del amo blanco, por lo que su esencialidad nunca se confirma. El esclavo negro, dice Fanon, es mucho menos independiente que el esclavo hegeliano (Hudis, 2015, p.47).

El esclavo negro, a diferencia del esclavo hegeliano, no encuentra emancipación alguna en su trabajo⁴. Por el contrario, vuelca su atención a tratar de encarnar e incorporar el rol de sujeto. Con esto, Fanon plantea que el esclavo negro se vuelve completamente dependiente del amo blanco para obtener el reconocimiento y la conciencia de sí. Debido a esta dependencia no recíproca, nunca se dan las condiciones para un reconocimiento en sentido hegeliano. Es decir, “hay una dimensión ideológica que bloquea el desarrollo del movimiento dialéctico hacia la lucha por el reconocimiento. Los colonizados (¿no pueden sino?) identificarse con el hombre blanco y tomarlo como modelo de lo que es bueno y esencial (Van Haute, 2020, p.45). Es el racismo lo que lleva a la ruptura de la dialéctica en la situación colonial ya que, desde el primer momento de la lógica del reconocimiento, no se considera que el sujeto negro pueda desempeñar un papel *esencial* en el curso de la historia

Esta discusión con Hegel y el existencialismo sartreano le permite construir su noción de “complejo de inferioridad”, que será central para gran parte de su obra. Respecto a esto postula que, mientras menos reconocimiento obtenga un sujeto, más luchará por obtenerlo, pues, según la psicología, es la falta de algo lo que guía el deseo. Esto lo lleva a postular que,

⁴ Esto igual debe de matizarse teniendo en cuenta lo expuesto en la nota anterior. Para Hegel el esclavo contiene el devenir histórico en su propia esencia ya que esta actualización y autotransformación se produce a través del trabajo que se ve obligado a realizar para el amo. En la lectura que hace Kojève a Hegel, la lucha por el reconocimiento es lo que da paso a la estructura de dominación, pero también es una condición para que el trabajo se una forma de actualización. Una vez que esa condición es cumplida, el trabajo de hecho sí es liberador y el esclavo hegeliano es parte del devenir histórico.

Sin embargo, en Fanon parece ser que la estructura de dominación precede a la lucha por el reconocimiento y, si la dominación precede a la lucha, entonces la inclusión en ese devenir histórico no parece estar garantizada (Van Haute, 2020, p. 42). La lucha por el reconocimiento, tal como la plantea Hegel, es una imposibilidad porque el amo blanco no reconoce al como *potencialmente humano*, es decir, como alguien perteneciente a su mismo género (humano). Siguiendo la lectura de Van Haute (2020), podemos concluir que, para Fanon, “la lucha inicial y la experiencia de negatividad absoluta que caracteriza a la autoconciencia aún no se han producido. En términos de la lógica hegeliano-kojéviana, esto significa que el trabajo sólo puede tener un significado instrumental sin ningún potencial liberador” (p. 42).

a menor reconocimiento por parte del Otro, mayor atención le damos al Otro en nuestros pensamientos y acciones. Según Fanon, dado que el esclavo negro no puede obtener reconocimiento del Otro por medio de su trabajo, intenta obtenerlo imitando al amo, volviéndose “blanco”: “si (el individuo negro) está sumergido hasta tal punto en el deseo de ser blanco es porque vive en una sociedad que hace posible su complejo de inferioridad, una sociedad que extrae su consistencia del mantenimiento de este complejo, una sociedad que afirma la superioridad de una raza” (Fanon, 1973, p. 82). Postula, entonces, que se produce una tendencia por parte del oprimido por interiorizar su opresión y sus valores, caer en el complejo de inferioridad y buscar la aceptación del opresor bajo los propios términos que el opresor propone.

Por otro lado, es central entender que, para Fanon, este complejo sólo es posible por la configuración social presente que alimenta y perpetúa el racismo. Es decir, Fanon acepta que el racismo surge de ciertas relaciones económicas de dominación como el esclavismo y el colonialismo, y se reconoce como heredero de Marx en este respecto. Sin embargo, la tesis fanoniana de fondo defiende que, aunque el complejo de inferioridad sí ha surgido de determinaciones económicas y relaciones sociales específicas, ya ha cobrado vida propia y sobrepasa lo económico en tal medida que una restructuración del sistema económico no acabará con este complejo. De esta manera, da una dimensión material a la psicología del oprimido, pero no la reduce a esto.

Retomando a Ato Sekyi-Otu (1996), es importante destacar que parte de lo que hace la teoría fanoniana tan interesante es que, por un lado “cuestiona no solamente la universalidad de los fenómenos psíquicos planteados por el psicoanálisis, sino también la idea misma de que lo psicológico tenga primacía en un análisis mismo de la experiencia negra a la luz de las condiciones sociopolíticas presentes” (p. 8). Por otro lado, hace un ejercicio similar con el materialismo, ya que complejiza su propuesta al intentar dar cuenta de las maneras en las que ciertas condiciones y estructuras sociales impactan la psique tanto del individuo negro como del individuo blanco, y, así, da cuenta de las neurosis específicas que se producen a partir de la experiencia del ser negro bajo un contexto social racista.

Así, podemos ver que, si bien parte de un análisis marxista para delinear la forma específica que toman las relaciones sociales dentro de una sociedad colonial, el punto final

de su propuesta es el impacto que dichas fuerzas sociales tienen sobre la psique humana del oprimido y el opresor. Es decir, no hay una separación tajante entre la psique interna y las fuerzas sociales externas, sino que siempre existe una dialéctica entre ellas. A esto además se le suma un análisis fenomenológico, en el que se asume un sujeto que experimenta al mundo de determinada manera.

Para entender a cabalidad esta dialéctica es importante explicitar la relación entre lo psíquico y lo político que plantea Fanon, pues esta dialéctica no sostiene solamente que la psiquiatría es política sino también que la política debería tomar en serio al inconsciente. Al discutir el involucramiento de Fanon en la terapia institucional de Tosquelles, Camille Robcis explica esta dialéctica entre lo psíquico y lo social diciendo:

Al poner en primer plano el papel decisivo de los impulsos, el afecto y el deseo, la psicoterapia institucional desafió el ideal liberal –heredado de la Ilustración– de un yo limitado, individualizado y racional. Sin embargo, también rechazó la cruda visión marxista según la cual lo libidinal y lo fantasmático eran simplemente desplazamientos de una realidad material más precisa, ya fuera el interés de clase, la hegemonía capitalista o la estructura social. Para la psicoterapia institucional, el inconsciente no sólo era importante para la política. No fue un complemento a un análisis político. Más bien, el inconsciente era constitutivo de lo político. La psicoterapia institucional desarrolló ampliamente este punto en relación con tres cuestiones: su teoría de la alienación, su comprensión de la fantasía y su análisis de las instituciones (Robcis, 2021, p.10).

Así, la teoría fanoniana plantea que el inconsciente y la psique deben ser tomadas en cuenta a la hora de plantear análisis y prácticas políticas. No se trata solamente de politizar la práctica psicológica sino también distanciarse de la idea del sujeto moderno y dueño en su totalidad de todos sus impulsos, y reconocer el peso que la psique y el inconsciente pueden tener dentro de lo político.

Esto también se ve reflejado en la apuesta política que Fanon plantea. A fin de cuentas, el análisis fanoniano busca rearticular la potencialidad revolucionaria presente en las circunstancias concretas. Su propuesta busca desembocar en que el colonizado logre desprenderse de las ataduras que lo aprisionan como tal. Sin embargo, la propuesta política se plantea siempre desde dos dimensiones que generalmente se mantienen separadas: la dimensión psicológica, que se ve limitada por las condiciones materiales y culturales, y la acción política, que se ve restringida por las condiciones psicológicas. La revolución interior,

para Fanon, supone un cambio político, pero la acción política no es posible sin una reexaminación interna del sujeto.

Dicho todo esto, podemos ver como Fanon se apropia de muchos aspectos y terminologías de las filosofías de Hegel, Sartre, Marx, Césaire y Merleau-Ponty, y, sin embargo, toma una posición crítica respecto a ellas, entremezclando tradiciones que hasta este punto se habían mantenido relativamente separadas, y situando al sujeto negro al centro de la discusión en todo momento. Esto lleva a que su filosofía haga una revisión crítica de varios autores, pero desde una perspectiva de la propia experiencia vivida, desde una situación encarnada en un cuerpo específico.

Entender esta rearticulación crítica siempre situada y encarnada es central para poder entender la naturaleza de la teoría fenomenológica que busca plantear. Esto pues, el existencialismo fenoménico que plantea Fanon está siempre anclado en la dimensión histórica y no puede pensarse desde la metafísica. Fanon rechaza la existencia de un Ser que esté más allá de toda historicidad. Sin embargo, también rechaza la idea de una historicidad universal ya que, como exploraré en el siguiente apartado, para él, la historicidad debe siempre fundarse de las experiencias fenomenológicas del sujeto, las cuales, a su vez, son inseparables de las vivencias de las diferentes corporalidades.

Como expondré más a fondo en el segundo apartado, esta desontologización de lo humano lo lleva a plantear una propuesta política adecuada a distintos contextos, y es ahí donde se encuentran anclados sus conceptos de revolución, libertad, decolonialidad y violencia. Es decir, a partir de la idea ya expuesta de que las relaciones sociales y condiciones psicológicas derivadas del racismo no son fijas y pueden y deben cambiarse, Fanon postula estrategias políticas situadas en las vivencias particulares para lograr este cambio político y, por lo tanto, psicológico de la condición humana.

Su propuesta política se encuentra muy en la misma línea que la propuesta de revolución marxiana, que no busca como fin último elevar al proletariado a ser la clase dominante, sino más bien la abolición de clases en su totalidad. Del mismo modo, para Fanon, la finalidad de la revolución no es crear un lugar seguro para la expresión de la raza, sino abolir la propia existencia de la raza, la cual para Fanon es una construcción social.

Esta discusión se inserta en el contexto de las distintas propuestas africanistas que discutían la creación de una “única nación africana”, la cual, a su vez, se encontraba en estrecho diálogo con el movimiento de la negritud. Fanon se distancia de ciertas estrategias no porque no sean importantes, sino porque eran demasiado abstractas. Para Fanon, las propuestas de la negritud y del africanismo que postulaban la pretensión de una unidad cultural es un mediador demasiado abstracto para llegar a un término universal en sentido hegeliano, y, su propuesta está demasiado desconectada de las condiciones específicas de cada lucha particular que permiten crear un cambio cultural verdadero. De este modo, Fanon (1973) plantea que, primero, no se puede hablar de una “única consciencia negra” (p. 137), sino de muchas conciencias situadas y determinadas cultural e históricamente. Más allá de esto, postula que el cambio de consciencia no puede darse al margen de las prácticas sociales y políticas, como postulaba el movimiento de la negritud, sino, más bien, que deben cambiarse las relaciones sociales y materiales para lograr un cambio radical de consciencia.

Siguiendo una vez más a Camille Robcis (2021), podemos darnos cuenta de que Fanon “insistía en el hecho de que el universalismo abstracto no podía combatir eficazmente el racismo, sospechaba igualmente de todas las formas de esencialismos inversos” (p. 57). Ser negro, afirma Fanon, no está anclado en una esencia única. En *Piel negra, mascarar blancas* él mismo expresa: “No es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos (Fanon, 1973, p. 188). Con esto, Fanon plantea que este tipo de autoafirmación ahistórica es problemática, y se distancia del movimiento de la negritud.

Así, para Fanon, el término mediador concreto es la revolución. Pues, a diferencia de lo que postulaba el movimiento de la negritud, no es el color de piel lo que es central, sino las relaciones sociales e históricas que constituyen a los sujetos como racializados. Fanon mismo nos dice: “El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos negros y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros negros, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva” (Fanon, 1973, 9. 187). Con esto, Fanon es claro al plantear que su teoría no está anclada a la recuperación de un pasado immaculado

sino a la transformación del mundo desde la experiencia situada del presente y la praxis que busca transformar esa condición. La revolución deja de situarse en el imaginario cultural para trasladarse a buscar el cambio en las instituciones y organizaciones sociales concretas y con esto garantizar la libertad.

Podemos ver entonces como, para Fanon, la noción de libertad deja de ser la libertad abstracta planteada por el existencialismo y se vuelve una libertad concreta, para seres humanos concretos, en corporalidades y circunstancias concretas. Como mostraré más a fondo en el cuarto apartado, su noción de revolución está estrechamente ligada a esto, pues entiende la revolución como un proceso desalienante, y la alienación como un impedimento hacia la libertad.

Todo esto se desarrollará a detalle en el último apartado de esta investigación, pero por ahora es importante tener en cuenta que dentro de la teoría fanoniana siempre hay dos obstáculos inminentes que restringen o nos impiden ejercer la libertad: la conciencia alienada y la alienación de condiciones materiales. Estas dos siempre se encuentran en relación, y, ambas deben ser atendidas en un proyecto revolucionario. Dicho esto, la revolución para Fanon consiste en un proceso en el que se libera un espacio de cierto control colonial, a través de la destrucción de las instituciones políticas y sociales que el mismo poder colonial establece como formas de mantener su poder alienante. La revolución, por lo tanto, plantea la creación de nuevas instituciones y relaciones que, a su vez, crean un cambio psíquico en aquellos previamente alienados.

Un acercamiento a la propuesta revolucionaria de Fanon debe tener en cuenta que no se refiere a un proceso paulatino, sino a un cambio radical. Es en este punto donde la noción de violencia cobra sentido, pues si bien Fanon reconoce que las instituciones pueden ser cambiadas paulatinamente, este cambio no logrará nunca desalienar del todo las conciencias y crear una unión sólida entre los oprimidos. Fanon nota que para lograr el cambio radical debe crearse solidaridad entre los oprimidos que, a través de una cultura colonial fundamentalmente individualista, han llegado a desconfiar o incluso odiarse los unos a los otros. Es aquí donde la violencia cobra importancia como una fuerza unificadora:

Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación

futura ya es indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido único. La movilización de las masas, cuando se realiza con motivo de la guerra de liberación, introduce en cada conciencia la noción de causa común, de destino nacional, de historia colectiva. (Fanon, 1963, p. 56)

En resumen, la revolución es pensada como un cambio violento y fundamental en las estructuras políticas y sociales, así como en los valores, psiques y conciencias. Es decir, la construcción de un espacio en donde pueda ejercerse la libertad. Todo esto debe ser siempre pensado en relación con la propuesta fenomenológica de Fanon, que rechaza cualquier ontología del ser humano y que, por el contrario, lo postula como construido siempre a partir de relaciones sociales, contextos e historicidades muy específicas.

2. Nociones de cuerpo y espacio en Frantz Fanon: recuperación y crítica a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty

Tal como vimos en la pasada sección, Frantz Fanon ofrece una recuperación y una crítica a las tradiciones psicoanalítica, marxista y fenomenológica para dar cuenta de cómo el cuerpo racializado vivido impacta y afecta la experiencia y el conocimiento de mundo, tanto en un nivel individual, como en un plano colectivo. Siguiendo esta idea, ahora propongo explorar las intersecciones que existen entre el espacio construido desde el racismo, el cuerpo y la psique de los individuos.

Para mostrar las intersecciones que Fanon plantea al defender que el cuerpo y el espacio no pueden entenderse adecuadamente sin tener en cuenta la dimensión social del mundo y la psique del individuo, empezaré por explicitar cómo la noción de cuerpo en Fanon retoma y crítica las nociones planteadas por la fenomenología francesa; en especial la teoría de cuerpo-espacio presente en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty.

Como he venido anticipando, el acercamiento fenomenológico a los temas del cuerpo y del espacio nos ofrecen un entendimiento particular de la relación del sujeto con respecto a estos dos conceptos. El sujeto es presentado como un agente que experimenta el cuerpo y el espacio y, por lo tanto, busca dar cuenta de la manera en la que el cuerpo estructura nuestra experiencia del espacio o el mundo en general.

Dicho esto, cabe preguntarnos cómo es que podemos dar cuenta de la estructuración de la experiencia interna humana a través del cuerpo sin dejar de lado elementos sociales y extracorporales como las estructuras sociales de la raza o el género, que permean esta experiencia. Esta interrogante se sitúa en el centro de la teoría fenomenológica, psicoanalítica y política fanoniana y puede empezar a ser entendida a través de dos ejes en los que retoma, pero también critica la fenomenología del cuerpo presente en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty.

El primer eje de discusión gira en torno a la idea de la vivencia del cuerpo de las personas que son objetos de opresión como una entidad reflexiva y no pre-reflexiva como

planteaba Merleau-Ponty. ¿A qué me refiero con esto? En la *Fenomenología de la percepción*, Maurice Merleau-Ponty plantea la idea de que el cuerpo es nuestro primer enlace con el mundo y el espacio. Además, defiende la idea de que tanto nuestro conocimiento del mundo a través del cuerpo, como la percepción que tenemos de nuestro propio cuerpo se da de manera pre-reflexiva. Dicho de otra manera, según Merleau-Ponty, la persona establece relación con el espacio que lo rodea sin necesidad de reflexionar anteriormente. La acción cotidiana se da de manera espontánea e inmediata (Merleau-Ponty, 1993, p. 59).

Merleau-Ponty plantea la noción de cuerpo vivido (*corps vivant*) y la distingue de la noción de cuerpo objetivo. Plantea que el cuerpo objetivo es un objeto que encuentra su lugar junto a otras entidades objetuales en el mundo; estos objetos son percibidos y analizados (Gallagher, 1986, p. 139). Por el contrario, el cuerpo vivido no es objeto, pues está involucrado en el proceso de percibir, no de ser percibido. El cuerpo vivido es el agente activo sobre el mundo y se acerca a él por medio de la percepción. Es importante resaltar que esta distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivo es meramente perceptual: vivimos el cuerpo propio como cuerpo vivido en tanto que percibimos con él, pero para otros nuestro propio cuerpo es percibido como mera exterioridad, es decir, como cuerpo objetivo, parte del mundo.

Así, podemos ver cómo se presenta entonces la idea de que el cuerpo propio es distinto al resto de la espacialidad o exterioridad, pues es vivido: actúo continuamente con el cuerpo, lo vivo, percibo al mundo mediante él. Sin embargo, el aspecto clave a entender es que la idea de un cuerpo vivido no implica un cuerpo reflexivo. La fenomenología de la percepción se distancia de la idea cartesiana del cogito: un cuerpo vivido no es un cuerpo que continuamente reflexione sobre su actuar cotidiano en el mundo y, aún más importante, no es un cuerpo reflexionado, en tanto que no reflexiona continuamente sobre sí mismo. Se refiere al cuerpo vivido como un “saber preconsciente”, que no involucra una representación clara y distinta de la idea del cuerpo en el actuar cotidiano (Merleau-Ponty, 1993, p. 312). En Merleau-Ponty, no hay en el sujeto una reflexión constante sobre su propia corporalidad.

Frantz Fanon retoma esta idea, pero la complejiza. Acepta la idea de que hay muchas situaciones que no implican dinámicas sociales de opresión, efectivamente, nuestro acercamiento e interacción con el mundo se da de manera pre-reflexiva. Plantea el caso de

fumar un cigarrillo dentro de la comodidad de la propia casa. El sujeto no piensa activamente en cada movimiento y cada paso que es necesario para abrir un cajón y sacar un cigarrillo y cerillos, simplemente lleva a cabo esas acciones. El espacio o el mundo le dan al sujeto pistas según las cuales el sujeto adapta su cuerpo o la actitud que, en tanto cuerpo, debe tomar en el espacio para cumplir su objetivo. Esto se da sin necesidad de una reflexión que medie el proceso. Así el cuerpo se sitúa en el espacio e incide intencional y pre-reflexivamente sobre él.

