

Traducción: Sartre y Fanon sobre la mala fe encarnada*

Lewis R. Gordon*

Leandro Sánchez Marín*

En abril de 1961, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Frantz Fanon se reunieron en un café de Roma. La reunión, por lo menos tal como la registró Beauvoir, duró horas, hasta las dos de la mañana, hasta el momento en que el cuerpo de Sartre, de 56 años, sufrió fatiga. Sartre necesitaba descansar, instó Beauvoir. Fanon, con su cuerpo de 36 años muriendo de leucemia, se resintió de su insistencia: “No me gustan los hombres que acumulan sus recursos”.²⁸ Él quería aprovechar esa oportunidad de oro de hablar con Sartre durante semanas sin descanso si era necesario. Sin embargo, el agotamiento prevaleció, aunque la reunión legendaria consistió en una conversación sin parar durante casi tres días. Sartre, impresionado por el joven revolucionario, había acordado escribir el prefacio de *Los condenados de la tierra*, una obra que se supone compuesta durante diez semanas agotadoras, y él y el colectivo editorial también acordaron publicar el primer capítulo en la edición de junio de *Les Temps Modernes*. La salud de Fanon empeoró a medida que pasaba el año. Eventualmente fue a Bethesda, Maryland, para tratamiento a finales de noviembre, donde fue detenido por la CIA y se le negó el tratamiento. Murió el 6 de diciembre de neumonía.

Esa reunión, a pesar de haber sido presencial, recibió un preludeo en una variedad de textos. Fanon, primero por Maurice Merleau-Ponty, con quien estudió en Lyons, y luego por sus compromisos con los escritores de la Negritud, tenía una relación ambivalente con Sartre, que admitió en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 1967a)²⁹. Veía a Sartre como un amigo de las causas de la liberación negra, pero

* *Sartre and Fanon on Embodied Bad Faith*. Este texto corresponde al capítulo 11, pp. 183-199, del libro *Sartre on the Body*, Palgrave Macmillan (2010), editado por Katherine J. Morris, cuya autoría pertenece a Lewis Gordon, a quien agradezco el permiso que ha otorgado para la publicación de esta traducción. Siempre que ha sido posible he utilizado versiones de obras en castellano para las citas textuales (N. del T.)

* University of Connecticut

* Traductor.

Universidad de Antioquia

Contacto: leandro.sanchez@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

²⁸ La reunión es narrada por Beauvoir (1979), así como por Cherki (2006). Además, sugiero ver Hayman (1987, p. 384).

²⁹ Véase, por ejemplo, pp. 134-5. A veces revisaré la traducción.

también lo veía, en el celo con el que intentaba unir el existencialismo con el marxismo en *Orfeo negro*, como uno de esos amigos proverbiales que hacían más bienvenidos a los enemigos. Fue la resuelta discusión de Sartre del colonialismo francés como racista y la dinámica del terror en su *Crítica de la razón dialéctica* lo que impresionó a Fanon, y sin duda el encuentro de los dos en 1961 ofreció mucho para las reflexiones que Sartre escribió posteriormente en Roma en 1964.

Sin embargo, el encuentro de los dos fue también filosófico. En *Piel negra, máscaras blancas*³⁰, la presencia de Sartre es evidente, aunque de forma crítica. El análisis de Sartre del antisemitismo en *Antisemita y judío*, su discusión de la Negritud como un momento dialéctico negativo en *Orfeo negro* y su formulación negativa de la libertad y la realidad humana de *El ser y la Nada* reciben atención en la exploración de Fanon del racismo y el colonialismo como asaltos a la dignidad del ser humano o a la realidad humana. El racismo, sin embargo, se refiere mucho a la realidad encarnada, y aunque Fanon no siempre se refiere a Sartre en su discusión, el punto básico de la encarnación alienada, del cuerpo distanciado de sí mismo, del cuerpo envuelto en una forma de ser aplastado por la negación de su propia agencia, reúne a los dos pensadores de manera productiva. La adición fanoniana, sin embargo, es explorar con más detalle lo es sugerido, a menudo presumido y a veces escrito, alrededor del pensamiento temprano de Sartre y traído a un espesor estructural más cercano en su trabajo posterior, aunque Sartre toma en todo seriamente la dinámica de la agencia, a saber, la importancia de la realidad social en la formación corporal. En el corpus fanoniano, esta consideración es la sociogénesis del racismo y las construcciones colonizadas del yo. A esto añadiría la transformación simbólica de las relaciones intersubjetivas o, en una palabra, de la cultura.

La comprensión del problema abordado por Sartre y Fanon tiene fundamentos en las *Meditaciones* de Descartes, con una transformación dialéctica en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero más estrechamente vinculado en su genealogía a las formulaciones planteadas por Edmund Husserl, especialmente en sus *Meditaciones cartesianas*³¹. Tal como fue planteado por Husserl, el problema no era simplemente la cuestión de otras mentes u otros yoes, sino también de lo que implica

³⁰ En vista de que Gordon dice revisar la traducción de *Black Skin, White Masks*, he decidido anexar las citas de la edición en inglés cada que él lo indique y cada que consideremos que sea necesario. De lo contrario, todas las citas de Fanon han sido tomadas de *Piel negra, máscaras blancas* (2009) Ediciones Akal. (N. del T.)

³¹ El problema también ha sido presentado de manera fascinante en la filosofía analítica por Nagel (2000). Nagel concluye el artículo con algunas especulaciones fenomenológicas sobre la naturaleza de la explicación objetiva; comparar también Nagel (1996), que toma mucho prestado de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty; ver especialmente las reflexiones de Merleau-Ponty en su prefacio.

el razonamiento analógico en el que, al pensar en el punto de vista del otro, uno está en contacto con ese otro, primero, como una subjetividad, que se realiza como un humano, subjetividad *encarnada*³². El racismo, sin embargo, como Fanon expuso, implica negar incluso la humanidad de ciertos grupos de otras personas. Eso significaba que la dialéctica Yo/Otro debía moverse a través de un velo en el que la presunción era, en el mejor de los casos, que en el otro lado esperaba lo que era cuestionablemente humano, lo que desafiaba cualquier adscripción de uno mismo y de otro. El problema era así planteado en el nivel de aprehensión del punto de vista subjetivo de otra especie. Con tal imposición, había una buena razón para esperar la posibilidad de algo más que el momento intersubjetivo del contacto visual, la semiótica del tacto, o las declaraciones realizadas en los encuentros entre los seres humanos frente a tal diferencia; La empatía, en este caso, se presenta como la condición cuya negación implica un colapso en la negación de sí mismo.

