



## Umbrales del “no-ser”: figuraciones fanonianas sobre la sociogenia y el “doble narcisismo” del cuerpo epidermizado

*Thresholds of “not-being”: fanonian figurations about sociogeny and the “double narcissism” of the epidermized body*

Carlos Aguirre Aguirre

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de San Juan

### Resumen

Discutimos las complejidades críticas de lo que el psiquiatra martiniqués Frantz Fanon definió como la zona de no-ser en su estudio *Piel negra, máscaras blancas* de 1952. En un primer instante, nos detenemos en los principales núcleos exegeticos de la zona de no-ser que se vinculan con la experiencia límite del cuerpo negro aludido por Fanon. Constatamos en un segundo momento cómo, lo que el autor define bajo el nombre de sociogenia, se entronca con un análisis histórico existencial del cuerpo racializado. El análisis del “doble narcisismo” y los procesos de epidermización explicitados por Fanon nos permiten concluir, en un tercer instante, que la zona de no-ser potencia la interrogación decolonial de un cuerpo epidermizado sobre el racismo y los repartos binarios de identidad.

Palabras clave: Zona de no-ser; Epidermización; Narcisismo; Racismo

### Abstract

We discuss the critical complexities of what the Martinican psychiatrist Frantz Fanon defined as the zone of non-being in his study *Black Skin, White Masks* from 1952. In a first moment, we stop at the main exegetical nuclei of the zone of non-being that are linked to the limit experience of the black body alluded to by Fanon. We verify in a second moment how what the author defines under the name of sociogeny is connected with an existential historical analysis of the racialized body. The analysis of the “double narcissism” and the epidermalization processes made explicit by Fanon allow us to conclude, in a third moment, that the zone of non-being enhances the decolonial interrogation of an epidermized body about racism and binary distributions of identity.

Keywords: Zone of non-being; Epidermization; Narcissism; Racism

## EL ABISMO DEL “NO-SER”

En un breve apartado de un estudio sobre Jacques Lacan, Sara Vasallo (2008) entiende la figura paradójica y ontológica del “no-ser” a la manera de un umbral que alegoriza la entrada del Otro y la presencia de un excluido. La autora cita como ejemplo los personajes de Fiódor Dostoievski, no sin antes remarcar que para Lacan el “no-ser” es el “soporte” de una dimensión “‘originaria’, ‘primitiva’ e ‘implícita’ de toda simbolización” (p. 173). Dostoievski aparece en el argumento de Vasallo porque en su obra las figuras del condenado a trabajos forzados, el marido engañado, el empleado público aplastado por la jerarquía; todas ellas proyectan el “no-ser”. En cierto sentido, el excluido pregonado por el “no-ser” sobresale indisociablemente unido a la presencia de un Otro, como si de alguna manera Lacan reeditara esa vieja dialéctica del “Para-sí” y el “Para-otro” ejecutada por Jean-Paul Sartre en *El ser y la Nada* (1943/2013) cuando reflexiona el vínculo de la mirada con el Otro. Empero, Vasallo opta por dar una idea del “no-ser” de la mano de Dostoievski: la exclusión del yo —el “no-ser”— se hace patente en *El eterno marido* del escritor ruso.

Por consiguiente, se deduce que el “no-ser” es un umbral, un entre, un linde, donde “el excluido” sobresale en el orden de la simbolización, siendo, asimismo, una especie de yo maltrecho, fallado y soterrado por la presencia de un Otro. Sartre es sugerente en su idea de una dialéctica del “Para-sí” y el “Para-otro”, pues, por momentos, el “Para-sí”, es decir, nuestra presencia en el mundo, deviene en la forma de una *trascendencia trascendida* y alienada: una nada sujetada en las petrificaciones del “no-ser”. El célebre grito final de Garcin en la obra de Sartre *A puerta cerrada* “el infierno son los otros” (1947/1983, p. 186) no deja de ser más que seductor para entender este problema.