Sin embargo, la crítica fanoniana a la relación cuerpo-mundo en Merleau-Ponty se da al insertar el término de un mundo o espacio que no es neutral, sino que está permeado por relaciones sociales opresivas y racistas. En su análisis de *Piel negra, máscaras blancas*, Sylvia Wynter (1999) menciona que la crítica de Fanon a Merleau-Ponty se basa en decir que el cuerpo vivido no toma en cuenta las especificidades sociohistóricas del mundo en el que ese yo está inserto:

[el cuerpo vivido] no es el modo en que experimentará este yo, este cuerpo, dentro del mundo histórico-cultural específico en el que debe necesariamente tomar conciencia de sí mismo en tanto que humano, a través de su interacción con los otros «normales», que son aquí forzosamente blancos. En esta interacción, ya no se halla en posición de controlar el proceso de configuración de «una composición del yo» basada en el conocimiento implícito característico del esquema biológico que es su cuerpo. Llegado este momento, un modo de conciencia diferente asume el control (p. 341).

Cuando el sujeto racializado se enfrenta a un mundo racista muchos de los elementos dejan de ser neutrales y es necesario dar una explicación más compleja que la que ofrece la fenomenología de Merleau-Ponty.

Siguiendo lo expuesto en párrafos anteriores, podemos notar que Fanon retoma la distinción que hace Merleau-Ponty entre cuerpo vivido y cuerpo objetivo, aceptando que el cuerpo como vivido no es el cuerpo como conscientemente reflexionado. La reflexión constante sobre sí mismo convierte al cuerpo en un objeto de pensamiento. En contraste a este cuerpo que es objeto de reflexión, el “cuerpo vivido es la manera en la que somos agentes activos en el mundo” (Sullivan, 2004, p. 13). Así, Fanon exalta la fundamentalidad de la noción de cuerpo vivido como nuestro vehículo para ser agentes activos en el mundo.

La propuesta de Fanon consiste en plantear que cuando un sujeto racializado se encuentra con un mundo permeado por el racismo deja actuar sobre el mundo de manera pre-reflexiva, se vuelve consciente de su propia corporalidad. Esta consciencia de su propio cuerpo y de las constantes acciones que lleva a cabo con él rompen el esquema de acción pre-reflexiva sobre el espacio. Ese espacio empieza a determinar las acciones del cuerpo y el sujeto deja de poder ser un agente activo sobre el mundo.

Esta instauración de la reflexividad de los cuerpos racializados se da en el encuentro con la mirada de Otro que lo fija. Wynter (1999) menciona que, al entrar a un espacio permeado por el racismo y encontrarse con la mirada del Otro: “[el sujeto racializado] comienza a experimentarse a sí mismo a través de conceptos estereotipados, conceptos específicos de un punto de vista particular y de una fenomenología visual determinada; en otras palabras, no como él es, sino como debe ser de acuerdo con un punto de vista concreto” (p.343). El sujeto empieza a experimentar su cuerpo desde el concepto reflexivo que el Otro ha impuesto sobre él a través de estereotipos, y comienza a actuar desde este marco. Fanon (2009) discute este desplazamiento del cuerpo vivido hacia la objetivación del propio cuerpo desde su propia experiencia: “Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros... tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija” (p.111). Al entrar a un espacio público, a un mundo articulado desde la mirada racista, el sujeto racializado pierde la actitud pre-reflexiva de actuar en el mundo. Se convierte en objeto, en tanto que se reflexiona a sí mismo. Es decir, el reflexionar el cuerpo lo vuelve un objeto, pues se empieza a aprehender de la misma manera que se aprehende el resto de los objetos externos del mundo. El sujeto, así, pasa de ser agente pre-reflexivo de creación a ser un objeto de reflexión. En palabras del propio Fanon (2009): “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 como objeto en medio de otros objetos” (p. 111). Se rompe con la autoafirmación del sujeto mediante el cuerpo vivido y se empieza a experimentar el cuerpo como objeto en tercera persona. Fanon defiende la idea de que, en un mundo permeado por la opresión racista, el sujeto racializado es siempre consciente de su cuerpo como objeto.

Para entender esta idea a cabalidad es necesario explorar el segundo eje desde el cual Fanon discute y retoma a Merleau-Ponty. Tomando la noción de cuerpo vivido como punto

de partida para el sujeto que actúa sobre el mundo, Merleau-Ponty también utiliza el concepto de espacio vivido para enfatizar la idea de que existe una compenetración entre el sujeto y el espacio. Es decir, plantea una dialéctica entre el cuerpo y el espacio. El espacio vivido se piensa como el horizonte en el que el sujeto puede ser y actuar en el mundo. Este planteamiento del espacio vivido va unido a la idea ya planteada de que cuerpo vivido implica, según Merleau-Ponty, un entendimiento pre-reflexivo del mundo y, dado ese entendimiento, puede responder con el cuerpo a las necesidades que le plantea el espacio. El cuerpo se adapta a las exigencias del espacio, pero en ese mismo proceso adapta el espacio a sus propias exigencias, necesidades y deseos.

Siguiendo esta idea, podemos ver cómo el límite entre cuerpo y mundo no es rígido, sino maleable y poroso. Si bien es verdad que puede distinguirse el espacio corpóreo del espacio exterior, hay una coexistencia entre ambos y se permean entre sí persistentemente. Esto implica, sobre todo, la idea de que la expresión de cuerpo se extiende hacia el resto del mundo sensible, el cuerpo es llevado al exterior, pues los simples actos de percibir y actuar forman esta coexistencia dialéctica entre cuerpo y mundo. De este modo, Merleau-Ponty rompe con la distinción de sujeto activo y espacio pasivo, en esta dialéctica ambos términos (es decir, el cuerpo que percibe y actúa y el mundo) son ambos activos y receptivos. El sujeto-cuerpo es interpelado y cambiado por el mundo y el espacio-mundo es también interpelado y cambiado por el sujeto.

De este modo existe un movimiento constante entre el interior del sujeto y la exterioridad del mundo-espacio, y ese mismo movimiento crea y borra el límite maleable entre el interior y el exterior. Este movimiento es, de este modo, una actividad productiva que produce interioridad y exterioridad mediante la cual se da sentido tanto del mundo exterior como de uno mismo. Se plantea la idea del cuerpo como el canal de comunicación con un mundo, se piensa el “cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 110). Es en este movimiento en el que uno se autodetermina e incide sobre el mundo y se relaciona con él. Los cuerpos se vuelven una amalgama de interior y exterior en la que el sujeto y el mundo se determinan recíprocamente (Merleau-Ponty, 1993, p. 127).

Esta relación entre el cuerpo y el mundo se evidencia con mayor claridad, según Merleau-Ponty en el acto mismo de sentir y percibir. En la *Fenomenología de la percepción*, se plantea la noción de esquema corpóreo o corporal. El esquema corporal es planteado como la forma directa del ser humano de ser en el mundo, siempre en contacto con la espacialidad. Es decir, el cuerpo vivido, por medio del esquema corporal se integra al mundo mediante los movimientos que hace en el espacio. La percepción dicta al sujeto claves acerca del entorno que lo rodea y el cuerpo vivido navega libremente por él. El esquema corpóreo, de este modo, es entendido como “el movimiento general del ser-en-el-mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 118), que es logrado a través de una relación con la espacialidad mediante la capacidad de percibir sensorialmente.

Tanto para Fanon como para Merleau-Ponty, el movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si en él se da una manera de referirse a los objetos externos distinta a la del conocimiento. Es decir, no basta con hacer una síntesis reflexiva del mundo y sus objetos, sino que es necesario ver el sistema de objetos que nos rodea como un lugar abierto de objetos hacia los cuales nos proyectamos. De esta manera, el propio movimiento del cuerpo, desde el esquema corporal, es generador de espacio.

Esta confluencia entre las pistas que nos da el espacio sobre cómo movernos y actuar dentro de él, y la propia manifestación de nuestras percepciones y acciones sobre el mundo, hace que exista cierta “concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 162). Así, una persona no sólo se adapta al espacio, sino que cambia el espacio para que se adapte a sus necesidades. Esto, incluso, se ve reflejado en el propio acto de percibir, al cambiar su posición respecto del espacio; el espacio en el que está inmerso el sujeto está cambiando: ya no se percibe lo mismo.

Tomando en cuenta estas reflexiones respecto a los esquemas involucrados en el cuerpo, podemos empezar a vislumbrar la crítica que hará Fanon a esta teoría. Merleau-Ponty plantea que el esquema corporal es una parte fundamental de la composición corporal humana y, por lo tanto, no puede ser obstaculizada por situaciones sociales. En cambio, Frantz Fanon reclama que, al dejar el esquema corporal imperturbado por las relaciones sociales, la teoría de Merleau-Ponty no puede retratar correctamente la experiencia de la

opresión. Una vez más reclama a Merleau-Ponty que ha subestimado el impacto que tienen la sociedad y la historicidad sobre los cuerpos.

La falla que Fanon encuentra en esta relación espacio-cuerpo planteada por Merleau-Ponty es que la raza y el racismo juegan un rol primordial en la construcción corporal del sujeto que se origina en su relación con el espacio. Según Fanon, en un mundo infundido por el privilegio blanco, el comportamiento corporal del sujeto negro está siempre construido por el espacio racializado y racista en el que vive (Sullivan, 2004, p.15). La espacialidad que el sujeto racializado experimenta nunca es neutral, sino que, por el contrario, está siempre atravesada y formada por las fuerzas político-sociales que la articulan. Para el sujeto blanco, el mundo no impone barreras que bloqueen su involucramiento con él a través del esquema corporal, en cambio, el esquema corporal del sujeto negro está siempre atravesado y está siendo atacado por el espacio racista en el que habita.

La visión de Merleau-Ponty (1993) es que:

Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo verdaderos, tenemos con nosotros, por el sólo hecho de que somos-del-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos (p. 263).

Es decir, para Merleau-Ponty, en la dialéctica recíproca de cuerpo-espacio, el mundo me atraviesa, pero nunca me determina por completo. Fanon, por el contrario, afirma que el sujeto negro está constantemente siendo “sobre determinado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia” (Fanon, 2009, p. 115). La sobre determinación del exterior sucede porque, para el sujeto racializado, su apariencia no le permite estar fuera de sí mismo, está fijado en sí mismo por la mirada del Otro.

Esto se conecta directamente con el primer eje de crítica fanoniana hacia Merleau-Ponty, que plantea al cuerpo como objeto de conocimiento y no como cuerpo vivido. Para Merleau-Ponty mi cuerpo, al ser visto por el otro, se percibe como un hecho objetivo, mientras que mi cuerpo como sentido por mí mismo se experimenta como una entidad fenomenológica (Solomon, 2006, p.103). Siguiendo esta idea, al percibir y ser percibido, el mundo y yo estamos en constante interconexión. El ser humano y el mundo, el cuerpo y el

espacio están siempre el uno en el otro. Esto implica no sólo un desdoblamiento del ser humano para con el mundo, sino también de relaciones recíprocas entre un cuerpo-individuo y otro cuerpo-individuo. Mi cuerpo se interrelaciona con el Otro a través de la percepción y la acción, y el cuerpo del otro también se vuelve para conmigo.

Partiendo de esta idea de que la interrelación entre el propio cuerpo y el cuerpo de los otros comienza por la percepción misma, podemos empezar a comprender más a fondo desde donde se articula la crítica fanoniana a la teoría de Merleau Ponty. Como ya mencioné, mi cuerpo vivido se aparece al otro sólo como un hecho objetivo a través de la percepción. Sin embargo, en ciertos casos, no sólo se presenta como un fenómeno de mi percepción, sino con un objeto fijo. Fanon retoma el existencialismo fenomenológico sartreano para empezar a articular la experiencia negra de la cosificación del propio cuerpo. Sartre, como ya se ha mencionado en la sección anterior, plantea la idea de que no somos inmunes a la mirada del Otro, de la forma en la que este otro nos piensa y observa. Siguiendo esta idea, la mirada del otro nos puede “fijar” a una existencia determinada. Con esta idea se plantea que la situación no está del todo bajo mi control: “Con la mirada ajena, la ‘situación’ me escapa [...]” (Sartre, 1954, 168), planteando así una determinación exterior que se evidencia con más claridad en ciertos sujetos con cuerpos específicos. La mirada ajena limita al sujeto, reduce su posibilidad de acción en la situación en la que está inserto y lo transforma en cosa.

Cuando la mirada del Otro fija mi existencia como sólo “objeto”, pensándolo ya desde categorías preestablecidas, a través de cierto discurso que se plantea como único, desaparece el cuerpo vivido. Fanon (2009) enfatiza esta idea diciendo: “Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado” (p. 115). El sujeto comienza a experimentar su cuerpo desde la mirada del Otro y se mueve en el mundo de acuerdo con estas categorías impuestas. Por medio de este proceso, como ya he anticipado, desaparece la relación con el cuerpo vivido y experimentado, y surge la relación objetiva constante con el propio cuerpo.

Podemos ver cómo es que, la mirada fija del Otro es la que impacta sobre la capacidad del sujeto racializado para incidir sobre el mundo. Esto se debe a que la interacción del esquema corporal con el espacio implica siempre un movimiento e incidencia del yo sobre el

mundo externo. Al insertar las relaciones sociales en la ecuación podemos dar cuenta de que Fanon “al tratar de penetrar el mundo social, se encontró a sí mismo encerrado en un mundo sin reciprocidad, así como en una situación de cierre epistémico” (Grosfoguel, 2009, p. 241). Se rompe así el movimiento de la dialéctica sujeto-mundo.

Siguiendo esta idea, la relación espacio-cuerpo cambia porque el sujeto deja de estar en movimiento y es forzado a quedarse fijo en su propio cuerpo; es forzado a experimentarse sólo dentro de los límites de su cuerpo y desde las categorías que le han impuesto por su corporalidad. El sujeto racializado es fijado por las relaciones sociales en su condición corporal de negritud, deja de poder cambiar o adaptar su posición, o de poder navegar libremente por el mundo. Se rompe la dialéctica espacio-cuerpo, en tanto que el espacio racista incide y determina al sujeto en tal grado que el sujeto deja de incidir activa y libremente sobre el espacio.

Fanon nombra este proceso como una destrucción del horizonte corporal. Es decir, como un daño del horizonte de posibilidad y habilidad que tiene un sujeto de dar sentido, incidir sobre el espacio y moverse libremente en la cotidianidad del mundo en el que habita. Esto implica que la “vida subjetiva del negro no puede trascender hasta el nivel de lo intersubjetivo o lo social [...] Por lo tanto, la experiencia negra sufre de una imposibilidad de llenar el hueco entre la vida subjetiva y el mundo. Se trata de una experiencia que, literalmente, no es tal” (Gordon, 2009. p.240).

Esto se conecta directamente con la ruptura del cuerpo como cuerpo pre-reflexivo, vivido en tanto que, una vez destruido, el horizonte de la corporalidad del sujeto deja de funcionar como un fondo desenfocado de su actividad en el mundo, sino que se vuelve el objeto primario de la existencia de dicho sujeto oprimido (Sullivan, 2004, p. 15). El cuerpo ahora salta como un objeto en el espacio racista y articula la totalidad de la experiencia del sujeto racializado en el mundo. Según Fanon, el cuerpo deja de funcionar como un medio para el actuar en el mundo, rompiendo así la dialéctica espacio-cuerpo, y empieza a ser un objeto sobre el cual se reflexiona y no un componente de la agencia del sujeto sobre el mundo.

Es importante notar que esta destrucción del horizonte corporal sólo se da cuando en el encuentro del sujeto negro con el mundo blanco, el desplazamiento se da sólo en su encuentro con la mirada blanca. En palabras del propio Fanon (2009): “Y entonces nos fue

dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se tapa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona” (p.112). Así, el esquema corporal del sujeto racializado sólo se desplaza hacia la objetivación dentro de relaciones sociales determinadas, y desde el encuentro con la mirada del Otro. Es de radical importancia notar que Fanon no está planteando una ontología de la corporalidad del sujeto racializado, sino, por el contrario, está desontologizando la teoría de Merleau-Ponty, pues piensa que el cuerpo y su relación con el espacio sólo puede ser pensado cabalmente dentro de relaciones sociales y condiciones históricas específicas. Es decir, el cuerpo, el espacio y la dialéctica entre ambos no puede ser pensada al margen de una historicidad específica.

Fanon rechaza, por lo tanto, una mirada atemporal a la problemática del cuerpo y el espacio. El contexto histórico es fundamental cuando se discuten los problemas sociales o humanos y deben ser pensados siempre desde las relaciones sociales y de poder inscritas en el mundo en el que habitamos. El espacio y el mundo nunca se nos presentan como neutrales, sino que siempre están situados en una historicidad específica. Así, la experiencia colonial de la que habla y desde la que discute al cuerpo no tiene pretensiones de ser universalizable a todos los cuerpos y situaciones, sino que sólo plantea ejes de discusión para pensar las particularidades.

Tomando esto en cuenta, podemos pensar el enmarcamiento de la ruptura de la dialéctica cuerpo-espacio dentro de relaciones sociales específicas, y una historicidad determinada que lleva a Frantz Fanon a plantear otros dos esquemas más allá de los dos ya planteados por Merleau-Ponty: el esquema histórico racial y el esquema epidérmico-racial.

La teoría fanoniana propuesta en *Piel negra, máscaras blancas* plantea que, debajo del esquema corporal, existe un esquema histórico-racial que atraviesa de manera distinta a distintos sujetos según sus características corporales perceptibles, por ejemplo, su raza y el color de su piel. Podemos entender este esquema histórico-racial como una especie de corolario inscrito en el cuerpo del discurso racista colectivo. Fanon (2009), una vez más hablando desde su propia experiencia situada, nos dice:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado «los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinesésico y visual, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos... (p. 112)

El esquema histórico-racial supone la idea de que el sujeto deja de experimentar el cuerpo propio y el espacio-mundo en primera instancia desde la sensación y la percepción, sino desde un discurso racista compuesto de leyendas, prejuicios e historicidad. El acercamiento al mundo y el rol del sujeto dentro de él se dan desde un plano discursivo y no perceptivo que dicta un actuar específico fijado por la identidad que se le ha previamente inscrito.

El planteamiento del esquema histórico-racial implica que el sujeto queda fijo en estos discursos desde los cuales él se relaciona con el mundo y el mundo se relaciona con él. Los encuentros quedan siempre sesgados, pues las personas ya no se acercan al sujeto desde una interrogante, sino que se piensa que ejemplifican ya una identidad. Ya no hay distinción entre identidad y ser, pues la realidad del sujeto se encuentra “sobre determinada” desde el exterior por estos discursos inscritos en el esquema histórico-racial. Así, existiendo una sociedad inscrita en un marco histórico específico que presenta la blanquitud como buena y deseable, y la negritud como negativa, el esquema histórico-racial asocia la fuente del mal moral con cierta fisiología específica basada en la raza, así planteando un correlato entre valores morales y la visibilidad del cuerpo.

Este esquema histórico-racial, para el sujeto blanco siempre se mantiene debajo del esquema corporal: su primer acercamiento con el mundo sigue siendo siempre a través de la percepción y el involucramiento pre-reflexivo con el espacio desde el cuerpo vivido. Esto cambia para el sujeto racializado. En su caso, el esquema histórico-racial empieza a destruir el esquema corporal hasta el punto en el que éste se desmorona y es reemplazado por el esquema epidérmico-racial. Fanon (2009) menciona:

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial [...] no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona [...] Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo, «aquel negrito del África tropical ...» (p. 113)

Esta triple persona a la que se refiere Fanon muestra un fenómeno en el que el sujeto es construido como responsable sólo de sí mismo, sino que carga con la representación estigmatizada que se ha construido de su cuerpo, de su raza y de sus ancestros. En todo momento está siendo sometido, tanto por él mismo como por el otro, a un examen objetivo sobre sus características étnicas y físicas. En el propio cuerpo, los sujetos racializados están cargando con leyendas e historias de canibalismo, defectos mentales y salvajismo. Nunca existen sin cargar con esta representación.

Fanon se refiere a esta “epidermización” como la una especie de modo en el que las estructuras de poder pasan a estar inscritas en el interior del cuerpo y la psique del individuo. El esquema corporal deja de ser el acercamiento del sujeto al mundo quien es ahora forzado a ver su propio cuerpo como objeto, un objeto sujeto a las narrativas y opresiones presentes en las relaciones sociales e históricas que inciden sobre el espacio. Como menciona Grosfoguel (2009): “En el mundo blanco, los negros encuentran dificultades en el desarrollo del esquema corporal. Según Fanon, los movimientos corporales no están hechos a base de hábitos, sino a base de conocimientos implícitos que componen lentamente el yo como cuerpo en el medio de un mundo espacial y temporal” (p. 263).