Uno podría apelar a *El ser y la Nada* de Sartre para las críticas a esta forma de negación de la relación humano-humano, la cual, argumentó, implicaba *suprimir* ese encuentro tanto exterior como interiormente³³. El argumento de Sartre, en suma, comienza discutiendo en favor de la imposibilidad de la conciencia desencarnada. La conciencia sin un lugar estará en todas partes, de lo cual la consecuencia es no estar en ninguna parte (Sartre, 2011). Ese lugar es el cuerpo, por el cual él entiende el punto de partida en el mundo o la a direccionalidad que constituye la intencionalidad. Este punto, insiste Sartre, es la conciencia como carne. Se podría argumentar que Sartre está siendo presuntuoso aquí, ya que la materialidad de la conciencia, como carne, ya presupone un tipo particular de existencia. Puesto que son los seres humanos los que más le conciernen, la formulación de la carne presupone un organismo de carne, un sistema nervioso permeable y un sistema vascular con un endoesqueleto interno. Hay una lógica que sigue en el análisis de las criaturas con una infraestructura fuerte y un exterior vulnerable, sensible. No hay razón para que la conciencia no exista en un organismo con un exoesqueleto que recubre sus partes vulnerables, aunque el concepto de alcance o extensión puede verse afectado de una manera radicalmente diferente. Y más allá de los modelos de mamíferos e insectos, se podría pensar en manifestaciones aún más complejas de conciencia encarnada sin carne, por ejemplo, en organismos para quienes la generación de datos conscientes está enraizada en cuerdas líquidas o gaseosas de información gramatical. Lo que queda, sin embargo, es que, para cualquiera de estas

³² Véase, por ejemplo, Husserl (2005), Quinta meditación.

³³ Véase la discusión de Sartre sobre el sadismo y el cuerpo en la parte III, capítulos 2 y 3 de *El ser y la Nada*, y para comentarios, ver discusiones en Gordon (1995b), capítulo 2 y Gordon (2000), capítulo 4. Ver también la discusión del cuerpo de mala fe en Gordon (1995), parte I.

formulaciones, varias relaciones continúan sosteniendo: que si bien son materialmente diferentes, cada uno se erige como una instancia de encarnamiento; que como formas de conciencia, están dirigidas a otras cosas u objetos; que como encarnados, pueden ser identificados por otras formas de conciencia; y si son capaces de reconocer el ser identificados, sostienen la posibilidad de generar adicionalmente relaciones y actividades. La libertad, como sostiene Sartre, se manifiesta en estas relaciones donde cada uno puede ser negado hasta el punto de su recrudescimiento. Con esto, él significa la conciencia encarnada que intenta negar ser tal. Esta negación es multidireccional. Consideremos, por ejemplo, la negación de otros, incluso la noción de alteridad. La distinción exterior/interior milita contra el solipsismo ocasionado por tal negación, pues en efecto ejemplifica el deseo de ser el único punto de vista, ser, literalmente, el mundo. ¿Cómo puede haber relaciones internas / externas, sin embargo, cuando no hay ningún lugar más allá del yo? Ese yo no podría emerger como yo excepto donde se distingue de *otro* yo. Un problema similar emerge de la presunción de que sólo cuentan los puntos de vista de los otros, pero no el propio. Las contradicciones están en la aserción de tal punto de vista como la ausencia de un punto de vista. La expresión de Sartre para este fenómeno es *mauvaise foi*, “mala fe”.

Sin embargo, antes de resumir su discusión sobre la mala fe, quisiera añadir una consideración sobre el problema de las distinciones internas y externas. Sartre, después de todo, rechazó tales distinciones como entre esos “dualismos embarazosos” que atormentan el pensamiento moderno. Su argumento sobre la *transfenomenalidad* y su relación con la intencionalidad en su introducción a *El ser y la nada*, donde el ser del fenómeno lo trasciende y la trascendencia emerge en el momento intencional en virtud de que el objeto de conciencia es *otro que la conciencia*, apunta al sitio de emergencia, del recrudescimiento, incluso del cuestionamiento de los fenómenos y del ser de los fenómenos, al descubierto. En efecto, eso significa, al menos para su análisis del cuerpo, que no hay una encarnación privada. Nos movemos por el mundo como una realidad revelada, en la que, por lo menos a través de las formas en que se vive esa realidad, disfrutamos de esfuerzos adverbiales de ocultamiento. La distinción interior/exterior, entonces, al menos en este contexto, es más acerca de los supuestos temas para el argumento afirmado. Es en la defensa de mi yo interno oculto que ~~me~~ colapso en un mundo externo sobredeterminado, desprovisto de los demás como límites de mi alcance. Y en el caso del masoquismo, es al hacerme el punto que fija a todos los demás que no veo cómo mi negación de mi propia libertad exigía la supresión de los demás.

Volviendo a la mala fe, esa actitud o modo de auto-referencia es un acto de conciencia girando sobre sí mismo y negándose a sí mismo, y como la conciencia

debe ser encarnada, se deduce que la mala fe es también un fenómeno corporal. Los análisis de la mala fe, en otras palabras, traen consigo la materialidad del cuerpo en mala fe, la manifestación corporal de la mala fe y la mala fe como orientación contra, o demasiado saturada hasta el punto de eliminar, la encarnación. Aunque Sartre no suele presentar su modo de argumentación como trascendental, sobre todo por sus compromisos con la contingencia y el anti-esencialismo, ciertas limitaciones surgen sin recurrir a esa forma de argumentación. Los argumentos trascendentales, como justificaciones basadas en condiciones de posibilidad, pasan a primer plano cuando la preocupación no se trata de estar en la mala fe sino de su posibilidad. Si, por ejemplo, presentándose a uno mismo como un punto de vista sádico sobre el mundo, en el que no hay otros más que el yo, es una forma de mala fe, entonces su contradicción debe ser posible, de lo contrario la afirmación sería simplemente verdadera o al menos consistentemente sostenida. Su inconsistencia, sin embargo, en virtud de no poder surgir sin su contradicción (pues sin la posibilidad de otros la noción de un yo, un concepto diferenciador, no surgiría), significa que tanto el sadismo como el masoquismo, dos formas de mala fe, dependen de su fracaso. Puesto que ambos extremos dependen de la eliminación de las relaciones intersubjetivas, de las *relaciones sociales*, entonces la consideración mediadora, de hecho, la condición trascendental, de la mala fe es la realidad social.