Ahora bien, es cierto que cuando se habla de Sartre o Lacan, o del “no-ser”, los aportes del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon (1925-1961) en su libro *Piel negra, máscaras blancas* dedicados a la despersonalización y alienación del cuerpo del negro antillano resultan en ocasiones omitidos y en otras valorados escuetamente. Apuntamos esto debido que en dicho trabajo Fanon comienza con una sentencia que tiene concordancia con los estados psicológicos, existenciales y culturales de un cuerpo que mora en una especie de abismo existencial. Una zona de no-ser en la cual vive encallado por lo que en su momento W. E. B. Du Bois (1903/2001) definió como el “velo de color” que cruza al siglo XX: la división racial maniquea del mundo entre blancos y negros. Sin justificaciones metodológicas, Fanon (1952/2015) dice que 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” (p. 42). Dicha sentencia resulta sugerente, ya que en ella se abren dos flancos que remiten al decurso de la crítica de Fanon al colonialismo anti-negro: el primero, una lectura del cuerpo en la que se ve a sí mismo como un sujeto racializado; es decir, vuelto “negro” por un Otro, y, segundo, una fractura de los atributos raciales de identidad —el maniqueísmo “blanco”/“negro”— que lo afectan psicológica y existencialmente.

En efecto, la afirmación de que en la zona de no-ser puede nacer “un auténtico surgimiento” nos desplaza a la pregunta sobre qué tipo de surgimiento se está refiriendo Fanon. Como hemos constatado, el “no-ser”, retomando el estudio de Vasallo, supone un umbral en el que la simbolización se revela “primitiva”, “escaza” y “tácita”; mientras que en Fanon es un Infierno —metáfora, pensamos, tomada por su acercamiento al existencialismo sartreano— en el que el cuerpo del negro se ve a merced de imágenes, diatribas y fantasías sin anclajes ni referencias, como dice Leonardo Eiff (2020), que habitan en el corazón de una sociedad racista; y desde el cual, aun así, se escamotea una posible política liberadora frente a los prejuicios raciales. Insistimos: “un auténtico surgimiento” que debe erosionar una antinomia que coexiste con el hombre.

Es importante anotar que Fanon piensa la zona de no-ser, y parte significativa de su investigación, en un diálogo con Sartre, cuestión que no lo excluye de un análisis original, y que, en variadas ocasiones, advierte un alejamiento del *telos* ontológico del filósofo francés; diferencias que han sido trabajadas por lecturas poscoloniales como las de Homi Bhabha y Alejandro De Oto. Como sea, es indudable que a fines de la década de los 40 Fanon se convierte en un entusiasta lector de la filosofía existencialista francesa y la filosofía alemana: asistió a las conferencias de Maurice Merleau-Ponty, leyó los cursos de Alexandre Kojève sobre Friedrich Hegel, recibió la enorme influencia del existencialismo de Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus, visitó los trabajos de Karl Jasper, Søren Kierkegaard, Henri Bergson; las filosofías de Karl Marx y Friedrich Nietzsche, las cuales se cruzaban con sus estudios sobre Sigmund Freud y las aún incipientes lecturas del psicoanálisis de Lacan.

*Piel negra, máscaras blancas* fue presentada en 1951 como su tesis de psiquiatría con el título *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro* la cual es rechazada, viéndose así obligado a reformularla. De su experiencia médica en el hospital de Grange Blanche escribe finalmente una tesis convencional de investigación neurológica titulada *Enfermedad mental y síndromes psiquiátricos en la degeneración espinal cerebral hereditaria: un estudio de caso de la enfermedad de Friedrich con delirio de posesión* defendida en noviembre de ese mismo año. Aun así, *Piel negra, máscaras blancas* es su primer libro publicado

en 1952 gracias al interés de Francis Jeanson, filósofo existencialista estudioso de la obra de Sartre que no solo prologa contundentemente el estudio de Fanon, sino también sugiere el cambio de su título original.