Así, el “fijar” al sujeto en su cuerpo implica una doble inmovilización. Por un lado, se impide el movimiento de llevar el interior al exterior: se rompe con la dialéctica cuerpo-espacio, pues el sujeto está sobredeterminado por fuerzas externas y no internas. Por otro lado, dados los prejuicios preestablecidos sobre el ser del sujeto inscritos en su corporalidad, se da una limitación material del movimiento. El sistema racista-colonial impide a ciertos cuerpos entrar a ciertos espacios, hay un despojo espacial que impide movimiento físico libre en ciertas espacialidades.

Por medio de ese movimiento, la historicidad deja de ser meramente externa para el sujeto, se interioriza y se inscribe en el cuerpo. El cuerpo internaliza un lugar inferior en el mundo blanco. El ojo blanco tiene el privilegio de clasificar al otro y de construir un discurso racial. Este discurso se inscribe en el espacio a través de las relaciones sociales de poder y, al entrar en contacto constante con este espacio, los sujetos interiorizan este discurso dando paso al esquema histórico-racial. En el caso de los sujetos racializados, este esquema histórico-racial pulveriza el esquema corporal y le cede paso al esquema epidérmico-racial,

que fija su cuerpo como el eje central de su existencia y su relación con el mundo. El sujeto es despojado de todo su ser menos de su cuerpo. Siguiendo esta idea, el planteamiento mismo del esquema histórico-racial implica que el cuerpo en sí se vuelve histórico. El cuerpo es el lugar donde se materializan las condiciones del esquema histórico-racial. Estas condiciones, según Fanon, son particularmente tangibles en los cuerpos de sujetos racializados, pues esa historicidad ya ha desplazado el esquema corporal. Esto es fundamental para entender las potencialidades políticas del cuerpo que exploraré a fondo más adelante.

El tema recurrente en toda esta argumentación que presenta Franz Fanon es la idea de la consciencia del propio cuerpo como objeto. Como ya se adelantó, Fanon sugiere que la consciencia del propio cuerpo repercute siempre negativamente sobre el sujeto en tanto que le impone al cuerpo un peso con el que los cuerpos privilegiados no cargan. Como hemos estado viendo, el efecto de la mirada racista sobre el sujeto racializado es la formación de dos nuevos esquemas, un esquema histórico-racial que desplaza el esquema corporal y lo sustituye por el esquema epidérmico-racial, en el cual el sujeto se ve fijado en su propia corporalidad vista como objeto. Fanon evidencia cómo la vivencia del sujeto racializado y su relación con el mundo cambia completamente diciendo que: “El mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre negro, o, al menos, una conducta de negro. Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Se me pedía que me confinara, que me encogiera” (Fanon, 2009, p. 114). El sujeto se vive a sí mismo sólo desde la exterioridad y su interioridad activa se ve severamente dañada.

Así, este movimiento interioridad-exterioridad no sólo tiene su correlato en la dialéctica cuerpo-espacio, sino que también está estrechamente conectado con la relación del individuo con su propia psique. Si bien el desplazamiento del esquema corporal sucede en el cuerpo y en la relación de éste con el mundo, no se detiene ahí, sino que pasa a habitar la psique interior del individuo. La relación cuerpo-espacio, planteada por Merleau-Ponty, requiere necesariamente de correlatos en la psique de los individuos y en las relaciones sociales para dar cuenta a cabalidad de las experiencias de ciertos cuerpos.

Para entender cómo se da el correlato psíquico de este desplazamiento es necesario dejar claro cómo es que este proceso está estrechamente relacionado con el proceso de

epidermización de la inferioridad propuesta por la inmovilidad del sujeto en el espacio. Es decir, ¿cómo podemos dar cuenta de que las condiciones histórico-sociales y corporales llegan a cambiar y formar un tipo de consciencia específica en los individuos?

Como he planteado hasta ahora, el desplazamiento del esquema corporal por los esquemas histórico-racial y epidérmico se dan en el encuentro con el mundo blanco: cuando el sujeto toma conciencia de su negritud en un espacio blanqueado y con determinaciones raciales. En este encuentro, dice Fanon, se da una disrupción en la que el entendimiento del sujeto sobre sí mismo se da desde la percepción que tienen los otros de él, desde la mirada fija de la otredad. Sin embargo, este desplazamiento no se agota en la presencia directa y continua de la mirada del Otro blanco, sino que pasa a articular la percepción y la experiencia total del sujeto racializado.

El hecho de que el desplazamiento del esquema corporal a favor del esquema histórico-racial no se agote en el momento de contacto directo con la mirada del otro, nos deja ver que no tiene tanto que ver con cómo los otros perciben al sujeto racializado, sino con cómo el Otro blanco construye el mundo, la historia y el espacio de forma tal que el sujeto se percibe a sí mismo sólo desde la manera en la que el Otro lo ha fijado. El sujeto deja de poder separar su cuerpo de los significados corporales que se le han inscrito. Estos simbolismos inscritos en el espacio fragmentan la imagen que el sujeto racializado u oprimido tiene de sí mismo y articula su experiencia subjetiva desde este estar fijo.

Dicho todo esto, es necesario hacer explícito que el esquema histórico-racial no es meramente una imposición externa, sino algo que constituye al cuerpo desde dentro en tanto que se ha inscrito en él. Tal como señala Eyo Ewara (2020): “Los sentimientos y valores que el blanco proyecta sobre los cuerpos negros no se queda simplemente en la superficie de esos cuerpos, sino que estas protecciones son incorporadas en la experiencia vivida de las personas racializadas, constituyendo una ‘experiencia subjetiva’ que tienen de sus propios cuerpos” (p. 275). Es decir, lo central para entender el esquema histórico-racial no es la proyección blanca sobre la cultura, sino la incorporación de estas percepciones en los cuerpos y el sentido que se dan a sí mismos y sus experiencias. Es algo que se incorpora al cuerpo, que se inscribe dentro de él y que quebranta la movilidad desde dentro. De este modo, tal como menciona Grosfoguel (2009), los movimientos corporales están siempre mediados por conocimientos

implícitos que componen el yo como cuerpo en medio de un mundo espacial y corporal, es decir, por el esquema histórico-racial, en el que el cuerpo internaliza un lugar inferior en el mundo blanco (p. 263).

El entendimiento de que el esquema histórico-racial está en el cuerpo y se da por medio de una interiorización de las proyecciones del otro sobre el cuerpo, la cultura y la historia es central para entender la porosidad entre las relaciones mente, cuerpo y espacio. El exterior, es decir, el mundo blanco, se inscribe en el cuerpo y nace el esquema histórico-racial. Una vez que se ha dado esta interiorización de una visión que debería ser externa, el sujeto se fija a sí mismo desde esta mirada y articula toda su experiencia subjetiva desde ahí. Es en este tercer paso donde la situación crea consciencia en el sujeto y se da el desplazamiento psíquico. Así, es el esquema histórico-racial el que permite a Fanon dar el paso entre la conexión psique-espacio, pero para ello es necesario entender este esquema correctamente como algo interno e inscrito en el cuerpo y no como algo externo.

Grosfoguel (2009) menciona que “Fanon ya hablaba de ‘epidermización’ como la incrustación psíquico corporal de procesos y estructuras sociales de poder” (p. 263). Con esto, nos deja ver cómo Fanon piensa la relación psique-espacio como algo siempre mediado por el cuerpo. El esquema histórico racial, que consecuentemente se convertirá en el esquema epidérmico racial, está incrustado, inserto, en el cuerpo. Aun cuando son las estructuras sociales, culturales e históricas las que dan paso a estas narrativas, es de absoluta importancia entender que no están flotando en el mundo ni en la mirada del Otro blanco, sino situadas dentro del propio individuo sujeto a estas opresiones.

Como ya hemos mencionado, esta interiorización implica un componente ético, es decir, valores que identifican lo blanco como bueno y lo negro como malo. El sistema de valores europeos dicta que lo negro es malo o inmoral, mientras que lo blanco es virtuoso o puro. De esto se sigue que, según este sistema de valores, una persona que se piense a sí misma como moralmente correcta debe ser blanca o pensarse a sí misma como blanca.

¿Cómo juega esto ya no sólo en la experiencia subjetiva, sino en la experiencia intersubjetiva o colectiva de un grupo oprimido? Fanon plantea que, al encontrarse con un sistema de valores racista, por medio de la interiorización de estas proyecciones del Otro

sobre el cuerpo, se configura un inconsciente colectivo que infunde valores racistas sobre la totalidad de los sujetos en los que opera ese subconsciente.

Fanon así propone la idea de un “deslizamiento ético” en el que el sujeto racializado concibe, mediado por el inconsciente colectivo que el ser negro implica ciertos valores tales como el ser malo, ser puro instinto, ser salvaje. Adopta los valores blancos y los interioriza al momento de pensar su propio cuerpo y sus propias experiencias. Así, esta nueva interiorización de los valores del mundo blanqueado en la conciencia moral implica una escisión con su propia imagen, pues dentro de este esquema de valores, un sujeto racializado debe combatir en todo momento su imagen. Fanon (2009) nos dice:

La conciencia moral implica una especie de escisión, una ruptura de la conciencia, con una parte clara que se opone a la parte sombría. Para que haya moral tiene que desaparecer de la conciencia lo negro, lo oscuro, el negro. Por tanto, un negro combate en todo momento su imagen (p. 164)

Este combate con la propia imagen a partir de la interiorización de la proyección moral blanca desemboca, por un lado y tal como ya se ha expuesto, en una conciencia constante del propio cuerpo. Pero, por otro, en una estructura psíquica frágil que hunde al propio Yo, causando que el sujeto racializado deje de comportarse como un individuo accional (Fanon, 2009, p. 141), haciendo siempre al Otro blanco el objeto de su acción, pues sólo el Otro puede valorizarlo. El sujeto racializado, por un lado, se encuentra en permanente combate con su propia imagen y, por otro, se encuentra siempre encerrado en ella, en su cuerpo.

Así, la psicosis del sujeto racializado, según Fanon, tiene que ver con la simbolización que tiene de su propio cuerpo y con cómo esa interiorización lo ha fijado siempre en su corporalidad. De este modo, la auténtica libertad implica ganar una autoconsciencia a pesar de su cuerpo: recuperar su esquema corporal pre-reflexivo.

A partir de la propuesta de este desplazamiento ético, Fanon articula una crítica a la manera en la que Jung había entendido el inconsciente colectivo. Jung defendía la idea de que el inconsciente colectivo está formado a partir de imágenes ahistóricas y universales. Sin embargo, para Fanon, el inconsciente colectivo siempre se forma a partir de condiciones materiales, relaciones sociales y perspectivas situadas. Es decir, el subconsciente colectivo implica siempre la suma de actitudes y prejuicios que encarna un grupo en un momento

histórico específico y en una configuración de relaciones sociales determinadas. (Fanon, 2009, p. 161). Diciendo esto, Fanon acepta la idea jungiana de que existe algo más allá del inconsciente individual que explica las actitudes y valores que individuos específicos replican inconscientemente. Sin embargo, niega que estas actitudes y valores se puedan pensar al margen del ambiente, cultura y relaciones sociales en las que está inserto dicho individuo.

Con este planteamiento, Fanon niega la existencia de un inconsciente colectivo universal e innato, sino que éste siempre depende de la cultura y relaciones en las que se inserta. Así, el proceso de colonización es también un proceso en el que el inconsciente colectivo europeo, en el que se reproduce el prejuicio de lo negro como lo moralmente malo, pasa a impregnar de manera violenta también las psiques de los sujetos no-europeos. Así, el deslizamiento ético que defiende Fanon implica la interiorización de las estructuras inconsciente colectivo europeo, a través de la mediación de éste en las relaciones sociales, económicas y culturales, en el propio cuerpo y, después, en la propia psique. El inconsciente blanco, a través de su conquista del espacio, se ha universalizado. (Fanon, 2009, p. 163). Con esto, Fanon refuerza la idea de que el complejo de inferioridad no existe de manera natural en el sujeto racializado, sino que nace a partir del contacto constante con la mirada blanca, que se ha apropiado de sus espacios. La pregunta por la alienación de los sujetos racializados debe atenderse, según Fanon, siempre desde el cómo lo social y lo político han producido conciencias y psiques permeadas por racismo interiorizado.

Esto evidencia la radical perspectiva histórica de análisis que plantea Fanon a lo largo de toda su obra, dejando claro que las estructuras psíquicas del inconsciente colectivo no son innatas e inamovibles, sino culturales y adquiridas. Así, son las relaciones sociales y culturales las que producen conciencias específicas en los individuos y en los grupos. Tal como menciona Gordon (2005): “La conciencia es siempre conciencia encarnada en las cosas, incluyendo la conciencia intersubjetiva o del mundo social” (p. 223).

Así, el complejo de inferioridad de los sujetos racializados no es una característica inamovible, intrínseca o ahistórica, sino que nace de relaciones sociales específicas impuestas durante los procesos coloniales. Es decir, el inconsciente colectivo que permea las psiques de los sujetos racializados es resultado de una relación histórica de despojo de

espacios y dominación. Con esta doble configuración de la estructura psíquica, Fanon plantea una segunda estructura dialéctica denominada sociogénesis en la que “la estructura social a la luz de las elecciones individuales, y las elecciones individuales a la luz de las opciones que ofrece la estructura social” (Maldonado Torres, 2009, p. 300).

Tomando esto en cuenta, podemos entender que, a lo largo de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon busca entender las formas de consciencia que ocurren en la historia y defiende que para lograr ese objetivo se debe tener en cuenta no sólo la psique individual y subjetiva mediada por el esquema histórico racial, sino las configuraciones sociales que dan lugar a un inconsciente colectivo específico y situado.

Una vez expuesto todo lo anterior, podemos afirmar la existencia de una relación entre psique, cuerpo y mundo, y argumentar que el racismo no puede ser discutido adecuadamente al enfocarse solamente en uno de estos espacios, pues, como he argumentado hasta ahora, se implican y relacionan mutuamente. Así, como menciona Sullivan, históricamente y en la actualidad el racismo forma parte de ciertas configuraciones sociales y culturales que constituyen la dinámica recíproca entre el subconsciente colectivo y el esquema corporal. Para cambiar un esquema corporal impactado por el racismo, deben confrontarse tanto las fuerzas ambientales como las psíquicas (Sullivan, 2004, p. 18). De igual manera, para desafiar el inconsciente colectivo permeado por la idea de superioridad blanca, es necesario transformar estructuras e instituciones externas a la psique.

Así, para Fanon, un paso crucial para el quehacer revolucionario y decolonial es el de liberar la conciencia trayendo lo inconsciente a lo consciente. En palabras del propio Fanon (2009): “Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que concientice su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales” (p. 103). Su apuesta política apunta siempre a una política que implique llevar al consciente el inconsciente. Sin embargo, este proceso nunca se queda en una transformación individual, pues parte de la premisa de que la estructura social están siempre interrelacionados.

La propuesta de Fanon consiste en una toma de conciencia respecto a las verdaderas causas de estas estructuras interiorizadas en el inconsciente y, a partir de ello, una puesta en

disposición “de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales” (Fanon, 2009, p. 103). Es decir, la propuesta política de Fanon parte del reconocimiento de que la interioridad psíquica de los individuos no se encuentra en lo absoluto escindida del mundo exterior y sus estructuras. Así, la reconquista de ciertos espacios psíquicos es necesaria para iniciar la liberación de otros espacios externos, pero, a su vez, la reconquista de estos espacios ajenos a la psique es también necesaria para una verdadera liberación de los sujetos: no basta con cambiar uno, sino que es necesaria una transformación dialéctica entre ambos.

En el siguiente capítulo profundizaré en la propuesta política fanoniana, enfatizando siempre cómo, en todo momento, presupone esta dialéctica entre la psique y el espacio, siempre mediada por el cuerpo.

3. Noción de alienación en la filosofía de Frantz Fanon: recuperación crítica del marxismo y del existencialismo sartreano

En este tercer capítulo mi objetivo será mostrar cómo la política fanoniana, que tiene como objetivo la restauración de la dialéctica cuerpo-espacio del individuo racializado, es, por encima de todo, una propuesta para la lucha contra la alienación. Para mostrar esto empezaré por explicitar cómo la noción fanoniana de alienación se sitúa en un punto medio entre la tradición marxiana y sartreana, y cómo logra sintetizar ambas posturas para crear una teoría fenomenológica que se ancla en la experiencia de los sujetos, sin dejar de lado las condiciones externas y materiales que producen dichas experiencias. Habiendo expuesto esto, haré hincapié en cómo la propuesta de desalienación fanoniana es un cometido político y colectivo y no ontológico e individual.

Por último, me centraré en exponer la manera en la que esta propuesta de desalienación es, a fin de cuentas, la misma que la propuesta para la restauración de la dialéctica mente-cuerpo y la propuesta de política descolonizadora.

3.1 Discusión de Fanon con el existencialismo sartreano respecto a la noción de alienación

El giro sociogénico que hace Fanon se vuelve central para entender el rol central que adquiere la noción de alienación como parte de su propuesta política decolonizadora y revolucionaria. Tal como mostré en el capítulo anterior, Fanon desontologiza la teoría existencialista y sitúa cualquier fundamento de distintos fenómenos en el desarrollo social, material e histórico. Ahora busco mostrar cómo esta radical perspectiva histórica, desontologización y sociogénesis fanoniana son centrales para entender su teoría de la alienación, que logra un punto de convergencia entre el existencialismo y el marxismo y que, a su vez, es central para entender su propuesta revolucionaria.

Dicho esto, podemos empezar por clarificar la manera en la que Fanon toma elementos de la noción de alienación existencialista, pero, al mismo tiempo, se distancia de ella. Para hacer esto será necesario ahondar brevemente en la propuesta existencialista sobre

la alienación. Para el existencialismo, pero especialmente para Sartre, la alienación es una cuestión ontológica que no puede ser superada. ¿Qué quiero decir con esto?

En *El ser y la nada*, Sartre postula dos conceptos centrales para entender la alienación: “ser en sí” y “ser para sí”. El “ser en sí” se refiere a la existencia objetual de la realidad, la existencia de cualquier cosa que no tenga libertad y que no posea la posibilidad de autodeterminarse, es decir, el “en sí” implica cierta estaticidad, pues tiene una esencia dada, no una esencia que es libre de crear por sí mismo. De modo contrario, el “ser para sí”, es decir el modo de existencia humano, implica una conciencia corporeizada, activa y libre. La principal característica del “para sí” dentro de la filosofía sartreana es que no tiene una esencia fija y que es libre de determinar su propia esencia. Así, el “para sí” tiene la capacidad de trascender lo dado, puede negar lo que existe y cambiarlo desde su libertad y capacidad de imaginar y actuar.

En su tesis doctoral, Pallavi Sharma explora específicamente este concepto de alienación en los escritos tempranos de Sartre, específicamente en *El Ser y la Nada*, y explica esta diferencia entre el en-sí y el para-sí diciendo:

[El ser en-sí] no tiene la capacidad de reflexionar sobre sí mismo tal como sí la tiene la auto conciencia. El ser en-sí es opaco, completo e inmóvil. Es simplemente lo que ya es. Contrariamente el ser para-sí, es decir la conciencia, se define por lo que no es. El en-sí no tiene nada que revelar desde dentro pues nada es secreto, todo está a la vista. (Sharma, 2015, p. 32)

Teniendo esto en cuenta, Sartre postula que el problema de la alienación surge cuando nos damos cuenta de la existencia dual del ser humano: el ser tanto cuerpo como conciencia, el ser objeto además de sujeto. De este modo, la alienación surge cuando la mirada del Otro te percibe desde tu corporalidad, es decir, desde tu condición objetual. Así surge una tercera condición el “ser para el otro”, en la que nuestra existencia se da desde la percepción de una segunda conciencia; una segunda mirada que, al ser ella también libre, nos determina desde fuera, nos fija.