Decir que una relación es social, aunque apunta a la intersubjetividad, no revela mucho sobre el fenómeno. Esa conciencia encarnada, por ejemplo, plantea la cuestión de cómo y qué se comunica en la relación "interna". Porque si una conciencia encarnada está "aquí" y otra u otras están "allí", ¿cómo cada una podría emerger si no fuera a través de un acto de percepción? Pero la percepción no es simplemente una actividad dirigida, como con una metáfora de una línea y una flecha que apunta a un punto, ya que hay un campo entero y la expansión espacial de la relación. La intersubjetividad, en otras palabras, se manifiesta a través de un mundo compartido, y ese mundo está poblado de significados. En un nivel básico, hay significación de las cosas en ese mundo, pero eso solo sería insuficiente para abordar los fenómenos complejos manifestados por la mala fe. Si son sólo significativos, los fenómenos podrían funcionar como extensiones en un esquema conductual de reacciones en las que el signo y el significado se convierten en uno. En otras palabras, será una relación isomórfica entre signos y significados, lo que dejaría poco espacio para la manipulación de la evidencia, el avance de los falsos criterios de creencia y la multitud de otros recursos por los cuales se manifiesta la actividad de mala fe. Lo que se necesita es la transición del signo al símbolo, de la significación al significado. Es en este nivel, el simbólico, en el que la mala fe corporal toma muchas formas, ya que los símbolos se ofrecen, como ha argumentado Ernst

Cassirer, como mundos enteros en los que la realidad vivida se organiza, incluso en competencia entre sí, como es el caso entre la religión, el mito, la magia y la ciencia (Cassirer, 1998).

A pesar de que eran críticos del trabajo de cada uno, el alcance de lo simbólico es un punto de reunión para Sartre y Claude Lévi-Strauss, pues ambos vieron los importantes efectos del pensamiento mágico en la conciencia encarnada (Lévi-Strauss, 2006)³⁴. La magia es el esfuerzo para controlar y dominar la realidad al poner en existencia lo que parece haber venido de la nada (Cavendish, 1990). En el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, por ejemplo, Sartre sostenía que las emociones podrían manifestarse como aserciones de la magia en la realidad con el efecto de crisis biofísicas o convulsiones endórficas de la realidad temporal (Sartre, 2005)³⁵. En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss exploró la fuerza de lo que la creencia en la magia tiene sobre el creyente, y su conclusión de la fuerza de las realidades competitivas revela la relativa coordinación de los presupuestos míticos de los puntos de vista no míticos (Lévi-Strauss, 2006). Aquí resulta crucial para nuestros propósitos entender cómo la vida simbólica de lo social, que podríamos llamar aquí cultural, colapsa los cismas entre la realidad material y la realidad epifenómenal o inmaterial. Los símbolos culturales dotan a la intencionalidad de una plenitud que la hace parecer incapaz de resistir contra esa imposición estructural. El recordatorio de la mala fe de Sartre trae a lo estructural simbólico la gramática adicional del significado adverbial. Cómo actúan las conciencias en la carne ofrece una reserva de significados adicionales para emerger de la gramática generativa de la cultura. La asociación entre Sartre y Lévi-Strauss está, aunque no exclusivamente, en la importancia de los dualismos generados por los actos mágicos, míticos e incluso científicos. Sartre está tratando de superar muchos de estos dualismos, mientras que Lévi-Strauss los ve como parte de un continuo en el orden constitucional de lo que somos como seres biofísicos. En otras palabras, tener dos ojos, cerebro bifocal, frente y espalda, izquierda y derecha, etc., organiza nuestra vida simbólica en dualismos, muchos de los cuales desafían la resolución a la par con los debates sobre si la luz es una onda o una partícula, o si todo es reducible a un solo ser o a una relación, o si hay cambio o nada cambia nunca. Fanon conoció a estos dos grandes intelectuales, junto con otros que han examinado la realidad vivida de la cultura como Karl Jaspers y Jacques Lacan.

El análisis de Fanon se basa en varios puntos de vista del tratamiento fenomenológico existencial de la agencia, la estructura y las relaciones

³⁴ Sobre todo la parte III: "Magia y religión".

³⁵ Para la discusión, véase Gordon (1995), parte II.

intersubjetivas en *Piel negra, máscaras blancas* y también en *Sociología de una revolución* (Nirenberg, 2007). En el primero, está la lucha de la conciencia encarnada, aplastada por un mundo social que fija a algunas personas en un punto sobredeterminado, tal como se rastrea un microorganismo inyectado por un tinte de rastreo. En el segundo, la transformabilidad de la realidad social se manifiesta por la fuerza simbólica cambiante del vestido y la acción social.

El cuerpo está muy presente en toda la obra *Piel negra, máscaras blancas*. Esto se debe a que, al plantear el problema del cuerpo negro, Fanon también plantea el problema de la normatividad corporal, en la que *el cuerpo*, como el cuerpo que existe en sí mismo, como el agente encarnado, se ha presumido blanco en el Occidente moderno. Digo el Occidente moderno, porque esta presunción era una función de fuerzas históricas específicas. En el mundo pre-moderno, las formulaciones prototípicas se habían desarrollado en la transición de la Cristiandad medieval a la construcción del hombre moderno. La cristiandad medieval fue marcada primero por su aparición como categoría normativa, donde ser *legítimamente* humano era ser cristiano como la práctica teleológica de Dios desde la creación hasta la crucifixión y la resurrección. La emergencia del islam, la continuación del judaísmo a través del Judaísmo Rabínico y la expansión bloqueada de la cristiandad por el octavo siglo en el Mediterráneo, el norte de África y el oeste de Asia desafió la normatividad cristiana hasta el punto de su reafirmación a través de una teología natural que colapsó al cristiano en humano, y los moros y los judíos en una subcategoría con razas de caballos y perros, a saber, *raza*, la fuente genealógica de la término moderno de *raza*. Ese camino era histórico desde el naturalismo teológico (ser natural era estar dentro del ámbito propio de Dios) al naturalismo moderno (ser natural era formar parte de un proceso recurrente y, finalmente, de sobrevivir a la naturaleza). Sin embargo, el legado de la transformación del cuerpo cristiano en el cuerpo europeo significaba que el cuerpo negro, como un cuerpo no original o como un cuerpo desviado (más ligado al moro y al judío), significaba su estatus también como un cuerpo caído. Que la gramática del cristianismo alcanzara el mundo moderno con un sentido continuo de caída original significó que el cuerpo negro era un cuerpo dos veces caído, un cuerpo caído de un cuerpo caído. En su introducción a *Piel negra, máscaras blancas*, esta realidad dos veces caída se describe como “una zona del no-ser”:

El negro no es un hombre. Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los

casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos [*Enfer*]³⁶ (Fanon, 2009, p. 42)³⁷.

Este colapso, si se quiere, coloca el cuerpo negro en una variedad de desviaciones esquematizadas de la diferencia y la imitación. Como diferencia, cae del cuerpo blanco. Uno puede preguntarse: ¿por qué no asciende el cuerpo negro desde el cuerpo blanco? La normatividad del cuerpo blanco haría que incluso ese movimiento fuera ilegítimo en un esquema en el que ser demasiado, en lo más bajo o más alto, sería un fracaso. Como imitación, el problema se convierte en la diferencia de lo original. Como imitación, lo que falta es una ventaja original del yo como estándar. La imitación, en otras palabras, es sostenida por una norma de no ser ella mismo (el mismo; en referencia al cuerpo negro). En otras palabras, falla, incluso en su logro. Lograr la imitación es fracasar en lo que imita una imitación, es decir, un original. La falta de convergencia de estas dos direcciones, Fanon la considera, en consonancia, con la disposición de Lévi-Strauss para trabajar con los dualismos de la subjetividad humana y la vida mítica de la imaginación humana, como un sitio productivo de análisis (Lévi-Strauss, 2012). Esto no quiere decir que Sartre no compartiera en cierta medida este punto de vista. La mala fe, al menos como he interpretado su pensamiento, es una “actitud determinada y esencial a la realidad humana”, y ha sido fructífera en el curso de sus exploraciones de fenómenos humanos que van desde el antisemitismo hasta la sedimentación de la práctica, los esfuerzos por construir una dialéctica cerrada y sobredeterminada y la locura de una autocomprensión completa del escritor burgués (Sartre, 2011)³⁸. El “fracaso” para Fanon apunta a un diagnóstico o, más correctamente, a un *socio-diagnóstico*, ya que Fanon sostiene que la situación normativa es un fenómeno social que se presta para el psicoanálisis:

Si el debate no puede abrirse en el plano filosófico, es decir, abordar la exigencia fundamental de la realidad humana, consiento en reconducirlo al

³⁶ Traducción revisada.

³⁷ Anexamos la cita que utiliza Gordon en el texto original: “the black man is not a man. [That is because] there is a zone of nonbeing, an extraordinarily sterile and arid region, an utterly naked declivity where an authentic upheaval can be born. In most cases, the black lacks the advantage of being able to accomplish this descent into a real hell [*Enfer*]” (N. del T.)

³⁸ El escritor burgués alude a *El idiota de la familia*, los estudios de Sartre sobre Gustave Flaubert.

psicoanálisis, es decir, que verse sobre los “desajustes”, en el sentido en el que decimos que un motor presenta desajustes³⁹ (Fanon, 2009, p. 53)⁴⁰.

El que Fanon admita que está “dispuesto a trabajar a nivel psicoanalítico” nos alerta también de las limitaciones de tal enfoque, que trabajar en el nivel de fracaso también es una forma de fracaso, lo que hace del psicoanálisis una forma de concesión en lugar de un ideal; como se queda corto, también debe ser trascendido. Esto no es ninguna sorpresa, dadas las predilecciones existenciales del análisis de Fanon. Al igual que para Sartre, la contingencia para él es un factor limitante en cualquier análisis de la condición humana; el análisis es cierto para algunos, tal vez incluso la mayoría, pero, a falta de formalismo superficial, nunca lo es para todos. El curso de acción de Fanon es tomar un camino a través de un campo minado de fracasos. Desde el principio, anunció los fracasos de los análisis filogenéticos y ontogénicos y ofreció el camino de un análisis sociogenético que, como ya he señalado, reclama más riqueza cultural que el simple término “social”. Sin embargo, ese camino llama a recordar el papel de la agencia humana: “[Puesto que] la sociedad, al contrario que los procesos bioquímicos, no se hurta a la influencia humana. El hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser”⁴¹ (Fanon, 2009, p. 45)⁴². El cuerpo negro, aquí también marcado como “alma negra”, ya que su separación ya ha sido rechazada por los límites de los fracasos internos/externos, exige desmitificación a través del análisis de su fuente: “eso que se llama el alma negra es una construcción del blanco” (Fanon, 2009, p. 46). Esta construcción, un fracaso de la comprensión humana, se afirma a través de una variedad de ofrendas idólatras: lenguaje, amor de mala fe y teorías constitucionales legaliformes de la vida psíquica por nombrar tres. En cada uno, la fuerza de la desviación y la imitación revelan el fracaso: hablar, no como hablante, sino como hablante blanco, hace que el habla negra sea una imitación del habla y, por lo tanto, no el discurso real, no el discurso de la agencia. Incluso como efecto de una estructura más amplia, el problema es que el efecto negro se trata como un eco de la normalidad blanca, para hablar, en otras palabras, *como un blanco*.

³⁹ Para la discusión, véase Gordon (2005).

⁴⁰ Anexo la cita que utiliza Gordon en el texto original: “If there can be no discussion on a philosophical level –that is, the plane of the basic needs of human reality– I am willing to work on the psychoanalytical level – in other words, the level of the ‘failures’, in the sense in which one speaks of engine failures” (N. del T.)

⁴¹ Traducción revisada.

⁴² Agrego la cita que utiliza Gordon en el original: “[For] society, unlike biochemical processes, cannot escape human influences. Man is what brings society into being” (N. del T.)