De este modo, con el “ser para el otro” se desplaza el “ser para sí”, el sujeto pasa a ser un objeto para la mirada del Otro. Se da cuenta que el otro sólo pueda percibirlo desde su corporalidad y esa mirada externa lo aliena. Sartre afirma de ese modo que la mirada del Otro saca al sujeto de sí mismo, le roba momentáneamente su trascendencia, pues lo fija en su

condición objetual. A grandes rasgos, al desplazar el “para- sí”, la mirada del Otro transforma mi condición libre, autodeterminada, trascendental y subjetiva, y la reduce al estatuto de objeto, de cuerpo, de mera exterioridad que puede ser percibida. La mirada del Otro me confiere un estatuto que yo no escogí para mí mismo y en ese acto irrumpe momentáneamente con mi libertad.

Vemos, entonces, cómo el cuerpo está en el centro de la teoría de alienación de Sartre, pues el cuerpo nos ancla en una objetividad y el saberse percibido como objeto desde la mirada de Otro, me aliena ontológicamente. La alienación, dentro de la teoría sartreana surge desde la consciencia de que soy aprehendido por el Otro solamente desde lo que hace mi cuerpo, es decir, desde mi dimensión objetual. Dado que siempre habrá quien me perciba en mi exterioridad, siempre estaré ontológicamente alienado.

Nos dice Sartre:

En una cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convenir dos miradas, la mía y la del prójimo. Y, precisamente, la conducta no presentará la misma estructura en un caso y en el otro. Pero, como veremos más tarde, y como cada cual lo siente, no hay entre esos dos aspectos de mi ser una diferencia de apariencia a ser, como si Yo fuera para mí mismo la verdad de mí mismo y como si el prójimo no poseyera de mí sino una imagen deformada. (Sartre, J.P., 1954, p. 49)

Aun así, es importante notar que Sartre acepta que uno puede ser simultáneamente “para sí” y “para el otro”, es decir, si bien el “para el otro”, puede desplazar al “para-sí”, éste no desaparece y puede luchar, es decir, puede volver a desplazar al “para el otro”, negar la mirada que nos fija. En palabras del propio Sartre: “La igual dignidad de ser de mi ser para el prójimo y de mi ser para mí mismo permite una síntesis perpetuamente en disgregación y un juego de evasión perpetua del para-sí al para-otro y del para-otro al para sí” (Sartre, J.P., 1954, p. 49).

Es decir, cuando el sujeto se sabe consciencia puede regresar la mirada al Otro a modo de defensa. Posteriormente, Sartre articula nuevamente esta misma idea diciendo que “la objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confiriendo al otro un ser para mí” (Sartre, J.P., 1954, p.170). Objetivar al otro es, según Sartre, la única defensa contra mi propia alienación. Al darme cuenta de que yo también percibo al otro desde su exterioridad, que él también es

objeto, el “ser para el otro” se desplaza y recobramos la libertad que ontológicamente poseemos.

De este modo, nos damos cuenta de que la alienación sartreana si bien es ontológica no es permanente, se da como un movimiento pendular de lucha entre el “para-otro” y el “para-sí”, como una lucha entre nuestra doble constitución contradictoria de ser objeto y sujeto a la vez. Sartre menciona que: “Mi ser para-otro es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad. Y, como esta caída es alienación, no puedo hacerme ser para mí mismo como objeto, pues en ningún caso puedo alienarme a mí mismo” (Sartre, J.P., 1954, p. 174). Esta cita nos deja entrever una primera crítica que realiza Fanon a la noción de alienación sartreana, pues para Fanon un componente central de la alienación es que el sujeto de hecho sí está alienado de sí mismo y de sus experiencias. Podemos ver que para Sartre la alienación surge cuando sabemos que el otro nos percibe como objetos, cuando nos damos cuenta de nuestra condición objetual-corporal y de la mirada del otro sobre ella. Sin embargo, el reconocimiento de uno mismo como conciencia, el saber que nosotros también podemos mirar, nos rescata de nuestra condición objetual y nos regresa a la subjetividad propia del “para-sí”.

3.2 Alienación existencial en Fanon

Fanon acepta las generalidades de este planteamiento, sin embargo, afirma que esta lucha entre el “para sí” y “para otro” no se da en todos los casos. El sujeto racializado no puede escapar de su condición objetual porque ha interiorizado la mirada del Otro. Mediante el proceso de epidermización el sujeto racializado, al no ser reconocido en sentido hegeliano, no puede “devolver la mirada” al otro, no puede defenderse. Cuando el Otro no me reconoce, lo que me niega es el poder de la mirada, la libertad de verlo, de fijarlo. Así, para el sujeto racializado, la mirada del otro lo ve y él no puede ver al otro por lo que pasa a verse a sí mismo desde el Otro: pasa a ser percibido como objeto y, aún más importante, pasa a percibirse a sí mismo desde la mirada fija del Otro. Así, se enajena de sí mismo y de sus experiencias.

Podemos ver que Fanon retoma esto diciendo:

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. (Fanon, F., 2009, p. 111)

Puede decirse que el sujeto racializado “carga” y “es fijado” por la mirada ajena que está cargada con la situación sociopolítica del colonialismo. La mirada del otro no está ontológicamente determinada, sino que siempre está cargada de significantes históricos (en este caso racistas). En Fanon, a diferencia del existencialismo sartreano, la mirada es siempre una cuestión política y algo que se debe y puede cambiar. La mirada del Otro no es solamente una situación ética y ontológica, sino que primordialmente es política e histórica.

De este modo, aunque Fanon acepta el postulado general de Sartre sobre cómo la alienación se presenta como un obstáculo para la consciencia individual de un sujeto en particular y para su manera de auto percibirse, no acepta que esta condición sea ontológica, sino que reconoce que hay instituciones y fuerzas sociopolíticas que frustran a ciertos grupos (como por ejemplo a los sujetos racializados) de realizarse a sí mismos o percibirse a sí mismos de ciertas maneras. Para Fanon, la propuesta sartreana sobre una alienación ontológica es demasiado reducida para dar cuenta de la alienación específica que sufren ciertos grupos y ciertas corporalidades. Así, la propuesta política fanoniana busca luchar contra estas condiciones sociales que, como podemos ir vislumbrando, acotan la posibilidad de las conciencias de ciertos grupos de autorrealizarse y auto percibirse plenamente y de ciertas maneras.

Tal como nota Gordon (2005), la alienación dentro de la teoría fanoniana se vuelve algo que experimentan los sujetos racializados en su cotidianeidad pero que, no es una falta ontológica, sino que es causada por situaciones sociohistóricas como el colonialismo, que niega la libertad a ciertos sujetos. Si bien la mirada del Otro existe, Fanon no acepta que:

- a) esta mirada sea una condición ontológica, en tanto que la mirada está ya siempre cargada de significantes determinados histórica, material y socialmente, ni que,

- b) el verdadero problema de la alienación sea simplemente el ser fijado por la mirada externa. Para Fanon, el componente realmente problemático es el no poder escapar de esta mirada, de no poder “regresarla”, el ser visto sin ver.

Vemos, entonces, cómo la alienación sólo nace cuando se ancla en el cuerpo del sujeto que pasa a percibirse también como el otro lo percibe. Así, Fanon se decanta por una perspectiva histórica que explica la alienación, y no por una ontología.

Más allá de esto, el entender la alienación como un proceso que, si bien afecta a los individuos en su realidad subjetiva e individual, surge de condiciones materiales reales y compartidas, Fanon defiende que distintos sistemas sociopolíticos como, por ejemplo, la empresa colonial, aseguran condiciones generalizadas en la que el futuro social y económico de ciertas subjetividades será tan endeble como sea posible. Esta desventaja económica, a su vez, tiene consecuencias psíquicas en lo individual, traducéndose en conciencias que no pueden realizarse con completa libertad. Con esto, una vez más, Fanon apunta al cómo los procesos sociales desembocan siempre en procesos psíquicos individuales, es decir, en la dialéctica psique-mundo, que fue expuesta a fondo en el capítulo anterior.

De este modo, podemos ver cómo mediante la reafirmación de esta dialéctica psique-mundo, Fanon entiende la alienación como un proceso que es al mismo tiempo individual y subjetivo (en tanto que la consciencia del individuo no se desarrolla ni se auto percibe con completa libertad, sino sólo desde su condición objetual) y, a la vez, socio-histórico y externo (en tanto que hay condiciones sistémicas, institucionales, históricas y sociopolíticas que aseguran la opresión de ciertos grupos y ciertas corporalidades).

Así, se distancia de la ontología sartreana diciendo que son los sistemas sociales, tales como el colonialismo, los que producen estructuras que les niegan a ciertos grupos el poder pensarse a sí mismos como ser para sí. Esto, pues, en las estructuras coloniales la totalidad de ciertas subjetividades es reducida a ciertos componentes de su corporalidad, el sujeto es sólo percibido por el otro como cuerpo, como cuerpo sin conciencia: se niega por completo el para sí y sólo se reconoce el en-sí que funge como para-otro. Es decir, hay condiciones sociales e ideológicas que hacen que el Otro perciba a ciertos sujetos solamente como cuerpos y que, subsecuentemente, estos sujetos interioricen esta mirada. Dentro del sistema social y las condiciones históricas del colonialismo un sujeto racializado, dice Fanon, es reducido a

solamente su color. La totalidad de su ser es confinada a un ser en sí y no un ser para sí, se le niega la humanidad.

De este modo, Fanon argumenta que la enajenación que experimentan los grupos oprimidos difiere significativamente de la enajenación o alienación que experimentan grupos explotados o cualquier otro grupo. Para Fanon, “la despersonalización sistemática de las personas racializadas debido a su color de piel inmanente al contexto colonial es única en comparación a otras formas de enajenación. Esto debido a que el colonialismo no solamente explota, sino que también deshumaniza a aquellos a quienes se dirige” (Ndlovu, S., 2017, p. 77). Con esto, Fanon concluye que la conciencia alienada del sujeto racializado y oprimido difiere radicalmente de cualquier otra conciencia alienada, pues para él “El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario” (Fanon, 2009, p. 130). La alienación del sujeto racializado se intensifica, pues no es solamente “fijado” por la mirada ajena, es también cosificado, despojado de toda humanidad y reducido a un objeto. El Otro no es para él solamente una mirada ajena, sino también la mirada de un amo (en sentido hegeliano) que no lo reconoce.

Sartre mismo, en el prefacio que escribió para *Los condenados de la tierra*, da cuenta de este proceso de deshumanización y de la relación de éste a ciertos componentes históricos y sociales que surgen del colonialismo. Dice:

La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivarla para ellos. Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona. (Sartre, J. P., 1965, p. 11)

Así, si bien para Sartre hay momentos en los que el ser humano, de manera ontológica, se percibe desde la mirada fija del otro como ser en sí mismo, esta condición es momentánea y no acota significativamente su libertad en sentido existencial. Fanon, en cambio, plantea que este postulado es demasiado estrecho para entender la realidad generalizada de la opresión sistemática en la que ciertos sistemas sociales hacen que esta alienación se vuelva norma para

ciertos grupos a los que se les es siempre percibidos como objetos y que, tal como mostré en el capítulo anterior, esta mirada del otro acaba por interiorizarse a tal grado que ellos mismos se perciben continuamente desde la mirada del otro.

Esta existencia entre la subjetividad y la objetividad, el percibirse a uno mismo como objeto a ser conocido y no como sujeto cognoscente, la autopercepción continua desde los ojos del otro y no desde los propios, y la autocosificación, son para Fanon componentes centrales de la alienación. Existe, nos dice Fanon, un componente subjetivo, perceptivo, existencial y psíquico en la alienación.

3.3 Alienación como noción política

Entender que dentro de la tradición existencialista la alienación surge de condiciones ontológicas del ser humano y no de condiciones sociohistóricas es de radical importancia, pues desemboca en el inevitable corolario de que, al ser ontológica es insuperable, por lo que no puede crearse una propuesta política que gire en torno a la alienación. Fanon, en cambio, al desontologizar radicalmente la realidad, postula la alienación como algo que surge necesariamente de ciertas condiciones históricas y sociales y es, por lo tanto, algo que podemos cambiar.

Esta rearticulación de la noción de alienación permite a Fanon alejarse de una propuesta ontológica e inescapable sobre la misma. Si bien para Sartre la única escapatoria definitiva a la alienación requeriría una desaparición definitiva del Otro, para Fanon esto no es cierto. Para Fanon, la alienación no surge solamente de la mirada, sino de las condiciones sociales que permitan a ciertos sujetos ver sin ser vistos y a otros ser vistos sin ver. La alienación surge cuando un sujeto está permanentemente anclado en el “para-otro” y no puede recuperar nunca su “para-sí”, es decir, cuando está sobredeterminado por el exterior. Debido a esto, Fanon postula que sí que hay una escapatoria de la alienación y que consiste en un cambio en las condiciones sociales que cargan la mirada del Otro de ciertos significantes que deshumanizan a ciertos sujetos a tal grado que se les niega el reconocimiento y, por lo tanto, la capacidad de mirar y “devolver la mirada”.

De este modo, la desalienación se vuelve una encuesta política y, al anclarla en una fenomenología de la experiencia vivida del individuo, Fanon deshace cualquier indicio de una ontología. Así, si Sartre⁵ postulaba la desalienación como una encuesta siempre parcial que privilegia el plano individual y la ontológica libertad del individuo para trascenderse, Fanon da cuenta de que la verdadera alienación debe combatirse siempre en un plano colectivo y político de cambio radical a las condiciones e instituciones políticas y sociales.

3.4 La alienación existencial como noción interna pero también externa

Tal como hemos adelantado hasta ahora, para Fanon cualquier condición individual y subjetiva deberá estar siempre acompañada y en íntima relación con un fundamento sociohistórico y externo. Así, al explorar a este sujeto “fijo” y los distintos impactos psicológicos que causa la opresión sistemática, Fanon entiende el colonialismo desde un doble eje: por un lado, como un mecanismo que se apropia de los espacios, las tierras y los territorios y, por otro, como un mecanismo que se apropia de los medios identitarios, la cultura y la psique de los sujetos que habitan estos espacios y territorios, en ese proceso, los enajena material y existencialmente. Es decir, para Fanon, el despojo espacial y material que se encuentra al centro de la encuesta colonial es, a su vez, una conquista de la cultura, la mente y la psique de los sujetos coloniales. Fanon entiende que la lógica del colonialismo no implica solamente un despojo material y económico, sino que también implica un doble proceso en el que se afirma la inferioridad de los sujetos racializados y la interiorización o epidermización de esa inferioridad que, a su vez, se traduce en una alienación del sujeto respecto a sí mismo y sus experiencias.

De este modo, la alienación para Fanon atiende no sólo la condición material y económica, sino también la dimensión racial, corporal y psíquica que se da como correlato de estos procesos materiales. Jack McCulloch (1983), por ejemplo, enfatiza esta lectura psicológica del concepto de alienación en Fanon y reconoce la alienación como un punto de

⁵ Es importante notar que cuando me refiero a Sartre me estoy enfocando en la propuesta que postula *en El ser y la nada*, pues es la que retoma Fanon a la hora de hacer su crítica. Es cierto que Sartre se decanta por una noción de alienación que da cuenta de los procesos colectivos y las instituciones políticas en *Crítica a la razón dialéctica*, pero este libro fue escrito después de la publicación de la crítica fanoniana (y probablemente fue influido por dicha crítica) por lo que me centraré en sus primeros escritos para los propósitos de esta investigación.

inflexión donde Fanon junta la psicología y la política. De este modo, el desarraigo cultural, intelectual y emocional del sujeto racializado y colonial es la contraparte de la explotación económica.

Así, la afirmación de una dimensión psíquica y existencial de la enajenación por ningún motivo implica dejar de lado la materialidad. En su perspectiva histórica radical, Fanon deja un espacio para las consecuencias interiores que tienen las determinaciones externas: una vez más lo interior y lo exterior están en constante relación, nunca puede entenderse el uno sin el otro. La alienación material y la alienación existencial, tal como el sujeto y el mundo, siempre van de la mano. De este modo, la alienación permea la totalidad de la realidad del sujeto racializado. Por un lado, existe la enajenación material, inscrita en el tiempo y en el territorio mediante el proceso colonial y, por otro, la enajenación existencial, inscrita en el cuerpo y la psique mediante la epidermización de estas condiciones sociales. El encuentro con el mundo deriva en un complejo “psico-existencial” (Fanon, F., 2009, p. 45) del sujeto que opera como el centro de la enajenación existencial.

Hasta ahora he expuesto lo que implica para Fanon la alienación existencial y las maneras en las que retoma a Sartre, pero, a la vez, se distancia de él, pues afirma otro componente histórico-material de la alienación. No obstante, en Fanon también podemos vislumbrar la sugerencia de otro tipo de enajenación que opera tanto sobre lo individual como sobre lo colectivo: la enajenación cultural. La enajenación cultural surge, una vez más, desde que la empresa colonial impone algo externo sobre la territorialidad ajena. Es decir, el colonialismo no sólo despojó a los nativos de sus tierras y los redujo a meros cuerpos desde la mirada ajena, sino que también negó la cultura de esas tierras. En el proceso colonial la cultura nativa, pasó a ser denominada como “menor”, como “salvaje”. Fanon apunta a ese proceso y afirma que parte del proceso de epidermización implica no sólo la interiorización de la inferioridad de uno mismo, sino también la interiorización de la inferioridad de la propia cultura. El sujeto racializado, nos dice Fanon, busca adoptar la cultura del colonialista, pues se la presentan como superior. Así, el sujeto racializado se ve desarraigado y despojado de su propia cultura y buscará adoptar una cultura que nunca lo reconocerá, que lo niega como ser humano, que lo fija.

Esta enajenación cultural implica la imposición de un deseo ajeno: el deseo está también enajenado. El sujeto racializado necesita desear como el Otro para que este otro le garantice algo de humanidad. Debe comportarse como el otro, dentro de los valores y costumbres de una cultura que le es ajena para obtener un reconocimiento que ya se le ha negado a priori.

Esta transición ética y cultural que surge por la ocupación de un territorio, pero que desemboca en una alienación identitaria en sentido cultural generalizada es explorada por Fanon cuando dice:

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetra violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio. (Fanon, F., 1965, p 23)

En esta misma cita podemos ver como este “estar fijo” se ve más explícitamente en el espacio, donde se dan de manera muy clara condiciones de segregación, confinamiento y prohibición. Con esto, Fanon nos va adelantando una propuesta que posteriormente tratará más a profundidad: la idea de que esta construcción cultural implica necesariamente una espacialidad enajenante. Es decir, la ocupación espacial en el colonialismo no sólo implica un despojo de tierras, sino una compartimentación del espacio público, la creación de fronteras internas y externas que desembocan en la restricción de movilidad para ciertos grupos. Para Fanon, la política colonial es fundamentalmente un proceso de despojo de espacios: gente despojada de sus tierras, espacios delimitados, segregación racial en el acceso a ciertos espacios y lugares.

Con esto podemos ver aún más claramente cómo el concepto de alienación en Fanon es muy amplio y cómo, tal como pretendo defender, se sitúa en el centro de la experiencia vivida bajo el colonialismo capitalista. Al construir una fenomenología del sujeto colonial, Fanon busca postular una teoría fenomenológica de la alienación, una filosofía que entienda

la alienación como algo que articula la experiencia de vida cotidiana de ciertos grupos de personas.

Siguiendo esta idea, Emmanuel Hansen observa que Fanon utiliza el término “alienación” para referirse a una amplia variedad de fenómenos (incluyendo tanto fenómenos materiales como psíquicos) que se relacionan con el complejo de inferioridad interiorizado que da paso a formas culturales y psíquicas de alienación. Así, nos dice: “Esta alienación es expresada en términos de un sentimiento de inferioridad y odio a uno mismo. También se expresa a través de imitación y búsqueda de un referente externo, es decir, una referencia del mundo blanco que valide sus acciones o comportamientos” (Hansen, E., 1977, p.27) Así, Hansen, a mi parecer acertadamente, nota que al hablar de alienación Fanon se refiere a una separación (o intento de separación) del individuo de sí mismo y de la expresión de su auténtico yo y, por ende, de su libertad. En un mundo escrito por la blanquitud, el sujeto racializado lee la separación de su propia identidad como una negación de su identidad individual para poder entonces adoptar una identidad que se apegue a la cultura dominante. Así, para Fanon, la alienación también implica una negación de la propia identidad y de los valores que la conforman. Siguiendo a Hansen, podemos ver como la alienación para Fanon surge de la experiencia vivida del propio cuerpo en espacios ajenos que producen cosificación y, mediante la epidermización de esta inferioridad, producen también auto cosificación.

Más allá de esto, vemos también que esta interiorización de la mirada ajena y este querer ser para el otro implican una ruptura esencial con la dialéctica hegeliana, pues la dialéctica del reconocimiento nunca puede ser completada. Nos dice Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*: “En Hegel, el esclavo da la espalda al amo y se vuelve hacia el objeto. Aquí el esclavo se vuelve hacia el amo y abandona el objeto” (Fanon, F., 2009, p. 175). Así, la ruptura de la dialéctica se da en tanto que el objeto desde el que se constituye el sujeto racializado es siempre la mirada del Otro blanco y no la mirada propia hacia el mundo.

Me gustaría cerrar esta idea remarcando que es interesante cómo es precisamente la noción de porosidad entre lo interno y lo externo lo que permite a Fanon ampliar la noción de alienación para que abarque tanto la alienación existencial como la alienación material de los sujetos y la relación que tiene esto con la propuesta sociogénica y su radical carácter histórico. Dado que la enajenación se sitúa en la cultura mediante la conquista del espacio o

territorio, y dado que la cultura se plantea como un puente que articula tanto al sujeto (individual y colectivo), como a los espacios los límites entre lo exterior y lo interior, se desdibujan y permiten que Fanon postule una teoría fenomenológica de la enajenación con todos los matices que cobra cuando se trata de personas sujetas a la opresión.

3.5 Discusión de Fanon con el marxismo respecto a la noción de alienación

Hasta ahora he expuesto a detalle la manera en la que Frantz Fanon se distancia de Sartre y la tradición existencialista al darle una dimensión histórica y material al concepto de alienación. Cabe ahora preguntarnos cómo es que esta dimensión histórico-material de su teoría de la enajenación lo acerca a la tradición marxiana y, subsecuentemente, de qué maneras se aparta de ella.

Anteriormente, ya había adelantado que Fanon se aleja de Sartre al decir que la alienación existencial surge de una alienación material, es decir, la opresión sistemática y despojo de tierras y cultura hace que el sujeto colonizado y racializado deje de reconocerse en sus propias experiencias. Esto podría llevarnos a concluir que Fanon privilegia la condición material por encima de la condición psíquica e interior, es decir, que cree que es la realidad material la que determina la experiencia psíquica del sujeto. Sin embargo, esto no es del todo correcto. Para Fanon, la relación entre psique y mundo material es siempre recíproca, dialéctica. Así, para el pensador antillano no sólo es cierto que la realidad material determine la experiencia psíquica del sujeto, sino que también es cierto que la realidad psíquica de ciertos sujetos (en este caso el sujeto colonizador), sus creencias y sus valores, desemboca en diferencias culturales que se transforman en realidades materiales e históricas.

El mismo Fanon, en la introducción a *Piel negra, máscaras blancas* menciona:

El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. Si hay complejo de inferioridad, éste se produce tras un doble proceso: - económico, en primer lugar; - por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después. (Fanon, F., 2009, p. 44)

Así, las estructuras psíquicas de un individuo consisten en interiorizaciones de distintas estructuras sociales y condiciones materiales que se le presentan. De este modo, Fanon se acerca a Marx diciendo que la desalienación requiere necesariamente de un reconocimiento y una lucha alrededor de la realidad social, histórica y económica que rodea a los individuos. Dice Fanon que “No habrá auténtica desalienación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más materialista, hayan recuperado su lugar” (Fanon, F., 2009, p. 45).

De este modo, Fanon concluye que la diferencia cultural y racial que privilegia siempre al sujeto blanco se materializa en privilegio económico. Es en este sentido que el sujeto negro se aliena también en sentido económico y social. Fanon nos dice: “La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial” (Fanon, F., 1965, p. 23). Para Fanon, no basta con un análisis material que explique la realidad material, pues el sistema colonial rompe con la dialéctica psique-mundo del colonizado, lo sobre determina desde fuera. Así, en el sistema colonial, sólo la consciencia del colonizador blanco puede crear mundo, pues esa posibilidad le ha sido arrancada al sujeto racializado.

En el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx (1955) nos dice: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (p.343). Esta cita nos muestra que la propuesta marxiana respecto a la alienación plantea que hay ciertas condiciones materiales dadas que delimitan los límites de la conciencia.

Así, como he ido mostrando, Fanon, al igual que Marx, defiende la existencia material de la alienación y acepta que ésta precede, de cierto modo, a la alienación existencial y psicológica. Sin embargo, su ruptura con el análisis marxiano consiste en plantear al cuerpo como el lugar coyuntural en el que sucede el desplazamiento de la alienación material a la alienación de la conciencia. La primacía absoluta que le da Fanon al análisis del cuerpo permite insistir, de manera mucho más radical que Marx, en la idea de que el ámbito material nunca se encuentra separado del psíquico. Plantea la idea de que el interior de la consciencia del sujeto se encuentra en un continuo con la realidad material, pues el cuerpo sirve como

mediador entre ambas. Insiste que interior y exterior siempre se encuentran interconectados, que sus límites son difusos, porosos y permeables.

Así, mediante la idea de la epidermización de la inferioridad, logra dar cuenta de que la inferioridad y explotación material se *inscribe en el cuerpo*. Al igual que la piel es el límite entre el sujeto y el mundo, para Fanon, piel y cuerpo son el lugar en el que se encuentran la alienación existencial y la alienación material, que nunca pueden ser pensadas (al menos dentro del sistema colonial) como separadas la una de la otra. El cuerpo se vuelve, para Fanon, el mediador de la dialéctica cuerpo-psique, y el lugar donde, subsecuentemente, se da su ruptura.

Fanon sigue la misma línea argumentativa que Marx y, sin embargo, la dota de nuevas posibilidades al pensar la dominación no sólo como algo que opera sobre los procesos materiales de producción, sino también sobre los cuerpos y la autopercepción. Así, la conciencia alienada pasa a ser un concepto central que opera no sólo al defender intereses ajenos en la exterioridad de la producción, sino también en la cotidianeidad de la experiencia. Fanon no pelea con la cronología metodológica de Marx al proponer que las condiciones materiales delimitan la conciencia, pero va un paso más allá y afirma que la enajenación fenomenológica y experiencial hace que el sujeto no se reconozca a sí mismo como sujeto cognoscente en sus propias experiencias, su experiencia misma del mundo no le es propia sino ajena. Interioriza de manera más profunda la enajenación.

Retomando la cita ya presentada en la que Fanon menciona que el “complejo de inferioridad, se produce tras un doble proceso: económico, en primer lugar; por interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esta inferioridad, después” (Fanon, F., 2009, p. 44), podemos ver que para Fanon, aunque el origen primario de la alienación sigue siendo, tal como postula Marx, un proceso material, tiene otras dimensiones que acaban cobrando la misma importancia y al ser inseparables las unas de las otras. Así, el problema económico de la enajenación siempre va de la mano del perjuicio racial y no puede ser pensado ni resuelto al borde de esta otra dimensión psíquica y valorativa.

De este modo, Fanon no busca reemplazar el análisis material marxista por un psicologismo, sino enfatizar las ramificaciones y repercusiones que ciertas condiciones materiales tienen sobre la experiencia vivida y la construcción de subjetividad e identidad

personal (Bulhan p. 186). Para Fanon, la alienación además de ser un proceso delimitado por condiciones materiales externas se expresa también en la experiencia interna del individuo desde la que vive el mundo. Mediante el proceso de epidermización, las condiciones históricas y materiales se interiorizan, se insertan en el cuerpo y las psiques de los sujetos, y se vuelven experiencia vivida constante.

Con esto podemos ver un primer giro que realiza Fanon respecto a la noción marxista de alienación. Si bien tanto en Marx como en Fanon el concepto de alienación implica un sentimiento de ruptura y extrañeza con los objetos que lo rodean, con su propio trabajo –que ya no le pertenece– y con aquellos que lo rodean, Fanon va un paso más allá y plantea que, mediante el proceso de interiorización y epidermización de estas condiciones materiales e históricas, este extrañamiento no se da solamente respecto a los objetos externos al sujeto, sino dentro de la psique del sujeto mismo. De la misma manera que Marx, propone que en la enajenación capitalista el obrero se observa a sí mismo incapaz, ajeno, al proceso productivo y al producto de su trabajo. Para Fanon, en la enajenación experiencial acontece algo similar con la experiencia propia: el sujeto observa su propio acontecer como en tercera persona, su experiencia se desdobra desde el ojo ajeno y éste solo observa desde ahí. Se da un extrañamiento y escisión no sólo del individuo hacia el mundo, sino que también del individuo hacia sí mismo y su manera de entenderse a sí mismo dentro de un espacio o entramado social.

Para Fanon, el sujeto alienado, con la dimensión interior, experiencial y racial que le da a la alienación, no se siente solamente extraño al mundo, los objetos y las personas que lo rodean, sino que también se siente extraño a sí mismo y a sus experiencias vividas. Habiendo interiorizado las condiciones sociohistóricas y económicas de opresión, ha empezado a vivir sus propias experiencias en tercera persona, desde la mirada del Otro externo. Sus experiencias ya no son suyas; le son extrañas. La noción fanoniana de alienación, no sólo como proceso material sino también como experiencia, le permite dar cuenta de cómo el sujeto racializado se aliena de su propia identidad y su propio cuerpo, y los empieza a vivir desde fuera. Con esto, Fanon da un peso mayor a las dimensiones psíquico-culturales de la alienación y reduce el papel de la dimensión económica de la alienación. Este giro le permite

teorizar cómo la alienación vuelve al sujeto extraño no sólo para otros, sino que también para su propia “humanidad”, su propio cuerpo y su propia identidad.

Esto, según Fanon, no puede ser reducido a un materialismo que supone una división entre lo interno y lo externo, ya que es imposible entenderse al margen de condiciones enajenantes que pueden nacer de condiciones materiales, pero que no se reducen a ellas, como lo son la raza y los significados morales y culturales adscritos a ella. Lo que implica un primer corolario respecto a la política revolucionaria fanoniana. Al crear esta porosidad entre lo interno y lo externo y al concebir la alienación no solamente como un proceso material, sino también como una experiencia llena la dimensión psíquica de un componente político, la dimensión psíquica interna también debe reconquistarse. ¿Qué quiero decir con esto? Al estar los sujetos racializados, alienados, no sólo de los objetos y las personas que los rodean, sino también de sí mismos, la reconquista de esos espacios internos, psíquicos, experienciales y corporales se vuelve también un objetivo político. Es necesaria no sólo la reconquista material, sino también la corporal y psíquica para una verdadera desalienación. La propuesta política fanoniana de la decolonización es siempre una propuesta que va acompañada de la necesidad de que los sujetos se recuperen y reconozcan a sí mismos.

Como ya he señalado y tal como menciona Hussein Abdilahi Bulhan en su libro *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Fanon se concentra en resaltar constantemente que un orden o estructura social opresiva, tal como lo es el orden colonial, produce sujetos que se auto cosifican e internalizan identidades negativas sobre sí mismos. En este proceso hay un doble daño, pues, por un lado, el sujeto es robado de sus tierras y de su trabajo, y, por otro, se da una especie de mutilación psíquica (p. 196). Podemos entender que el sujeto colonial sufre una forma más profunda de alienación que el proletariado marxista en tanto que, en su caso, la alienación se desarrolla en un doble sentido: por un lado, es deshumanizado y cosificado y, sobre la base de la diferencia racial, es explotado y enajenado de los productos de su trabajo, tal como postula el marxismo. De este modo, la experiencia vivida de ciertas corporalidades bajo el colonialismo capitalista desemboca en otra forma de alienación que el marxismo pasa por alto: una alienación que cosifica además de explotar.

Con esto, Fanon resalta la íntima relación que existe entre la psique y el orden social establecido, dándole a la consciencia psíquica del sujeto una dimensión intrínsecamente política. No basta con combatir la alienación en sentido material, también debe combatirse la alienación existencial y cultural experimentada por el sujeto.

Así, podemos ver que para Fanon, en el contexto colonial, la conquista de la mente va siempre de la mano de la conquista del espacio, y la alienación debe ser pensada siempre desde esta condición recíproca: por un lado, cuerpos alienados y desarraigados de espacios que les son propios, y, por otro, psiques dislocadas a las que se les ha impuesto una cosmovisión ajena. La alienación para Frantz Fanon está anclada en su propuesta historicista acerca de los procesos interconectados entre psiques, cuerpos y espacios

3.6 La alienación desde un análisis espacial

Una segunda manera en la que la noción de alienación en Fanon se distancia de la noción marxiana es que la noción fanoniana da un papel fundamental no sólo a la experiencia vivida, sino también a la espacialidad. El espacio, y no sólo el tiempo, es una categoría central para entender la alienación.

Esta espacialización de la alienación supone uno de los momentos clave en los que Fanon hace una revisión crítica de la propuesta revolucionaria del marxismo, así como de la noción marxista de alienación. Tal como observa Sekyi-Otu, parece que es la noción de espacio mediante la cual los textos de Fanon “se apartan de una lealtad literal a la tradición marxista para la cual, de hecho, el *tiempo*, más que el espacio, es la categoría existencial que funciona como el principal índice de dominación, alienación. e injusticia” (Sekyi-Otu, A., 1996, p. 73).

¿A qué me refiero con esto? Tal como nota Sekyi-Otu en su revisión comparativa entre Frantz Fanon y Marx, en el centro de la teoría marxiana está siempre, y con brutal prominencia, el concepto de trabajo. Sekyi-Otu nota, correctamente a mi parecer, que para Marx el concepto de trabajo implica una experiencia preminentemente temporal. Como he ido diciendo hasta ahora, en la teoría marxiana la alienación es el resultado de la separación del trabajador de los productos de su trabajo. Sin embargo, Marx utiliza el “tiempo de trabajo

socialmente necesario” como medida unificadora para entender el trabajo y los productos que mediante él se producen. Así, la liberación para Marx es una reconquista del tiempo, tiempo liberado, trabajadores reapropiándose del tiempo y los productos realizados en él.

La teoría fanoniana de la alienación no implica estrictamente un distanciamiento de la teoría marxiana sino, en todo caso, una ampliación del concepto de alienación encapsulando el espacio además del tiempo. Al enfocar su propuesta no sólo en la dinámica de opresión capitalista, sino también en la dinámica opresiva de la empresa colonial, se da cuenta de que, en ciertos contextos, no se da solamente un despojo de tiempo, sino que también un despojo sistemático de espacios. Stephanie Clare enfatiza esta característica de la propuesta diciendo que Fanon “agrega un elemento clave a su discurso filosófico: la tierra. La Resistencia emerge no simplemente en el hombre mismo, sino más bien en la conexión que este tiene con la tierra. La colonización ocupa tanto el territorio como a la población...” (Clare, S., 2013, p. 62). Vemos como, para Fanon, la colonización es primordialmente una usurpación y delimitación de tierras, es decir, de espacios.

Dentro de los procesos de colonización, la restricción espacial se vuelve una función ineludible de la presencia del Otro blanco, creando determinaciones sociohistóricas sobre los individuos. Así, esta escisión de un espacio que le deja de pertenecer al sujeto crea una conciencia alienada no sólo temporal, sino espacial y territorialmente.

Con este entendimiento espacial de la alienación, Fanon nos abre la puerta para pensar formas de dominación que exceden las categorías creadas por el marxismo clásico. Nos da nuevas herramientas para pensar en opresiones que surgen no sólo desde el trabajo impago, sino que también del despojo de espacios. Introduce así la idea de que el sentir que no perteneces a ciertos espacios del mundo, o la imposibilidad de acceder a ellos, es central para entender ciertas experiencias y políticas de liberación.

Nigel Gibson apunta también a esta espacialización de la política revolucionaria en Fanon diciendo: “el movimiento de lo colonial a lo decolonial o postcolonial es un movimiento de la dominación o liberación del espacio” (Gibson, N., 1999, p. 411). El propio Fanon, en *Los condenados de la tierra*, afirma que: “Lo que exigen no es el *status* del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar” (Fanon, F., 1965, pp. 35-36).

Así, aún en su radical perspectiva histórica, Fanon no deja de lado la dimensión espacial como un eje que articula tanto la opresión enajenadora como la política revolucionaria. El racismo, la colonización e incluso la materialidad económica debe ser entendida en términos espaciales y no sólo temporales. Tal como menciona Stefan Kipfer:

Fanon no sólo sugiere que el colonialismo y el racismo deben ser entendidos en términos espaciales (al igual que históricos), sino que también indica que la transformación del hegemónico y escindido espacio colonial debe ser entendida como un proceso histórico-geográfico cuya estrategia es apropiarse y transformar el espacio al igual que el tiempo. El territorio, la geografía, los espacios públicos son, efectivamente, importantes para Fanon, pero existen siempre en una relación integral con el tiempo y el cambio histórico. (Kipfer, S., 2007, p. 708)

Los procesos que enajenan al sujeto no son los históricos, son también geográfico-espaciales, de la misma manera que no son sólo materiales, sino que también psíquicos.

Esta espacialización es posteriormente ligada dentro de la teoría fanoniana a la idea de epidermización: una vez más lo externo (que ya no sólo es temporal, sino también espacial) está unido a lo interno. En su análisis, Kipfer (2007) nos dice que entrar al espacio público se vuelve una experiencia complicada para los sujetos racializados. Pues, esta reducción a los seres humanos a su apariencia física y el atar el peso histórico del racismo a la imagen del cuerpo se logra a través de ubicar los cuerpos racializados en ciertos espacios (p. 709). Es decir, la clasificación que vuelve imposible escapar del propio cuerpo, también imposibilita, tal como ya he adelantado varias veces, la relación recíproca entre espacio y cuerpo (Gibson, N., 2003, p.133). Es justamente por esta razón que Fanon enfatiza tanto el componente espacial de la enajenación, pues, en contextos en los que existe opresión y no sólo explotación, lo que se rompe es la dialéctica cuerpo-espacio. Es decir, el proceso de desalienación para Fanon es, en última instancia, la restauración de esta dialéctica.

Con esto, Fanon fundamenta la importancia que ha tenido históricamente la imposición de límites espaciales para las empresas de dominación. El racismo implica una organización espacial, nos dice Fanon: implica siempre segregación y separación. Del mismo modo, la libertad está también acotada espacialmente y los sueños de humanidad implican un “saltar fuera de” los límites socioespaciales de la raza y la corporalidad, es decir, minimizar la visibilidad que tiene la mirada del Otro sobre el propio cuerpo en el espacio público (Kipfer, S., 2007, p. 709).

En su investigación, Kipfer ahonda aún más en el tema de la espacialización y retoma a Fanon diciendo que:

... una mirada más cercana a la vida cotidiana en la ciudad colonial revela que el espacio no está de ninguna manera restringido a las formas "externas", visiblemente coercitivas y brutales del espacio social concebido por los administradores coloniales. Las relaciones espaciales coloniales, tan brutales y coercitivas como lo son, producen formas de homogeneidad que están incrustadas en las prácticas espaciales cotidianas e infundidas en la representación corporal y afectiva espacios del colonizado aun cuando estén estrictamente separados del colonizador. (Kipfer, S., 2007, p. 711)

Así, Kipfer defiende la idea de que la espacialización no se presenta solamente de forma externa, sino que producen formas que se interiorizan en las psiques y en las prácticas sociales insertas en esa espacialidad. Cooptan no sólo el espacio externo, sino la totalidad de la experiencia vivida del sujeto colonizado, aun cuando no está sometido activamente a la mirada del colonizador. Fanon sostiene que la colonización estandariza las relaciones, porque dicotomiza la sociedad colonial de manera marcada a través del racismo cultural, su interiorización en las psiques y la imposición irreflexiva de la cultura externa, ajena o colonial. En esta producción colonial de separación, el espacio colonial impacta en la propia posibilidad de imaginar y vivir experiencias corporales de los colonizados.