Nada más sensacional que un negro expresándose correctamente porque, verdaderamente, asume el mundo blanco. Nos ha ocurrido al entrevistarnos con estudiantes de origen extranjero. Si hablan mal francés, el pequeño Crusoe, alias Próspero, se encuentra entonces cómodo. Explica, enseña, comenta, presta apuntes (Fanon, 2009, p. 61).

Con amor, las expectativas ordenadas, en al menos la semiosis lacaniana, de un orden normativo en el que la diferencia de género es ontológicamente básica caen bajo el peso de la imposición colonial: ya sea mujer negra u hombre negro, el centro normativo es el *hombre blanco*, ni siquiera la mujer blanca. Y en el nivel constitucional, las expectativas simbólicas caen sobre los correlatos fácticos de la interpretación analógica y reductiva: una pistola, en la vida de ensueño del colonizado, *es una pistola*. Estas series de fracasos son revisadas a través de una autobiografía del autor que, puesto que su individualidad ya estaba marcada fuera del esquema, no es una autobiografía. Dicho de otra manera, la metaestructura de la auto-referencia significa que Fanon, refiriéndose a Fanon, falla en la narración individualizada, ya que cae en *el negro* a través del cual el sentido de la autobiografía como vida interior, como auto-reporte mítico, funciona en un plano que es diferente de aquel de la *autobiografía ordinaria*. Fanon, en otras palabras, en el momento autobiográfico está afirmando el auge de aquello cuya posibilidad ya se había negado como posibilidad. Es, en otras palabras, un acto de magia.

La reflexión autobiográfica mágica de Fanon se anuncia inmediatamente desde el cuerpo, o al menos en el discurso sobre la encarnación. En el quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, su cuerpo emerge como no sólo visto, sino también identificado por las palabras de un chico blanco sorprendido, conmocionado y finalmente asustado: “‘¡Sucio negro!’ o, simplemente, ‘¡Mira, un negro!’”⁴³ (Fanon, 2009, p. 111)⁴⁴. (Dada la ambigüedad de la palabra *nègre*, que significa negro y *nigger*, emplearé el término francés desde este punto en adelante). La temática del capítulo de la experiencia vivida, de estar dispuesto a trabajar en el plano de la experiencia vivida de una imposición de la estructura, plantea la cuestión del sujeto a través del cual habla el lenguaje. El lenguaje, encarnado en el pequeño muchacho blanco que hizo la exclamación cuando vio a Fanon caminar en Lyon, activaba el cuerpo negro a través del cual hablaba el lenguaje racista de la sociedad, que era en ese mundo el lenguaje mismo. Fanon estaba congelado, quizás recordando el centro del Infierno,

⁴³ Traducción revisada.

⁴⁴ Esta es la cita que utiliza Gordon en el original: “‘Dirty nègre!’ or simply, ‘Look, a nègre!’” (N. del T.)

tal como lo retrató Dante –un centro de odio y venganza helada– enfrentando una lucha contra una consecuente exterioridad fría donde se encontraba “fuera”, desprovisto de un interior, no de la vida privada fallida de la que Sartre ofrecía una crítica, sino de la negación por la cual los objetos pueden ser planteados como tales, es decir, de un punto de vista intencional (Dante Alighieri, 2013, *Infierno*, XXXIII). Para Fanon, que había alcanzado un nivel de ingenuidad que le permitía caminar por el mundo como perteneciente a la lengua, a la cultura, al mundo social como relación intersubjetiva de posibilidad, el efecto fue de un caer caído:

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos. Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía a ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo⁴⁵ (Fanon, 2009, p. 111)⁴⁶.

El recuerdo del yo sobre el cual Fanon escribe es el cuerpo que se le ofrece de nuevo a él, el cuerpo que aparece en los espejos, aunque mirado antes, ahora visto de otra manera. El espejo, después de todo, se convierte en una perspectiva desde la que se había presumido participante en una actitud compartida hacia un objeto particular al que no era idéntico. Al verse a sí mismo a través de la perspectiva de cómo es visto por los blancos, su conciencia cambió de simple *antinègre* a la del yo *nègre*. Ese yo, ese cuerpo, que él nunca asoció con *sucuerpo*, cayó de los caídos en su campo perceptivo. El resultado fueron dos movimientos de la versión Du Bosiana de la doble conciencia (Du Bois, 1903)⁴⁷. El primero, al verse a sí mismo a través de los ojos del Otro hostil, es la realidad alienada de la cual Sartre y Fanon escribieron más

⁴⁵ Traducción revisada.

⁴⁶ A continuación la cita que utiliza Gordon en el original: “I arrived in the world anxious to make sense of things, my spirit filled with desire to be at the origin of the world, and here I discovered myself an object amongst other objects. Imprisoned in this overwhelming objectivity, I implored others. Their liberating regard, running over my body, which suddenly became smooth, returns to me a lightness that I believed lost, and, absenting me from the world, returns me to the world. But there, just at the opposite slope, I stumble, and the other, by gestures, attitudes, looks, fixed me, in the sense that one fixes a chemical preparation with a dye. I was furious. I demanded an explanation... Nothing happened. I exploded. Now, the tiny pieces are collected by another self” (*N. del T.*)

⁴⁷ Para la discusión, véase Allen (1997) y Gordon, J. A. (2007).

tarde. Pero el segundo, que Paget Henry ha llamado la *doble conciencia potenciada*, es la realización del primero como una realidad construida (Henry, 2005). Esto implica la demostración de las contradicciones del yo impuesto (la caída después de la caída) sobre la realidad vivida del yo en la vida mundana, la cual se ofrece como una demostración dialéctica de lógicas culturales en conflicto donde una vez universales se particularizan. Para Fanon, esta demostración ya había comenzado con la apelación a los diagnósticos sociales, y continuado a través del análisis de los fracasos. Fue más allá a través de la radicalidad del análisis, que desafió incluso sus supuestos metodológicos: “Hay un momento en el que los métodos se devoran a sí mismos” (Henry, 2005, p. 12). Que hasta el método debe estar sujeto a la crítica significa que la radicalidad de la formación del objeto requería que sus supuestos normativos estuvieran entre paréntesis, marcados o suspendidos. El movimiento es evidentemente fenomenológico, pero como ni siquiera se puede presumir que la fenomenología sea válida, es, como recientemente decía Nelson Maldonado-Torres, *decolonial* (Maldonado-Torres, 2007). Este movimiento decolonial, existencial y fenomenológico en virtud de su vinculación real con la identificación sartreana de la mala fe incluso a nivel metodológico (fracaso, esto es, de las normas de evidencia y valoración), trae a los fenómenos a un primer plano en un acto de doble conciencia potenciada. En el punto de la identificación corporal, de sí mismo como el *nègre*, Fanon reflexiona:

Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmosfera de incertidumbre cierta (Fanon, 2009, p. 112).