Esta compartimentación del mundo que desemboca en la inmovilidad o "fijación" del sujeto racializado es expresada por Fanon (1965) cuando escribe:

Mundo dividido en compartimientos, maniqueo, inmóvil, mundo de estatuas: la estatua del general que ha hecho la conquista, la estatua del ingeniero que ha construido el puente. Mundo seguro de sí, que aplasta con sus piedras las espaldas desolladas por el látigo. He ahí el mundo colonial. El indígena es un ser acorralado, el *apartheid* no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial. La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana. (p.30)

Vemos entonces que la lucha contra la alienación está espacial e históricamente situada y que, más allá de esto, implica una problemática material, pero también fenomenológica que sitúa a la experiencia como la mediación entre cuerpo, conciencia y mundo (Kipfer, S., 2007,

p. 721). Nos damos cuenta cómo es primordial para Fanon el plantear no sólo un materialismo, sino también una propuesta fenomenológica que sitúa la propia experiencia vivida como el centro para entender la naturaleza porosa entre conciencia y mundo. La alienación no es sólo una realidad material, sino algo que el sujeto experimenta, vive, incorpora. Así, el proyecto de la decolonización implica la transformación de las relaciones espaciales que cosifican y alienan.

Habiendo dicho esto, podemos comprender la razón por la que el problema de la alienación es, a fin de cuentas, el problema de la relación entre psique-cuerpo-mundo que desarrollé en el capítulo anterior. La revolución de la conciencia y la revolución del espacio son revoluciones conjuntas que se implican mutuamente y, aún más sorprendentemente, ambas son revoluciones contra las fuerzas enajenantes fenomenológicas y materiales. En palabras de Sullivan: "... el espacio psicológico es tan importante en la situación colonial como el espacio geográfico [...] estos dos tipos de espacio se implican mutuamente y, por lo tanto, el activismo revolucionario no debe abandonar sus preocupaciones por las psiques del oprimido" (Sullivan, S., 2004, p. 21).

Pensar la psique y el territorio como un continuo nos deja vislumbrar cómo para Fanon la revolución es fundamentalmente una reconquista de espacios, pero que los espacios para Fanon no son solamente geográficos, sino también económicos, culturales, psíquicos e ideológicos. Así, el reclamar la tierra y el territorio posibilita también la reclamación y reconquista del territorio psíquico. No obstante, dentro de esta dialéctica el reclamar la psique del oprimido también es fortalecer los esfuerzos para la futura reclamación de territorios geográficos.

3.7 Conclusiones acerca de la noción de alienación

Con todo lo hasta ahora expuesto, queda claro que la noción de alienación para Fanon implica tanto una dimensión interna (psíquica y existencial), como una dimensión externa (material y espacial). Estas dos dimensiones de la alienación implican a la vez un doble "estar fijo": un encarcelamiento territorial en el que el espacio es compartimentalizado en el colonialismo, la negación física de poder entrar a ciertos espacios y un encarcelamiento psicológico en el que se interioriza la mirada fija del Otro blanco.

En cualquiera de estos dos casos, que siempre se presentan en conjunto, nos damos cuenta de que Fanon equipara la enajenación del sujeto colonial con una especie de amputación o encarcelamiento, encarcelamiento que no es solamente corporal o físico, sino que trasciende hasta la propia psique, los propios deseos y la propia capacidad de posibilidad del individuo. Es por esta razón, defiende Fanon, que el colonialismo no solamente aplasta el cuerpo, sino que también la consciencia del sujeto racializado. Y, aún más relevante, en este proceso reduce la propia habilidad del sujeto para rebelarse contra su condición alienada, pues la consciencia deja de ser del todo libre, sólo puede pensarse a sí misma desde ciertos modelos impuestos. El encarcelamiento existencial y psíquico amputa las posibilidades de los cuerpos y las mentes.

Con esto queda claro de qué manera se da la relación recíproca entre ambas dimensiones: el encarcelamiento de la consciencia amputa las posibilidades de crear un nuevo orden material y de luchar contra el orden colonial establecido. A la vez, el orden impuesto reproduce condiciones materiales que sólo derivan en mayores retos y obstáculos que refuerzan el encarcelamiento psíquico.

Entender esta doble dimensión de la alineación es primordial para poder entender la base de la política que propone Fanon, pues, al postular que los procesos internos nunca están separados de los procesos externos, sienta las bases para una política que no privilegia a un orden sobre el otro, sino que defiende, antes que nada, que la liberación se debe dar siempre de manera conjunta en ambos planos.

4. Relación entre libertad, alienación, movimiento y cuerpo en la filosofía de Frantz Fanon

Una vez expuestas las complejas configuraciones que implica la noción de alienación en Fanon me propongo concluir esta investigación explicitando cómo la alienación, al estar estrechamente relacionada con la dialéctica cuerpo-espacio, y la posterior ruptura de esta dialéctica, se encuentra también en una constante tensión con la noción de libertad, desde la que Fanon acota de la teoría sartreana. Posteriormente, habiendo introducido la noción de libertad y las maneras en las que la alienación atenta contra esta condición del ser humano, me concentraré en explicitar cómo es que la política fanoniana equipara movimiento con libertad. Más allá de esto, mostraré cómo esta noción de movilidad nos permite juntar la crítica que realiza Fanon a Merleau-Ponty con la crítica a Sartre, clarificando que la noción de movilidad en Fanon, la cual está siempre anclada a la corporalidad, no refiere a otra cosa sino a la restauración de la dialéctica cuerpo-espacio y, por lo tanto, a la libertad.

Recordemos que Fanon está, casi en todo momento, en un constante diálogo con la tradición existencialista francesa, pero, más en específico, dialogando con Sartre y las distintas nociones y conceptos que postula en su filosofía. Teniendo esto en cuenta, no podemos pensar la noción de libertad que propone Fanon sin antes explicar la teoría de la libertad propuesta por Sartre; teniendo en cuenta que la noción de libertad para Sartre se instala como eje central para la articulación del resto de su teoría. Así, recordando lo ya expuesto sobre la noción de alienación en la teoría sartreana, podemos darnos cuenta de que, para Sartre, la libertad consiste en la posibilidad de que una consciencia sea otra cosa a la que ya es. Tal como deja clara la noción del “para-sí” sartreano, la libertad se vislumbra como la posibilidad y capacidad de auto crearse, la posibilidad de caminar hacia lo que no-es aún, y afirmarse como algo distinto a lo que ya se es.

Dice Sartre: “Lo que conviene advertir aquí es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre” (Sartre, J.P., 1954, p. 36). Así, deja claro que lo que caracteriza al ser libre es la capacidad y obligación constante de cambiar, la contingencia frente a la que tenemos capacidad de decisión y posibilidad de creación de nuevas cosas. La noción de libertad es la que determina al “para-sí”, y se opone a la alienación, pues se define como la

posibilidad de crearse a uno mismo y experimentar el mundo desde uno mismo y las propias decisiones.

Más allá de esto, recordemos que para Sartre la libertad es postulada como la esencia básica del ser humano, ante todo, el ser humano es libre. Nos dice: “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la «realidad humana». El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre»” (Sartre, J.P., 1954, p. 30). Con esta cita vemos cómo, para Sartre, ser humano es ser libre, no hay diferencia entre uno y otro. Además, Sartre también ancla la idea de reconocimiento (en sentido hegeliano) a la idea del reconocimiento de la libertad; si el reconocimiento implica reconocer al Otro como humano, el reconocimiento también implica reconocer al otro como radicalmente libre, como una conciencia ajena a tu propia conciencia, pero tan libre como tú mismo, reconocerlo como un ser para-sí y no un ser en-sí.

Es aquí donde Fanon se integra a la discusión. Como expuse en el capítulo anterior, Fanon retoma la idea de la alienación sartreana diciendo que, en tanto que el Otro blanco no reconoce a los sujetos racializados como personas, no los reconoce como sujetos para-sí. El sujeto racializado es cosificado en tanto que se le niega la humanidad, es visto como cosa. Más allá de esto, tal como ya se ha clarificado ampliamente con anterioridad, esta cosificación se interioriza a tal nivel que se rompe la dialéctica amo-esclavo y se niega la totalidad del reconocimiento al sujeto racializado. Es en este proceso de interiorización de la inferioridad, nos dice Fanon que el sujeto racializado deja de “crear mundo” y pasa solamente a buscar integrarse al “mundo blanco” que siempre le será negado.

Introducir la noción de libertad a esta discusión, nos deja ver que esta negativa al reconocer a ciertos sujetos como humanos implica negarles también su libertad. La enajenación en sentido radical, a fin de cuentas, niega la libertad y la humanidad de estos sujetos. El en-sí, es decir, las cosas, están negadas factualmente de la capacidad de libertad, de articulación de mundo y de posibilidades de ellas mismas sin la mirada constante del Otro externo. En tanto que la alienación obstaculiza la libertad, impide que los sujetos expresen su autenticidad, que se autoconstituyan. Les niega la libertad.

Es mediante esta negación a la libertad y aparente condena a la alienación que Frantz Fanon se pregunta cómo podemos desplazar este obstáculo para lograr la libertad, es decir, ¿cómo podemos dejar de estar alienados ante un mundo cuyas condiciones materiales fijan a ciertos sujetos?

En su libro *Fanon's Dialectic of Experience*, Sekyi-Otu menciona que “lo que Fanon retiene de Sartre y el existencialismo es la noción formal de libertad humana como accesibilidad y apertura en el campo de la acción y la autodeterminación. La libertad como dimensión abierta de cada consciencia, ahora concebida como un criterio normativo para criticar una experiencia política en específico: la dominación colonial” (Sekyi-Otu, A., 1996, p. 80). Al desplazar la noción de libertad sartreana hacia un terreno que evidencia que no todos los seres humanos son igualmente libres, Fanon politiza la noción de libertad, que en Sartre era meramente ontológica y constitutiva.

Al proponer la libertad como la antítesis de la alienación, Fanon da cuenta de que, en tanto que las dos fuerzas alienantes son las conciencias alienadas y las condiciones materiales y sistemas sociales, estos dos obstáculos deben cambiarse para recuperar la libertad (Hansen, E., 1977, p.25). De este modo, para Fanon, el término “libertad” es usado principalmente para referirse a la liberación que resulta de un proceso de lucha que permite a ciertas subjetividades recuperar y expresar su ser auténtico, sin la mediación constante de la mirada ajena inamovible. Si bien recupera la teoría sartreana de la libertad como algo intrínseco del ser para-sí, la inyecta de materialidad para que sólo pueda ser entendida, no desde lo abstracto, sino solamente desde las condiciones sociales que permitirían al sujeto racializado convertirse en una corporalidad que se auto actualiza.

Habiendo dicho esto, la pregunta sigue siendo, ¿qué instrumentos o mecanismos tenemos para poder cambiar estas condiciones de alienación interior y exterior? Es frente a esta pregunta que Fanon articula su teoría de la violencia, que, como intentaré mostrar, se presenta como una fuerza o ímpetu que permite al sujeto oprimido recuperar la capacidad de movimiento ante la mirada ajena que lo fija. Por ello, dado que las dos fuerzas enajenantes son la materialidad y la consciencia enajenadas, la revolución implicará un doble movimiento para liberar tanto lo interno como lo externo. Es decir, implica, por un lado, la liberación de un territorio o espacio del control ajeno (en este caso el control colonial) y la creación de

nuevas instituciones y relaciones que produzcan lógicas distintas a la colonialidad, por otro lado, implica un cambio en la psique y la conciencia de aquellos que habitan estos espacios. Como he venido sugiriendo a lo largo de esta investigación, al entender la porosidad de los límites entre lo interno y lo externo, y situar al cuerpo como un lugar de encuentro entre ambos, Fanon plantea que, si bien es la mirada del Otro la que “fija” a ciertas corporalidades, tanto esta mirada como el cuerpo están siempre cargadas de situaciones socio históricas.

De este modo, dado que hay una situación siempre cargada de fuerzas más allá del individuo, la reconfiguración de la psique enajenada se vuelve imposible sin un cambio radical en la estructura política, económica y social que envuelve al individuo y carga sus experiencias de ciertas fuerzas. Según Fanon, dado que el colonialismo es un sistema totalitario que, mediante la interiorización de ese sistema, afecta todos los aspectos y la cotidianeidad de la vida de los sujetos colonizados, no podrá haber un cambio radical en la alienación existencial que sufren estos sujetos mientras las cosas no cambien, en el sentido más materialista.

Siguiendo esta idea, podemos dar cuenta de que, para Fanon, las conciencias seguirán en cierta medida presas hasta que haya un cambio en la movilidad material, por lo que, frente a la mirada fija, propone un proceso material de descompartimentalización del territorio, el espacio, las estructuras y las instituciones. Tal como menciona en *Los condenados de la tierra*:

La lucha de un pueblo por su liberación lo conduce, según las circunstancias, a rechazar o a hacer estallar las supuestas verdades instaladas en su conciencia por la administración civil, la ocupación militar, la explotación económica. Y sólo la lucha puede exorcizar realmente esas mentiras sobre el hombre que inferiorizan y literalmente mutilan a los más conscientes de nosotros (Fanon, F., 1965, pp. 182-183). Vemos que la decolonización y la revolución no implican solamente una conciencia liberada, sino que necesariamente se da desde la destrucción de las fuerzas coloniales de orden económico, político y social que producen esta conciencia enajenada.

Teniendo esto en cuenta, Hansen nos recuerda que es importante notar la preocupación inicial que lleva a Fanon a postular su teoría de violencia revolucionaria es la libertad y la falta de libertad o alienación. Al discutir la libertad, Fanon no lo está haciendo desde términos

abstractos, sino concretos que buscan llevar a la práctica política a través de su teoría de la praxis revolucionaria. (Hansen, E., 1977, p.17). Para Fanon, la libertad existe solamente cuando las instituciones y la cultura empiezan a reflejar la identidad y expresión verdadera de los sujetos que forman parte de un determinado espacio o territorio. En este movimiento, Fanon aborda el tema de la libertad y la desalienación desde un cambio en las estructuras materiales de la realidad, pero, al pensar la libertad desde la tradición fenomenológica existencialista, defiende que, para pensar en una teoría completa de la desalienación, ésta no se debe reducir a estas estructuras de poder, sino que también debemos teorizar sobre las maneras en las que estas estructuras se anclan en la experiencia vivida. Este vuelco hacia lo fenoménico nos permite conjugar lo objetivo con lo subjetivo y pensar políticas desde ahí. Es en la concreción donde se junta lo externo y lo interno y es a través de la experiencia vivida de esta alienación, que se puede articular este ímpetu de praxis liberadora.

Así, tal como postula Sekyi-Otu, la crítica fanoniana a la dominación racial y colonial se plantea desde las nociones de libertad y alienación, articulándose como una postura en contra de este “sitio” o “bloqueo” impuesto sobre las conciencias y la experiencia del colonizado, limitando y distorsionando sus acciones dentro de un espacio de posiciones fijas, que, a fin de cuentas, desembocan en una “imposibilidad de expansión” (Fanon, F, 2009, p. 80) o restricción de movimiento. La postura de Fanon respecto a una propuesta que permita escapar este estancamiento y recuperar la libertad consiste, consecuentemente, en suscitar y engendrar nuevos mecanismos de movimiento y escape (Sekyi-Otu, A., 1996, p. 80). La violencia, comprende Fanon, es ante todo un mecanismo de escape frente a la dominación colonial que, en su propio modo de operar, busca restringir y fijar. La violencia es, ante todo, un ímpetu para recuperar la capacidad de movimiento.

Juntando esta idea a la propuesta acerca de la necesidad de cambiar la realidad material y espacial del sujeto colonizado, podemos empezar a entender cómo es que para Fanon esta capacidad de movimiento se ve reflejada en la materialidad y la concreción del mundo mediante la recuperación de espacios. Cambiar materialmente el mundo implica empezar un proceso de movilización de los cuerpos a espacios que anteriormente le eran ajenos: *el primer paso para la desalienación es el movimiento.*

En su investigación, Stefen Kipfer apunta a esta apuesta política de la teoría fanoniana diciendo que su propuesta por la liberación es ante todo un reclamo por los espacios, una praxis de reapropiación y transformación de la espacialidad colonial que fija a los cuerpos no sólo mediante la mirada, sino también mediante la escisión material de los espacios en los que dichos cuerpos están inscritos. Debido a que la política fanoniana requiere cambios interiores y exteriores, y, dado que los primeros son imposibles sin los segundos, la primera apuesta de praxis política que Fanon propone es la búsqueda por la superación de la espacialización y compartimentalización alienantes en el espacio colonial.

Nos dice Kipfer (2007):

Reapropiarse temporalmente de los espacios implicaba no solamente confrontar con la ciudad europea y las restricciones espaciales que impone sino también superar los tabús que presentaban las distintas formas de confinamiento que implica la espacialidad de la ciudad colonial. La libertad que se adquiere no caminar pegados a las paredes sino “en el medio de la calle, donde en teoría corresponde caminar solamente a aquellos en el poder” presupone una transformación en la relación entre el cuerpo y el orden del mundo. (p. 714)

Esta cita nos deja ver la importancia que tiene la propuesta de la reapropiación de ciertos espacios que se presentan, desde el orden del opresor, como ajenos o prohibidos. La política de recuperación del movimiento, de la libre movilidad de los cuerpos en los espacios implica una transformación en la forma en la que esos cuerpos se relacionan con las estructuras inscritas en la espacialidad. La recuperación de espacios robados, que mediante los procesos coloniales se empezaron a presentar como ajenos, implica un primer paso para la restauración de la dialéctica cuerpo-espacio.

De esta manera, el cuerpo cobra una función fundamental en la lucha por la libertad en tanto que es lo primero que se “fija”. Como ya he explicitado, la opresión se instaura en el cuerpo y distorsiona a través de él la totalidad de las experiencias de ciertas corporalidades. Para Fanon, el cuerpo es el puente que permite la comunicación entre lo interior y lo exterior, es lo que permite al Otro fijarnos mental y físicamente. El cuerpo como mediador entre psique y mundo, se usa como herramienta revolucionaria. Es en el cuerpo en el que la dialéctica se rompió y será ahí desde donde se recuperará. Así, “la dialéctica revolucionaria entre el cuerpo y el mundo implica necesariamente transformar la espacialidad en todas sus

dimensiones, en tanto que este espacio urbano articula la cotidianeidad de la experiencia y las formaciones sociales que ahí se inscriben” (Kipfer, p. 714).

Vemos así que el cuerpo se instaura como herramienta fundamental donde adquirir la libertad frente a estos dos obstáculos principales: las psiques y las condiciones materiales alienadas. Son el cuerpo y la búsqueda por la recuperación del libre movimiento de éste, el punto de partida para la propuesta de desalienación. Vemos cómo los intereses políticos de Fanon se juntan en su concepción de corporalidad la cual informa su comprensión de la psiquiatría y la política, y que, a su vez, también es fundamental para la obtención de la libertad que, como hemos visto, es el objetivo final de su política revolucionaria.

Teniendo esto en cuenta recordemos que, retomando a Merleau-Ponty, Fanon sitúa al cuerpo en el centro donde sucede la percepción y, por lo tanto, la experiencia. La corporalidad es algo a lo que Fanon inevitablemente regresa desde puntos de vista médicos, filosóficos, psiquiátricos y políticos. Tal como señala Hiddleston, la crítica fanoniana hacia el racismo y el colonialismo “se basa en gran medida en la manera en la que estos dos fenómenos destruyen el esquema corporal y cómo la opresión que ejercen aliena a los cuerpos racializados y colonizados”. (Hiddleston, 2020, p. 200). Debido a esta destrucción del esquema corporal mediante los sistemas de opresión, para Fanon la resistencia debe implicar y debe ser conceptualizada desde las acciones del cuerpo. Esto implica pensar la resistencia en el sentido corporal, partiendo desde lo más básico o simple: los movimientos, las tensiones musculares, los actos perceptivos y los actos expresivos.