Esta etapa, cuando es “sólo una actividad negadora”, está encerrada en una forma del yo que Sartre identificó como una de las tres estructuras ontológicas del cuerpo, como el cuerpo como una conciencia que es conocida como un cuerpo para el Otro o para los otros. En contraste, Fanon se basa en una experiencia mundana de comportamiento:

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

del yo y del mundo se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva) (Fanon, 2009, p. 112).

Por el contrario, la normatividad blanca, “un esquema histórico-racial”, conduce al cuerpo del *nègre*, en su apariencia como tal cuerpo, a volverse hacia adentro. Se convierte en un conflicto consigo mismo, un objeto alienado, en el que siempre hay una demanda de algo más que la vida ordinaria del yo, en la que incluso lo ordinario sería un logro extraordinario:

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado [citando a Jean Lhermitte]⁴⁸ “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento (Fanon, 2009, p. 112).

El resultado es un cuerpo saturado de infinitas auto-negaciones *de trop*, demasiado:

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...” [¡Y a bon banania!] (Fanon, 2009, p. 113)⁴⁹.

Bon Banania es el nombre de un popular cereal de cacao-banano cuya figura icónica en los anuncios de la compañía era un soldado senegalés, que, a su vez, se conoció como *bon banania*. “Y a bon” es un dialecto africano o formulación creolizada de “c'est bon”, “es bueno”. El marcador lingüístico apunta a una supuesta autenticidad a través de la cual un africano nativo, un supuesto conocedor de plátano y cacao, autentica el cereal. El marcador subtextual, o los significantes estructurales subyacentes, como diría Lévi-Strauss y otros, son las evocaciones míticas de una relación entre africanos nativos y simios, una conexión establecida aún más por una referencia a los plátanos. Así, a lo largo de los años, la imagen de Bon Banania se volvió más simio, hasta el punto de ser simplemente una cabeza oscura, con aspecto

⁴⁸ Corchetes de Lewis Gordon (*N. del T.*)

⁴⁹ Agrego la expresión “¡Y a bon banania!”, ya que no aparece en la edición en español de la obra *Piel negra, máscaras blancas* que utilizamos para esta traducción (*N. del T.*)

de mono, que llevaba un fez, con la continuación: ¡Y a bon banania! El eclipse del torso de Bon Banania significaba también el eclipse de un cuerpo vestido, salvo el sombrero, que significaba, en efecto, una boca con una amplia sonrisa⁵⁰. La *oralidad* del *nègre*, ya sea como una sonrisa o como racionalizaciones continuas de la “cultura oral”, es arrojada a la marea de fuerzas sobredeterminadas, cuyo efecto fue que, como reflejó Fanon autobiográficamente: “Mi cuerpo se me devolvía plano, desconyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno” (Fanon, 2009, p. 114).

El cuerpo negro es sobrecargado con fuerzas histórico- raciales sobredeterminadas:

Los *negros* son salvajes, brutos, analfabetos. Pero yo sabía que en mi caso esas proposiciones eran falsas. Había un mito del *negro* que había que demoler a cualquier precio. Ya no estábamos en la época en la que uno se maravillaba ante un cura *negro*. Teníamos médicos, profesores, estadistas... Sí, pero en esos casos persistía algo de insólito. “Tenemos un profesor de historia senegalés. Es muy inteligente... Nuestro medico es negro. Es muy amable”.

Era el profesor *negro*, el médico *negro*; yo, que empezaba a fragilizarme, tenía escalofríos a la menor alarma. Sabía, por ejemplo, que si el médico cometía un error era su fin y el de todos los que le siguieran. ¿Qué se puede esperar, en efecto, de un médico *negro*? Mientras todo vaya bien se le pone por las nubes, pero, ¡atención, ninguna tontería, a ningún precio! El médico negro nunca sabrá hasta qué punto su posición bordea el descredito. Os lo digo, estaba amurallado: ni mis actitudes civilizadas, ni mis conocimientos literarios, ni mi comprensión de la teoría cuántica hallaban gracia (Fanon, 2009, p. 116).

Fanon apunta aquí a dos dimensiones del cuerpo negro bajo el peso de la esquematización racial histórica. En primer lugar, la lógica de la regla y la excepción, a través de la cual el sistema podría mantenerse a pesar del progreso individual: considerar una persona negra “realizada” como una excepción a la regla de la inferioridad negra mantiene la regla. La lógica se conserva a través de una inversión con los blancos: el fracaso de un blanco es tratado como una excepción a la regla de la superioridad blanca). Esta lógica permite la aparición de un cuerpo negro como una excepción a los cuerpos negros, pero como excepción, está en guerra con su *ergon* o principio interno de función. La consecuencia no es la ausencia de patología, sino su contención: la excepción, en otras palabras, es la *absolutización de la regla* esperando para salir. Esa reafirmación al acecho de la cohesión mítica conduce a la

⁵⁰ Para más información sobre Bon Banania, véase Pieterse (1992).

segunda dimensión, la pesadez de la acción saturada por el esquema histórico-racial. Esto lleva a un endurecimiento del cuerpo ya la inhibición de su movimiento, de su devenir “quebradizo”, que empuja al cuerpo en una relación isomorfa con expectativas sociales proyectadas. El efecto, en el lenguaje existencial, es la construcción de una esencia que precede al entendimiento existencial de la posibilidad; en otras palabras, mientras que ser humano significa vivir la existencia como precedencia de la esencia (biografía, historia, obituario), hay aquí una esencia que precede a la existencia, cuyo efecto es una implosión del yo en el reino, dado el factor de un obituario, de los muertos. El tema de una caída cayendo en la zona del no ser retorna.