En *Los condenados de la tierra*, Fanon ahonda en esta idea diciendo que, en un mundo que ejerce su poder fijando a la Otredad, el sueño del oprimido implica recuperar la movilidad incluso en los actos corporales más básicos. Volviendo a referenciar esta cita de Fanon, podemos dar cuenta de esto:

Mundo dividido en compartimentos: [...] La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. (Fanon, F., 1965, p.30)

De este modo, la primera instancia en la que se recobra la verdadera expresión del ser genuino del sujeto es mediante el movimiento corporal más básico: correr, gritar, llorar, destensar los músculos, recorrer la ciudad libremente. El movimiento y, por lo tanto, el cuerpo, son para Fanon formas de expresión, lenguajes que han sido silenciados por medio de la imposición a estar fijos, pero que deben recobrase. Dice Hiddleston: “El racismo sobre determina al cuerpo desde fuera, entonces la liberación de la opresión racial requiere un nuevo lenguaje del cuerpo liberado, una forma de expresión que permita la agencia corporal del sujeto” (Hiddleston, 2020, p. 192).

La propuesta fanoniana no va solamente orientada a la desalienación existencial ni a la desalienación material, sino que una parte fundamental de ella es la desalienación corporal, de hecho, dentro del contexto colonial, ninguna forma de lucha verdaderamente desalienante puede ser pensada al margen de la corporalidad. Esto se debe a que, para Fanon, el estar fijo desde el que surge la alienación, está siempre ligado a la destrucción del esquema corporal: la mirada del otro nos fija y en ese proceso nos dejamos de experimentar desde nosotros mismos, destruyendo así la pre-reflexividad característica del esquema corporal, y desplazándolo a cambio del esquema histórico-racial. La libertad, y, por lo tanto, la desalienación, consiste en la restauración de ese esquema corporal a partir del movimiento.

Sin embargo, el hecho de que Fanon plantee que la lucha por la libertad comience en el cuerpo no implica que se detenga en él. Como he venido planteando hasta ahora, en la teoría fanoniana psique, cuerpo y espacio funcionan como un continuo poroso en el que ciertos cambios en uno implicarán cambios en el otro también. Los cambios en el espacio psíquico pueden conducir a cambios en el espacio social y estos cambios exigen y facilitan cambios en el comportamiento corporal de uno. De igual manera, cambios en el movimiento corporal facilitarán y exigirán cambios en el espacio social y psíquico. La teoría fanoniana no se detiene en el movimiento libre del cuerpo, sino que también propone que esta recuperación de la movilidad implica moverse en un espacio recuperado, con una psique recuperada. Así, como fenomenólogo, médico y psicoanalista, Fanon propone que una condición necesaria para la verdadera liberación o revolución es la transformación simultánea, continua y recíproca entre los espacios psíquicos y físicos, ambos mediados en la experiencia por el espacio corporal.

Esto se puede ver reflejado cuando Fanon dice: “El contexto colonial se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo. La decolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radical su heterogeneidad” (Fanon, F., 1965, p. 26). La dicotomía referida en esta cita puede ser leída desde dos ejes. Por un lado, la escisión física del espacio, la usurpación de ciertos espacios y territorios, las fronteras impuestas en el espacio mismo, convirtiéndolo siempre en un todo dividido y compartimentalizado. Por otro lado, la frontera creada entre el individuo y el espacio, la imposibilidad de que los cuerpos se muevan libremente.

Derivado de esta idea, podemos ver cómo Fanon plantea que la vivencia misma del espacio y el territorio está siempre mediada por el colonizador, por una visión de mundo que no deja seres heterogéneos convivir en un espacio unificado. Es la alienación (o el estar fijo), la que rompe con la dialéctica cuerpo-espacio y psique-cuerpo. En tanto que el sujeto blanco se ha vuelto el punto de vista universal y el sujeto racializado toma como objeto el ser incluido en este mundo blanco, antes que “crear mundo”, la dialéctica se rompe, el sujeto racializado pasa a estar sobredeterminado por el mundo exterior. Para escapar de esta condición que lo sobredetermina desde fuera, la propuesta de desalienación y libertad debe estar necesariamente encaminada a restaurar esta dialéctica, a recuperar el esquema corporal y la experiencia pre-reflexiva de los sujetos.

Debido a esto, la transformación de territorio y espacialidad, el volver a significarlo con signos y cuerpos propios, reapropianos del espacio, es la manera en la que el sujeto racializado puede empezar a transformarse a sí mismo. El movimiento empieza en el cuerpo, pero sucede siempre en un espacio determinado. Si bien el recuperar la expresividad del cuerpo en cualquier instancia es el primer paso hacia la libertad, esta expresividad corporal debe ser llevada a la exterioridad del espacio público y el territorio para politizarse. En una segunda instancia, es la reapropiación del espacio con el cuerpo la herramienta mediante la que la consciencia del sujeto se transforma también. El desarrollar un nuevo mundo, desarrolla a la vez una nueva forma de ser humano que puede vivir su autenticidad desde la desalienación. El movimiento, de este modo, no solamente está orientado a restaurar el esquema corporal y, en ese movimiento, la experiencia pre-reflexiva del sujeto racializado, sino que también se orienta a cambiar la espacialidad del mundo y las formas de vida ahí

inscritas. La movilidad corporal en el espacio funciona como puente transformador de la consciencia, pero también del propio mundo.

Habiendo dicho todo esto, quisiera terminar por remarcar la vital importancia que toma el cuerpo, en tanto puente entre lo interno y lo externo, lo psíquico y lo físico, en esta restauración del esquema corporal y de la dialéctica cuerpo-espacio y psique-espacio. Además, espero también clarificar cómo se relaciona exactamente la expresión corporal, el movimiento y la teoría fanoniana de la violencia revolucionaria.

Jane Hiddleston ahonda ampliamente esta cuestión en su texto *Frantz Fanon: Freedom, Embodiment, and Cultural Expression*, donde remarca la importancia que tiene para Fanon el que los sujetos reestablezcan una conexión con su ser corporal. En un mundo que los ha fijado desde su corporalidad, que ha construido un sistema ético, político y social a base de negarles su propia humanidad debido a ciertos rasgos corporales, recuperar esa corporalidad y sus expresiones desde una nueva autonomía, refleja ya un primer paso en el cambio de conciencia. Hiddleston sugiere que esta conexión necesariamente requiere, según Fanon, de una nueva expresión corporal, un nuevo impulso que arroje a los cuerpos fuera del estancamiento y hacia la movilidad (Hiddleston, 2020, p. 196).

Dentro de la propuesta fanoniana, el problema con el “esquema histórico-racial” es que uno se vive a sí mismo siempre desde la representación, es decir, este esquema cargado de representaciones sociohistóricas impone una máscara en el cuerpo y se empieza a vivir desde éstas. Es por esta razón que un cuerpo liberado y activo necesita de un nuevo lenguaje. Es necesario resignificar el lenguaje visual que se inscribe en el cuerpo y sus expresiones. Podemos darnos cuenta de que Fanon nos invita a imaginar y crear una expresión corporal, integrada y encarnada.

Pero ¿cómo se relaciona esta nueva expresión corporal con la propuesta de violencia revolucionaria planteada por Fanon? Recordemos que para Fanon la idea de una nueva expresión corporal implica movimiento en tanto que se opone a un sistema colonial que escinde y fija. Este sistema de inmovilidad no solamente existe en la exterioridad con sistemas fronterizos en las ciudades, sino que, según Fanon, se interioriza y se vive en el propio cuerpo y en la propia psique del sujeto racializado. Así, al hacer un recuento de los efectos patologizantes que tiene la opresión colonial sobre los sujetos, en el texto “Sobre la

violencia”, dentro de *Los condenados de la tierra*, Fanon repetidamente compara la opresión con la tensión muscular y la libertad con la liberación de energía muscular.

Fanon explica, a partir de sus análisis médicos y psiquiátricos a sujetos nativos de territorios colonizados, que estos individuos están constantemente tensos, con músculos contraídos. Nos dice que en sus sueños de libertad figuran siempre movimientos del cuerpo.

Partiendo de esta premisa de tensión y liberación de energía muscular, Fanon afirma que la violencia se inscribe en estos contextos como una fuerza de mucho ímpetu para propiciar la liberación de tensión física en los músculos. Ante un cuerpo que lleva mucho tiempo tenso, la movilidad se dará en espasmos momentáneos. Para Fanon, antes que nada, la violencia supone una herramienta para la liberación física y la destrucción de un sistema que es utilizado para contener la agencia y movilidad del sujeto.

Es en el capítulo de *Los condenados de la tierra*, titulado “Sobre la cultura nacional”, Fanon vincula explícitamente la expresión cultural inscrita en el espacio con los músculos, con el movimiento corporal y la experiencia vivida. Más allá de proponer la corporalidad como una resistencia ante una mirada que fija a los sujetos, también se propone el cuerpo como herramienta revolucionaria, como una crítica frente a las teorías demasiado intelectualistas y abstractas de la revolución o liberación. Tal como menciona Hiddleston, la teoría de la liberación en abstracto no está lo “suficientemente arraigada en la experiencia concreta y material de las masas. [...] Más que situar su crítica puramente en el plano de las ideas, el intelectual necesita implicar su propio cuerpo en la lucha...” (Hiddleston, 2020, p. 202). De este modo, tal como ya he adelantado, el cuerpo supone para Fanon el primer lugar donde se concretizan los ideales de liberación y desalienación.

Así, la teoría fanoniana de la violencia revolucionaria es, sobre todo, una teoría sobre la movilidad y la expresión corporal. La destrucción violenta implica siempre una ruptura con un sistema de contención ya en sí violento; la violencia del colono es, según Fanon, una apuesta por recobrar la movilidad frente a un sistema que insiste en fijarnos. De este modo, la ruptura con lo establecido es lograda a través de actos corporales y gestos que el sujeto finalmente puede elegir libremente. La violencia, en tanto impulso, hace al sujeto volver a anclarse en su cuerpo y utilizarlo para fines que él mismo propone, que no le son externos. Con ello, aunque sea momentáneamente, el sujeto recobra su originalidad pre reflexiva y

resiste contra el esquema histórico-racial para dar espacio para que el esquema corporal pueda resurgir.

Más allá de eso, este movimiento muscular violento no se adecúa a la conformación del sistema colonial, sino que le hace frente. En esos momentos de movimiento, de desplazamiento por el espacio con libertad, el sujeto no está siendo determinado por fuerzas ajenas a él, sino que él está volviendo a construir mundo desde su voluntad. Mediante este movimiento, está restaurando también la dialéctica cuerpo-espacio que estaba anteriormente bloqueada.

Fanon nos dice que “En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon, F., 1965, p. 57). La violencia no es un fin en sí misma, sino una potencia desmovilizadora; un primer impulso básico que permite al cuerpo recuperar su expresividad primaria. Al accionarse necesariamente desde el cuerpo, la violencia es una de las maneras en las que el movimiento se da en lo concreto. Este movimiento, a su vez, es la manera en la que lo interior se traduce en material y reinstaura, así, la dialéctica perdida.

El hecho de que Fanon sitúe la violencia como una forma de recuperación del movimiento perdido no implica que sea la única. Como ya he citado anteriormente, en *Los condenados de la tierra*, Fanon dice que los sueños del individuo oprimido por el sistema colonial “...son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas...” (Fanon, F., 1965, p.30). Si bien la violencia es una forma de liberación en la que Fanon ahonda, pues propicia el desplazamiento hacia lo público y lo colectivo, ésta no es la única vía que supone una desalienación de la psique, del cuerpo, de la experiencia y del espacio. La desalienación también se obtiene corriendo, saltando, gritando, riendo, cruzando la calle, llorando; liberando la tensión anclada en el cuerpo y viviéndolo, aunque sea momentáneamente, desde la propia experiencia y no desde la mirada ajena.

Fanon termina el quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* escribiendo, desde la experiencia propia de su corporalidad, lo siguiente:

El negro es un juguete en las manos del blanco; entonces, para romper ese círculo infernal, explota. [...] El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano: «Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente». Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. [...] Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar. (Fanon, F, 2009, p. 131)

Esta cita nos deja ver la complejidad y el alcance de la propuesta fanoniana respecto a la desalienación desde el cuerpo. Empieza por decirnos que “para romper ese círculo, explota”. Esta explosión apunta a la liberación de tensión, a los espasmos que dejan al sujeto romper con la mirada fija y las fuerzas materiales que lo tienen inmóvil. El individuo “explota” en movimiento. Después se niega a aceptar vivir su corporalidad como un accidente, como una “amputación”. Desde este rechazo a los supuestos impuestos sobre su cuerpo, lo vive momentáneamente desde sí mismo, pre-reflexivamente. Siente y se entiende como una infinita expansión, como una potencia que posee capacidad de actuar y moverse. Finalmente, llora. Y, en este llanto, tal como observa Carrie Noland (2009), se concretiza todo lo que anteriormente había vivido internamente, el rechazo a vivir su cuerpo como amputación y no como vivencia propia (p.205). Es en la expresión corporal del llanto donde se concretiza finalmente esta dialéctica psique-cuerpo. El llanto, al final del capítulo, muestra a Fanon, expresando desde su propia experiencia, la posibilidad de un cuerpo autónomo que se vive (aunque sea momentáneamente) desenajenado, que se acerca más a una expresión corporal propia que a una actividad impuesta desde fuera. Ese llanto indica un inicio fáctico de este movimiento hacia una expresión que restaure también en el espacio externo la agencia de estas corporalidades y, en última instancia, la libertad.

Teniendo esto claro, vemos que la expresión cultural implica tanto gesticulación autónoma y cambio en el espacio; implica retomar una movilidad en la liberación muscular y en el libre desplazamiento hacia espacios que antes le eran ajenos. Una libre expresión y un nuevo lenguaje del cuerpo. Es en esta expresividad corporal liberada que se rearticula la dialéctica cuerpo-espacio y, en el mismo movimiento, se reafirma una liberación de la psique. El sujeto, al moverse libremente, vuelve a vivir su cuerpo desde su propia experiencia y no desde el ojo ajeno: se des-aliena. Este movimiento que rompe con la compartimentalización nos permite reafirmar el cuerpo desde las propias vivencias y los propios ideales y reconstruir el imaginario histórico que anteriormente se había interiorizado

como inferioridad. El sujeto racializado, al recuperar la movilidad, ahora puede construir y expresar su corporalidad, y a sí mismo, desde sus propios términos.

Conclusión

En la sección inicial de mi investigación me concentré en presentar las relaciones que plantea Fanon entre el espacio fenoménico, el cuerpo vivido y la psique de los sujetos. Para hacer esto, partí de la recuperación y crítica que el pensador antillano hace de la fenomenología de Merleau-Ponty, en específico de las nociones de cuerpo, espacio, mundo y esquema-corporal.

De este modo, logré explicitar que Fanon recupera la noción de “cuerpo vivido” planteada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, para luego explicar cómo la crítica que posteriormente le hace surge por el hecho de que, en la fenomenología de Merleau-Ponty, la conciencia que el ser humano tiene de su propio cuerpo vivido es siempre pre-reflexiva. La primera parte de este segundo capítulo trata de navegar la crítica que hace Fanon a Merleau-Ponty, diciendo que la aserción de una consciencia pre-reflexiva acerca del propio cuerpo no toma en cuenta las condiciones sociohistóricas y relaciones espaciales en las que se insertan ciertos cuerpos, y plantea que una teoría fenomenológica realmente concreta deberá tener en cuenta los significados sociales que se insertan y desplazan aquello que Merleau-Ponty había denominado esquema corporal.

Habiendo introducido tanto la teoría corporal y fenomenológica de Merleau-Ponty, como la consecuente crítica que le realiza Fanon, el resto de este segundo capítulo se concentró en la reconstrucción de la teoría fanoniana en torno a ciertas corporalidades. En este segundo momento di cuenta de cómo es que la teoría fanoniana plantea la existencia de un “esquema histórico-racial” que desplaza al “esquema corporal” que Merleau-Ponty había planteado y, consecuentemente, cómo este desplazamiento condena a ciertos sujetos a una vivencia reflexiva y no pre-reflexiva del cuerpo propio. En esta misma argumentación, se clarifica precisamente que esta vivencia reflexiva del cuerpo, tal como la plantea Fanon, implica a la vez una auto cosificación efectuada por el propio sujeto pues supone la idea de que el sujeto deja de experimentar el cuerpo propio y el espacio-mundo desde la sensación y la percepción, y empieza a experimentarlo desde un discurso racista construido desde la mirada ajena.

En este segundo capítulo también me concentré en plantear la idea de que este desplazamiento del esquema corporal implica que el sujeto es fijado por las relaciones sociales en su condición corporal y se ve restringido en su libre navegación por el mundo. En

este proceso, planteo que se da una ruptura en la dialéctica espacio-cuerpo en tanto que el espacio racista incide y determina al sujeto en tal grado que el sujeto deja de incidir activa y libremente sobre el espacio.

Además, a lo largo de todo este segundo capítulo, se hizo evidente como Fanon defiende la idea de que no hay una división radical entre la interioridad y la exterioridad. El cuerpo, en tanto materialidad vivida, es precisamente una entidad porosa que permite el flujo constante entre un “interior psíquico” y una “exterioridad mundana”. El cuerpo es el lugar donde se materializan las condiciones del esquema histórico-racial y, bajo este presupuesto, el desplazamiento del esquema corporal implica un daño al horizonte de posibilidad y habilidad que tiene un sujeto de dar sentido, incidir sobre el espacio y moverse libremente en la cotidianidad del mundo en el que habita.

Por último, el segundo capítulo concluye con la idea de que, para Fanon, una propuesta cabal para la decolonización implica tanto una interioridad como una exterioridad, es decir, una restauración del esquema corporal. Así, el capítulo se redondea con la idea de que, dado que el interior y el exterior no están nunca escindidos, la reconquista de ciertos espacios psíquicos es necesaria para iniciar la liberación de otros espacios externos, pero, a su vez, la reconquista de estos espacios ajenos a la psique es también necesaria para una verdadera liberación de los sujetos.

Así, este segundo capítulo me permitió concluir:

1) que Fanon plantea que las condiciones sociohistóricas y la mirada prejuiciada del Otro hacen que se efectúe un desplazamiento del esquema corporal del sujeto a favor de la epidermización del esquema histórico-racial,

2) que este desplazamiento implica que el sujeto tenga constantemente una vivencia reflexiva de su propio cuerpo, siempre mediada por la mirada ajena,

3) que esta vivencia reflexiva del cuerpo propio implica que el sujeto es sobredeterminado desde el exterior, sin poder tener un libre hacer en el mundo. Esta dinámica, en la que el exterior incide sobre el sujeto sin que el sujeto pueda incidir libremente de vuelta, implica una ruptura con la dialéctica cuerpo-espacio,

4) que la propuesta liberadora de Fanon deberá siempre buscar la restauración del esquema corporal de los sujetos y, por lo tanto, también buscará la restauración de la dialéctica cuerpo-espacio (en tanto que esta es resultado directo del desplazamiento del esquema corporal).

En el tercer capítulo de mi investigación, busqué defender la idea de que la noción de alienación que postula Fanon implica una reconciliación entre la noción marxiana y la noción sartreana de alienación. Para defender esta idea, inicié por hacer una recapitulación de la teoría de la alienación propuesta por Sartre.

El capítulo empieza por rastrear en la filosofía de Sartre dos conceptos centrales para entender la alienación: el “ser en sí” y el “ser para sí”. Se expuso que el “ser en-sí” se refiere a la existencia objetual de la realidad, la existencia de cualquier cosa que no tenga libertad y que no posea la posibilidad de autodeterminarse, es decir, el “en sí” implica cierta estaticidad, pues tiene una esencia dada, no una esencia que es libre de crear por sí mismo. De modo contrario, el “ser para sí”, es decir el modo de existencia humano, implica una conciencia corporeizada, activa y libre. La principal característica del “para-sí”, dentro de la filosofía sartreana, es que no tiene una esencia fija y que es libre de determinar su propia esencia. Así, el “para sí” tiene la capacidad de trascender lo dado, puede negar lo que existe y cambiarlo desde su libertad y su capacidad de imaginar y actuar. La introducción de estos conceptos nos ofreció una segunda forma de referir a la auto cosificación planteada en el segundo capítulo, dejando claro que ésta no solamente se da desde el desplazamiento del esquema corporal, sino también desde la instauración de la mirada del para sí en la propia conciencia, es decir, desde el momento en el que la mirada ajena se instaura como la norma general de percepción del mundo y la corporalidad.

Posteriormente, se mostró que los conceptos de “ser en-sí” y “ser para-sí” son esenciales para la manera en la que Sartre entiende la enajenación o alienación. Así, después de exponer la teoría sartreana de la alienación pasé a reconstruir la recuperación y crítica que hace Fanon, mostrando que desontologiza estos conceptos mediante el llamado “giro sociogénico” que sitúa cualquier fundamento de distintos fenómenos alienantes en el desarrollo social, material e histórico.

La introducción y explicación del giro sociogénico que hace Fanon se volvió central para exponer el rol central que adquiere la noción de alienación como parte de su propuesta política decolonizadora y revolucionaria. Así, llegué a concluir que la experiencia de la alienación, según la teoría fanoniana, es un fenómeno que se ve intensificado en la vivencia cotidiana de los sujetos racializados pero que, a diferencia de lo que planteaba Sartre, no es una falta ontológica, sino que es causada por situaciones sociohistóricas como el colonialismo

En esta misma línea de argumentación, introduje el concepto de “enajenación existencial”, cuya característica principal es que el sujeto se experimenta a sí mismo continuamente desde la mirada ajena. Con este concepto, logré ligar la crítica fanoniana a la enajenación sartreana con su crítica a Merleau-Ponty expuesta en el segundo capítulo. Así, una conclusión central es mostrar que la reflexividad de la conciencia del propio cuerpo se desarrolla, dentro de la teoría de Fanon, de manera perfectamente paralela a la noción de alienación. La reflexividad constante del cuerpo es una fuerza alienante para los sujetos que la experimentan. Con esto, concluimos también que la alienación para Fanon no sólo es un proceso de inmovilidad, sino también como un proceso que implica deshumanización y cosificación

En la segunda parte de este tercer capítulo me centré en clarificar que cuando Fanon desontologiza la alienación y la piensa como resultado de condiciones sociohistóricas, la politiza. Para Fanon, a diferencia de Sartre, la alienación es una condición contingente que puede cambiarse si hacemos que la mirada del Otro deje de instaurarse como la norma desde la cual los sujetos racializados se leen a sí mismos. Así, un último paso que he expuesto en esta investigación nos muestra cómo la enajenación existencial puede trascenderse si cambian las condiciones sociohistóricas y cómo se propone una revolución para cambiar la exterioridad que, a través de la mediación corporal entre interior y exterior, atenta contra la conciencia o psique alienada.

Con esto, definiendo una vez más que la alienación no es ni interna ni externa, sino ambas, y que es precisamente la noción de porosidad corporal lo que permite a Fanon ampliar la noción de alienación para que abarque tanto la alienación existencial como la alienación

material de los sujetos y la relación que tiene esto con la propuesta sociogénica y su radical perspectiva histórica.

En el final de tercer capítulo, me centré, entonces, en clarificar la relación entre las teorías de la alienación propuestas por Fanon y Marx. Aquí seguí al teórico Hussein Abdilahi Bulhan, defendiendo la idea de que Fanon se distancia de la concepción marxiana que privilegia la condición material de la alienación y explicando que Fanon radicaliza la idea de consciencia alienada de Marx proponiendo que no hay una distinción clara entre interior y exterior, y que, mediante el análisis de la corporalidad, vemos que ambos campos están siempre incidiendo el uno sobre el otro. De este modo, muestro que Fanon no busca reemplazar el análisis material marxista por un psicologismo, sino enfatizar las ramificaciones y repercusiones que ciertas condiciones materiales tienen sobre la experiencia vivida, la cotidianidad y la construcción de la subjetividad.

La última idea que desarrollé en el tercer capítulo de mi investigación consistió en resaltar que la propuesta política de Fanon implica la transformación radical del espacio y mostré que la espacialidad, en lugar del tiempo, articula su teoría revolucionaria. Hice especial énfasis de que su agudo análisis del colonialismo le permite pensar no sólo en términos de recuperación de tiempo, sino de tierras y espacios robados y compartimentalizados. Con esto logro concluir que, aún en su radical perspectiva histórica, Fanon no deja de lado la dimensión espacial como un eje que articula tanto la opresión enajenadora como la política revolucionaria. El racismo, la colonización e incluso la materialidad económica debe ser entendida en términos espaciales y no sólo temporales.

Este análisis de la espacialidad, sumado al análisis de la corporalidad propuesto en el segundo capítulo, con la ruptura de la dialéctica cuerpo-espacio, me permitió regresar a la idea de “inmovilidad”, dejando claro que no es solamente la mirada del otro la que nos fija o inmoviliza, sino que también hay una inmovilidad corporal instaurada por el sistema colonial a través de la compartimentalización del mundo.

Habiendo expuesto todo esto, las conclusiones de este tercer capítulo diciendo que:

1) para Fanon, la instauración de la mirada del Otro en nuestra autopercepción implica que el sujeto que se auto percibe siempre desde lo ajeno está viviendo como un ser en-sí y

no como un ser para-sí. Esto implica una auto cosificación y la instauración de lo que Fanon denomina “interiorización de la inferioridad”,

2) cuando Fanon utiliza el concepto de alienación no se está refiriendo a otra cosa sino a esta vivencia desde el “en-sí”. Sin embargo, alienación también es sinónimo a “vivencia pre-reflexiva del cuerpo”, a “desplazamiento del esquema corporal” y a “ruptura de la dialéctica cuerpo-espacio”. Todos estos conceptos refieren a un mismo fenómeno: la alienación,

3) la alienación implica interioridad y exterioridad. El sujeto alienado no se reconoce en el mundo, pero tampoco se siente dueño de sus propias experiencias. A este segundo fenómeno podemos denominarlo como “alienación fenomenológica o experiencial”,

4) la enajenación cuando el esquema histórico-racial (exterior) desplaza al esquema corporal. Este esquema histórico racial implica condiciones sociales y materiales que inician el proceso de alienación,

5) debido a que la alienación implica determinaciones sociales, no es una condición ontológica sino algo que puede ser cambiado. La enajenación es política y debe atender tanto a su condición interior como exterior.

El cuarto y último capítulo de mi investigación logra redondear todo lo expuesto en los anteriores capítulos, y dar cuenta de cómo como distintos conceptos centrales de la obra de Frantz Fanon trazan caminos conjuntos que desembocan en una propuesta política concreta que tiene como objetivo superar la alienación. Para lograrlo, en este cuarto capítulo exploré el entramado que se construye entre los conceptos de alienación, libertad, espacialidad, movimiento y cuerpo en la filosofía de Fanon.

Inicié el último capítulo reconstruyendo lo que Fanon entiende por libertad y vinculando su noción de libertad con la del existencialismo sartreano, exponiendo que la libertad implica un ser en-sí y no para-sí, es decir, una dialéctica del reconocimiento, introduce la noción de libertad a esta discusión para dejar ver que esta negativa al reconocer a ciertos sujetos como plenos humanos implica negarles también su libertad.

Siguiendo esta idea, mostré como la enajenación en sentido radical, al estar ligada esta ruptura con el ser para-sí, niega la libertad y la humanidad a ciertos sujetos. Debido a que el en-sí, es decir, las cosas, están negadas factualmente de la capacidad de libertad, de

articulación de mundo y de posibilidades de ellas mismas sin la mirada constante del Otro externo, entonces la alienación implica una negación de la humanidad y, por lo tanto, una negación de la libertad.

La siguiente conclusión derivada de este cuarto capítulo consiste en presentar a la libertad como fuerza opuesta a la alienación, dejando claro que la libertad, para Fanon, es siempre un concepto político. De este modo, se concluye que, para Fanon, el término “libertad” es usado, principalmente, para referirse a la liberación que resulta de un proceso de lucha que permite a ciertas subjetividades recuperar y expresar su ser auténtico, sin la mediación constante de la mirada ajena inamovible.

Además, me concentré en mostrar que el proceso político de la desalienación implica recuperar el hacer en el mundo, la restauración de la dialéctica cuerpo-espacio. Sin embargo, también mostré que esta restauración de la dialéctica implica movimiento: uno que es tanto interior como exterior.

El punto culminante con el que concluyo esta investigación, el cual también es mi propuesta central siguiendo las ideas de Fanon, es la postura de que la movilidad es un componente necesario para la recuperación de la libertad, que ambos conceptos van de la mano. Recupero la idea del cuerpo alienado como músculo tensado y propongo la idea de que la propuesta fanoniana contra la alienación da cuenta de que liberarnos es movernos y movernos es liberarnos.

Me centré expresamente en hacer notar que, para Fanon, la violencia es, ante todo, un ímpetu para recuperar la capacidad de movimiento. Y, culmino esta argumentación con la defensa a la idea de que cambiar materialmente el mundo implica empezar un proceso de movilización de los cuerpos a espacios que anteriormente le eran ajenos: *el primer paso para la desalienación es el movimiento.*

Tal como expuse a lo largo de toda la investigación, el cuerpo, como mediador entre psique y mundo, se usa como herramienta revolucionaria. Es en el cuerpo en el que la dialéctica se rompió y será ahí desde donde se recuperará.

Todo esto nos deja concluir que, en este proceso de restauración de la dialéctica, los cambios en el espacio psíquico pueden conducir a cambios en el espacio social y estos

cambios exigen y facilitan cambios en el comportamiento corporal de uno. De igual manera, cambios en el movimiento corporal facilitarán y exigirán cambios en el espacio social y psíquico. Como fenomenólogo, médico y psicoanalista, Fanon propone que una condición necesaria para la verdadera liberación o revolución es la transformación simultánea, continúa y recíproca entre los espacios psíquicos y físicos, ambos mediados en la experiencia por el espacio corporal.

La idea final que me atrevo a plantear es que, el sujeto, al moverse libremente, vuelve a vivir su cuerpo desde su propia experiencia y no desde el ojo ajeno: se desalienta. Este movimiento que rompe con la compartimentalización nos permite reafirmar el cuerpo desde las propias vivencias y los propios ideales y reconstruir el imaginario histórico que anteriormente se había interiorizado como inferioridad. El sujeto, al recuperar la movilidad que le había sido quitada, puede ahora construir y expresarse desde sus propios términos.

Las ideas que redondean toda mi investigación en este último capítulo nos dejan concluir que:

1) siguiendo a Sartre, la libertad implica un ser para-sí, es decir, determinarse en el mundo desde la voluntad propia. Esto no es otra cosa que la restauración de la dialéctica que se planteó en el segundo capítulo de mi investigación. La libertad es, por lo tanto, el opuesto absoluto a la alienación,

2) la propuesta política decolonizadora de Fanon busca la liberación del sujeto, una recuperación de su libertad. Por lo tanto, la política revolucionaria de Fanon propone, tal como se adelantó desde el segundo capítulo, una restauración de la dialéctica cuerpo-espacio,

3) la ruptura de la dialéctica cuerpo-espacio se da desde que se efectúa una “fijación” o inmovilidad en el sujeto. Este “estar-fijo” se da tanto en el interior como en el exterior. La mirada ajena fija interiormente el sujeto mientras que la compartimentalización del espacio lo fija exteriormente. El cuerpo es el puente entre estas dos formas de “estar fijo”,

4) dado que el cuerpo es donde se juntan estas dos formas de alienación, es el cuerpo donde debe iniciar el proceso para liberarnos,

5) Fanon propone una recuperación de la movilidad como el inicio de una política liberadora. Para Fanon, la violencia y la emotividad son ambos ímpetus para recuperar la movilidad,

6) el eje de la política fanoniana que busca cambiar materialmente el mundo, pero también regresarles sus experiencias propias a los sujetos implica empezar un proceso de movilización de los cuerpos a espacios que anteriormente le eran ajenos: *el primer paso para la desalienación es el movimiento.*

Como adelanté desde la introducción, esta investigación no buscaba ofrecer una respuesta definitiva a la cuestión de cómo debe darse una política liberadora, sino solamente ofrecer una herramienta que nos deje ver que es posible plantear propuestas políticas que no dejen de lado elementos que, en mi opinión, son importantes.

Primero, mostré porqué es importante pensar al cuerpo como uno de los ejes centrales de una política liberadora y, consecuentemente, la movilidad de estos cuerpos puede ser un inicio valioso para articular acciones políticas relevantes y significativas.

También dejé claro que es posible tener al cuerpo como eje guía de una teoría política sin que por ello éste deba ser reducido a una identidad fija y limitadora. Con la ayuda de Fanon pude dar cuenta de que es la experiencia vivida del cuerpo la que nos permite pensar en nuestras experiencias situadas y, desde ahí, articular colectividades que compartan estas experiencias, pero que no se reduzcan a ellas.

Por último, logré mostrar que se puede plantear una política que usa al cuerpo como herramienta liberadora, sin mantener una reflexividad constante sobre él. Defendiendo que la reflexividad del cuerpo de hecho es un impedimento para la verdadera liberación, planteo, junto con Fanon, que es posible movilizar nuestros cuerpos para aprender a vivirlos sin pensarlos, a recuperar los espacios que nos han sido arrancados.

Fanon, mediante su análisis del cuerpo y su relación con el espacio, nos permite pensar en una política desalienadora que sirva como brújula para ir recuperando nuestras propias experiencias, para poder volver a habitar nuestros espacios desde nosotros mismos y volvernos a reconocer en lo que nos acontece.

Bibliografía

1. Situando a Frantz Fanon

- Fanon, F. (1956) *Racismo y cultura*. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/5-fanon-raza%20y%20cultura.pdf> el 20 de marzo de 2022.
- Fanon, F. (1963) *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE.
- Fanon, F. (1973) *Piel negra, mascararas blancas*. Buenos Aires: Abraxas
- Fanon, F. (1979) *Antillanos y africanos*, Ciudad de México: UNAM.
- Hudis, P. (2015) *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Londres: Pluto Press.
- Robcis, C. (2021) *Disalienation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robcis, C. (2020). Frantz Fanon, Institutional Psychotherapy, and the Decolonization of Psychiatry. *Journal of the History of Ideas* 81(2), 303-325. <https://doi.org/10.1353/jhi.2020.0009>.
- Sartre J. P. (1973) *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- Sartre, J.P. (1954) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana
- Van Haute, P. (2020). Through Alexandre Kojève's Lens: Violence and the Dialectic of Lordship and Bondage in Frantz Fanon's Black Skin, White Masks. En *Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon*. Johannesburgo: Wits University Press.

2. Nociones de cuerpo y espacio en Frantz Fanon: recuperación y crítica a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty

- Fanon, F (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Ewara, E. (2020). Fanon's Body: Judith Butler's Reading of the "Historico-Racial Schema". *Critical Philosophy of Race* 8(1), 265-291.
- Gallagher, S. (1986) Lived Body and Environment. *Research in Phenomenology* Vol. 16, pp. 139-170

- Gordon, L.R., (2005), A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2009) Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales En *Piel negra, mascarar blancas*, Madrid: Akal.
- Maldonado Torres, N (2009) Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*, Ciudad de México: Editorial Planeta.
- Solomon, G. (2006) "The Place Where Life Hides Away": Merleau-Ponty, Fanon, and the Location of Bodily Being, *Differences Vol. 17(2)*, pp. 96-112.
- Sullivan, S. (2004, febrero) Ethical slippages, shattered horizons, and the zebra striping of the unconscious: Fanon on social, bodily, and psychical space, *Philosophy and Geography Vol.7(1)*, pp. 9-24
- Wynter, S., (1999) En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente " y como es ser «negro». En *Piel negra, mascarar blancas*, Madrid: Akal.

3. Noción de alienación en la filosofía de Frantz Fanon: recuperación crítica del marxismo y del existencialismo sartreano

- Bulhan, H. A. (1985) *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. Nueva York: Plenum Press.
- Clare, S. (2013). Geopower: The Politics of Life and Land in Frantz Fanon's Writing. *Diacritics* 41(4), 60-80.
- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1965) *Los condenados de la tierra* (2da edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gibson, N. (1999) *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanity Books.

- Gibson, N. (2003) *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Gordon, L.R., (2005), A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En *Piel negra, mascarar blancas*, Madrid: Akal.
- Hansen, E. (1977). Freedom and revolution in the thought of Frantz Fanon. *Africa Development / Afrique et Développement*, 2(1), 17–41.
- Kipfer, S. (2007). Fanon and Space: Colonization, Urbanization, and Liberation from the Colonial to the Global City. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(4), 701–726
- Marx, K. (1955) Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política. En Obras escogidas en dos tomos. Moscú: Progreso.
- McCulloch, J. (1983), *Black Soul, White Artefact: Fanon's clinical psychology and social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ndlovu, S. (2017) *The Concept of Alienation in the Work of Frantz Fanon*. Tesis de doctorado. University of Kwazulu-Natal.
- Philosophy and Geography Vol.7(1), pp. 9-24
- Roberts, N. (2004). Fanon, Sartre, Violence, and Freedom. *Sartre Studies International*, 10(2), 139–160.
- Sartre, J. P. (1954) *El ser y la nada*, (2da. edición) Buenos Aires, Argentina: Iberoamericana.
- Sartre, J. P. (1965) Prefacio. En *Los condenados de la tierra* (pp. 5-19) (2da edición). México: Fondo de Cultura Económica
- Sekyi-Otu, A. (1996) *Fanon's dialectic of experience*, Massachusetts: Harvard University Press
- Sharma, P. (2015) *Problem of the Other in Jean Paul Sartre's Existential Phenomenology*. Tesis de doctorado. Indian Institute of Technology.
- Sullivan, S. (2004, febrero) Ethical slippages, shattered horizons, and the zebra striping of the unconscious: Fanon on social, bodily, and psychical space, *Philosophy and Geography* Vol.7(1), pp. 9-24

4. Relación entre libertad, alienación, movimiento y corporalidad en la filosofía de Frantz Fanon

- Clare, S. (2013). Geopower: The Politics of Life and Land in Frantz Fanon's Writing. *Diacritics* 41(4), 60-80.
- Fanon, F (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1965) *Los condenados de la tierra* (2da edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gibson, N. (1999) *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanity Books.
- Gibson, N. (2003) *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Gordon, L.R., (2005), A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Hansen, E. (1977). Freedom and revolution in the thought of Frantz Fanon. *Africa Development / Afrique et Développement*, 2(1), 17–41. <http://www.jstor.org/stable/24486306>
- Hiddleston, J. (2014) Frantz Fanon: Experiments in Collective Identity. En *Decolonising the Intellectual: Politics, Culture, and Humanism at the End of the French Empire*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Hiddleston, J. (2020) Frantz Fanon: Freedom, Embodiment, and Cultural Expression. En Colin Davis and Oliver Davis (eds.), *Theory and the Subject of Freedom: Essays in Honour of Christina Howells*, Legenda.
- Hiddleston, J. (2008) The Perplexed Persona of Frantz Fanon's Peau noire, masques blancs. En *Postcolonial Text*, Vol 4, No. 4., 2-9.
- Kipfer, S. (2007). Fanon and Space: Colonization, Urbanization, and Liberation from the Colonial to the Global City. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(4), 701–726
- Noland, C. (2009) The Gestural Performative: Locating Agency in the Work of Judith Butler and Frantz Fanon. En *Agency and embodiment: performing gestures/producing culture* (pp.170-205), Massachusetts: Harvard University Press.

- Sartre, J. P. (1954) *El ser y la nada*, (2da. edición) Buenos Aires, Argentina: Iberoamericana.
- Sartre, J. P. (1965) Prefacio. En *Los condenados de la tierra* (pp. 5-19) (2da edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sekyi-Otu, A. (1996) *Fanon's dialectic of experience*, Massachusetts: Harvard University Press.