Anticipando la reafirmación del racismo en la genética contemporánea, donde el cuerpo se entiende a través de cadenas bioquímicas a nivel nanométrico de información de sus operaciones, Fanon articula el veredicto: “Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. Junto a los *sex linked*, se descubrían los *racial linked*. ¡Qué vergüenza de ciencia!” (Fanon, 2009, p. 118). El cuerpo negro, entonces, visto a través del orden de las fuerzas simbólicas de la cultura racista en el mundo social que sobredetermina, es uno de un eco interior fisiológico. En otras palabras, la morfología de la negrura es un efecto de una cadena atómica de mecanismos causales. Volviendo a una fenomenología existencial de la conciencia encarnada, el resultado es claro: una conciencia sin libertad. En la cosmovisión sartreana, la idea de una conciencia sin libertad es una imposibilidad. En la vida, que significa vivir nuestro cuerpo, vivir nosotros mismos, somos libertad, aunque, como lo revela nuestra exploración de Fanon, el efecto del racismo anti-negro es la antítesis de esto: exige no *vivir* y ser consciente de no hacerlo. El *nègre*, entonces, se enfrenta a una imposición adicional sobre sí mismo en un mundo social de conciencia esperada sin libertad, a saber, la responsabilidad de una realidad vivida y no vivida. Como escribe Sartre (2011):

El cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. Nunca podemos captar esta contingencia como tal, en tanto que nuestro cuerpo es *para nosotros*, pues somos elección, y el ser es, para nosotros, elegirnos. Aun esta invalidez que padezco, por el hecho mismo de vivirla la he asumido, la trasciendo hacia mis propios proyectos, hago de ella el obstáculo necesario para mi ser y no puedo ser inválido sin elegirme inválido, es decir, elegir la manera en que constituyo mi invalidez (como “intolerable”, “humillante”, “de-disimular”, “de-revelar a todos”, “objeto de orgullo”, “justificación de mis fracasos”, etc., etc.). Pero este cuerpo incaptable es precisamente la necesidad de que *haya una elección*, es decir, que no soy *todo a la vez*. En este sentido, mi finitud es condición de mi libertad, pues no hay

libertad sin elección y, así como el cuerpo condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo, la hace posible hasta en su libertad misma (pp. 453-454).

El argumento de Sartre es que el *nègre* lucha así con el significado de su no-libertad, donde la realidad de la lucha es en sí misma una manifestación de la libertad. Es, en otras palabras, una expresión de libertad en la falta de libertad. Esa expresión, sin embargo, cada vez más dirigida hacia dentro, toma la forma de implosión: es una forma de sufrimiento que llamaremos, dada su prosaica familiaridad, *opresión*.

Un efecto de la opresión es el conjunto de adiciones a negociar en el esfuerzo de vivir la existencia ordinaria. Aunque lo ordinario, desde la perspectiva de los tratamientos fenomenológicos del mundo social, debe ser entendido como un logro extraordinario, lo es precisamente por eso: su ordinariedad. La mayoría de las personas, con casi ningún esfuerzo, obedecen el conjunto de reglas o prácticas que permiten la coexistencia. Nosotros los seres humanos vivimos juntos de maneras que facilitan una dialéctica generalmente libre de obstáculos entre el cuerpo y el mundo. La opresión, sin embargo, sobrecarga cada momento del alcance corporal, como observó Fanon, lo que hace el logro extraordinario de lo ordinario aún *más extraordinario*. Hay, en otras palabras, una re-evocación de lo extraordinario en la vida ordinaria, que significa, entonces, la realidad vivida del cuerpo oprimido como un cuerpo *de trop*, un cuerpo rebosante de superfluidad. Es, en otras palabras, un cuerpo de extremos. Es un cuerpo que es 'demasiado' de cualquier cualidad considerada por haberse desviado de la armonía normal de la encarnación: Para ser negro, ha caído lejos de la normatividad; ser negro es, en otras palabras, ser *demasiado negro* ya que ser normal, es no haber sido negro en absoluto. Entonces, tal y como una conciencia que se derriba bajo el peso de un esquema histórico-racial, el cuerpo negro enfrenta constantemente, en el negro esfuerzo de participar en el mundo social, el mundo de otros, la amenaza de volverse viscoso. Como Fanon se lamentaba, "Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando". Las reflexiones de Sartre sobre lo viscoso anticipaban esta realidad de sufrimiento: "lo viscoso se revela esencialmente como ambiguo y turbio, porque en él la fluidez está como retardada; es comportamiento de la liquidez, es decir, representa en sí mismo un triunfo incipiente de lo sólido sobre lo líquido [...]" (Sartre, 2011, pp. 817-818). Tal saturación de la existencia no es sólo una forma de mala fe de la que Sartre escribió con alarma en el nivel de la fobia, sino también un sufrimiento del cual su entendimiento parecía casi vicario:

Lo viscoso es la agonía del agua; se da como un fenómeno en devenir; no tiene la permanencia en el cambio propio del agua, sino, al contrario, representa

como un corte que se practica en el curso de un cambio de estado. Esta inestabilidad fija de lo viscoso desanima al deseo de posesión. El agua es más huidiza, pero se la puede poseer en su fuga misma, en tanto que huidiza. Lo viscoso huye con una huida espesa que se parece a la del agua como el vuelo pesado y a ras del suelo de la gallina se parece al vuelo del halcón. Y esa huida misma no puede ser poseída, pues se niega en tanto que huida. Es ya casi una permanencia sólida. Nada atestigua mejor ese carácter turbio y ambiguo de “sustancia entre dos estados” que la lentitud con que lo viscoso se funde consigo mismo (Sartre, 2011, p. 818).

Sartre articula aquí la cualidad de estar encontrado en el pegajoso, sobrecargado esquema histórico-racial, uno con la agonía de la conciencia de la libertad desautorizada. Él y Fanon buscaron una comprensión de la acción que afirma la libertad. Para ambos, esto requería una transformación radical de la conciencia, la cual, dado el tema de la encarnación, significa también la transformación del cuerpo. Sartre intentó tal desarrollo más adelante a través de una exploración de las imposiciones de la inercia en la práctica, como se ve en su *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 2004)⁵¹. La pesadez de las fuerzas históricas en la realidad encarnada es evidente en esa obra, especialmente en su larga discusión sobre el racismo en la Argelia colonial. Sartre también defendió en muchos de sus escritos la importancia de la práctica revolucionaria, en la que los órdenes culturales y económicos que limitan la acción humana mediante el fomento del comportamiento implosivo pueden ser derrocados en el proyecto adicional de construir instituciones propicias para la actividad humana dirigida por la libertad. En última instancia, el pensamiento de Fanon compartió dicho camino, tal como lo demuestran sus análisis de las luchas humanas para liberarse de las exigencias enmarañadas y viscosas de la conciencia sin libertad. En cada caso, el potencial de la transformación cultural como un fenómeno corporal aparece en primer plano. En *Sociología de una revolución*, las diversas transformaciones de la representación corporal de la mujer argelina presentan nuevas consideraciones para el estado postcolonial, para la mujer argelina que lleva bombas, que se experimenta a sí misma en trajes occidentales, aprende actos de conducta en campañas militares, ejemplifica un recrudescimiento cuya contención es una dialéctica del cuerpo y del mundo más allá de una conciencia sin libertad a una que lucha por ella (Fanon, 1967b)⁵². En *Los condenados de la tierra*, el motivo toma la forma de la pregunta, en la frase final, por el desarrollo de una

⁵¹ Para la discusión, véase, por ejemplo, McBride (1991).

⁵² Las discusiones son muchas, pero véase Cornell (2001).

“nueva piel” a través de la cual podría nacer una nueva humanidad (Fanon, 1983). Sin embargo, en la obra temprana *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon había concluido con una consideración sobre la libertad corporal: “Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon, 2009, p. 190).

Para el cuerpo atrapado por un mundo social infectado con fuerzas culturales deshumanizantes, uno sufriendo la viscosidad de la conciencia sin libertad, el paso del movimiento afectado, de ser forzado en una cosa bajo el peso de edictos descriptivos, al interrogativo, donde la posibilidad se plantea por el fenómeno del cuestionamiento. Así como la conciencia encarnada oprimida está excesivamente determinada hacia el interior, la dirección de una conciencia marcada por la interrogación de la opresión apunta hacia afuera; es una doble conciencia potenciada, encarnada, nacida de una crítica dialéctica de la segunda estructura ontológica, a saber, el cuerpo visto y conocido por otros. Empujando la interrogación al segundo momento ontológico, el problema del cuerpo hacia el yo encarnado, el cuerpo hacia el cuerpo, el mundo social surge entonces como un objeto de investigación crítica, comunicación y compromiso.

Los análisis del cuerpo ofrecidos por Sartre y Fanon, sin duda, se enfrentan a muchos retos a raíz de los relatos postestructuralistas en los que el cuerpo es ahora leído a través de tecnologías de vigilancia casi omnipresentes cuyo efecto, como observó Foucault, es que el cuerpo se convierta en un prisionero del alma (Foucault, 2015). Sin embargo, como espero que el análisis que he ofrecido revele, esta visión es una de la cual Sartre y Fanon ofrecieron formulaciones tempranas. Los tratamientos contemporáneos tienden a centrarse en las imponentes estructuras sociales en el cuerpo con el aparente efecto del cuerpo como un punto sin una vista, de una ausencia de libertad y conciencia (Caws, 1992). Por qué esto es así no es, sin embargo, totalmente claro, dado que, desde tales aproximaciones teóricas, sólo el lenguaje o los sistemas sociales funcionan como agentes a través de los cuales la subjetividad es constituida. El cuerpo en mala fe, una temática mediante la cual Sartre y Fanon articulan la agonía de la opresión, pone de manifiesto un punto de vista desde el cual, al menos en los impases a los que se enfrenta, puede ser entendida la realidad vivida de un cuerpo aprisionado por el alma.

Referencias

- Allen, E. (1997). On the reading of riddles: re-thinking Du Boisian “double consciousness”. Gordon, L. R. (Ed.). *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy*. Routledge, 49-68.
- Beauvoir, S. (1979). *La fuerza de las cosas*. Editorial Sudamericana.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Cavendish, R. (1990). *A History of Magic*. Arkana.

- Caws, P. (1992). Sartrean structuralism? Howells, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, 293-317.
- Cherki, A. (2006). *Fanon. A Portrait*. Cornell University Press.
- Cornell, D. (2001). The secret behind the veil: a reinterpretation of "Algeria Unveiled" *Philosophia Africana*, 4(2), 27-35.
- Dante Alighieri. (2013). *Divina Comedia*. Alianza Editorial.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The Souls of Black Folk. Essays and Sketches*. A. C McClurg.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1967a). *Black Skin, White Masks*. Grove Press.
- Fanon, F. (1967b). *A Dying Colonialism*. Grove Weidenfeld.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Gordon, J. A. (2007). The gift of double consciousness: some obstacles to grasping the contributions of the colonized. Persram, N. (Ed.). *Postcolonialism and Political Theory*. Lexington Books, 143-161.
- Gordon, L. R. (1995). *Bad Faith and Antiracist Racism*. Humanity Books.
- Gordon, L. R. (1995b). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Routledge.
- Gordon, L. R. (2000). *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Routledge.
- Gordon, L. R. (2005). Through the zone of nonbeing: a reading of *Black Skin, White Masks* in celebration of Fanon's eightieth birthday. *C. L. R. James Journal*, 11(1), 1-43.
- Hayman, R. (1987). *Sartre. A Biography*. Carroll & Graf.
- Henry, P. (2005). Africana phenomenology: its philosophical implications. *C. L. R. James Journal*, 11(1), 79-112.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Mito y significado*. Alianza Editorial.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- McBride, W. L. (1991). *Sartre's Political Theory*. Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Nagel, T. (2000). ¿Qué se siente ser un murciélago? *Ensayos sobre la vida humana*. Fondo de Cultura Económica, 274-296.
- Nagel, T. (1996). *Una visión de ningún lugar*. Fondo de Cultura Económica.
- Nirenberg, D. (2007). Race and the Middle Ages: the case of Spain and its Jews. Greer, M. R., Mignolo, W. D. & Quilligan, M. (Eds.). *The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. University of Chicago Press, 71-87.

- Persram, N. (2007). *Postcolonialism and Political Theory*. Lexington Books.
- Pieterse, J. N. (1992). *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. Yale University Press.
- Sartre, J-P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial.
- Sartre, J-P. (2011). *El ser y la nada*. Editorial Losada.