El análisis clínico-psicológico de Fanon parte del supuesto de que el negro ha de transitar el periplo existencial de su propia experiencia vivida. Justamente, al decir de Jeanson (1952/1970), es la “experiencia-límite” del cuerpo en un orden fenomenológico lo que posibilita el conocimiento y reconocimiento no solo de los efectos de las normativas de identidad que habitan en el mundo racial colonial, sino también de la zona de no-ser. Hay una experiencia posible para un cuerpo que se le niega toda *experiencia* solo viéndose a sí mismo como cosa, trayecto que implica un necesario paso por la historia y un distanciamiento de la “actitud natural” fenomenológica husserliana. Notemos que el cuerpo del que habla Fanon en la zona de no-ser está marcado de antemano; es decir, producido, corregido y aprehendido históricamente en los términos de una inhumanidad que no puede asumir el valor representativo del “ser-ahí” (*Dasein*) que postula Martin Heidegger. En el capítulo *La experiencia vivida del negro* Fanon narra que:

[E]se día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? (1952/2015, p. 113)

Bajo estas coordenadas, aparece el segundo aspecto que le adjudicamos a la experiencia fanoniana y que se relaciona con el carácter indescifrable de la zona de no-ser en el plano de una simbolización auténtica del “ser-negro”. En tanto que toda acción ontológica se ha visto trabada de antemano por los confinamientos del mundo racial, el cuerpo ingresa en un estado trágico: ha de destruir su propia e inesquivable experiencia. Es en esa zona de no-ser, estado apabullante en el que los mitos sobre el negro se confabulan con la mirada del amo blanco, donde se combustiona una apertura exegética que encuentra explicación en lo que David Marriott (2018) define como una incesante negatividad del cuerpo negro (p. 241). Así, adviene una interrupción del reparto racista maniqueo cuando el mismo cuerpo se adjudica el arduo periplo de destruir no solo la imagen que los otros tienen de sí mismos, sino también la imagen con la cual él se ve y que siempre se encuentra mediada por los otros. Jeanson resume este tránsito al decir que la experiencia límite para Fanon debe “reproducir, ante todo, de una u otra manera, la fase de desintegración: paso por la nada, descendimiento a los *verdaderos Infiernos*” (1952/1970, p. 15).

Justamente la zona de no-ser da cuenta de un pensar en situación dentro de esa experiencia límite: para quién se escribe, para quién se vive, para quién se

narra. El presente colonial se revela como una zona poblada de abismos para el cuerpo del colonizado negro. En el plano de la experiencia misma, la experiencia vivida de Fanon es traumática, desesperanzadora, en muchos momentos fatalista; es decir, trágica, lo cual nos habla de un retraso de su deseo de proyección —el aplazamiento del *hacerse a sí mismo* existencialista— necesario para poner en tela de juicio los confinamientos raciales y las identidades de la modernidad colonial. El cuerpo en todo momento está en riesgo. Experiencia que opera como antesala de la invención cultural de un cuerpo no racializado y, por eso, en un sentido benjaminiano, es también catastrófica: hay que destruirla. Nombrar en lo que el cuerpo a devenido habla también de una experiencia particular, jamás clausurada, porque en ese umbral que habita entre lo que ha sido convertido el cuerpo —lo que es— y lo que no puede ser — simplemente un cuerpo o un soy cuerpo en la clave merleauPontyana— mora una amplificación del desahucio de los discursos emancipatorios de la modernidad, como también de toda explicación ontológica sobre el racismo colonial.

Lo que gana cierta politicidad acá es la alerta de Fanon acerca de que el negro no ha hecho esa bajada a los verdaderos Infiernos, a la zona de no-ser, a ese espacio de simbolización “primitiva” del que habla Vasallo. En otras palabras, no ha explorado los infaustos torniquetes del mundo colonial que provocan el llanto. Por eso, su impulso es políticamente decisivo: hace esa bajada que muchos no han hecho y llora. “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte en parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar” (Fanon, 1952/2015, p. 132). Llegado a este punto, nos interesa ahora indagar el cogollo crítico de la zona de no-ser y su vínculo con lo que el mismo Fanon llama el análisis sociogenético, el cual opera como base analítica de los principales nudos de su estudio.

## AVATARES DE LA SOCIOGENIA

*Piel negra, máscaras blancas* comienza problematizando cómo el colonialismo es un proyecto civilizatorio donde la conciencia no se vehiculiza en el plano de lo absoluto ni en el del Espíritu, sino en un terreno donde el Otro aparece como el dueño de los objetos, la sociedad y, principalmente, la historia. Sin embargo, Fanon insiste en afirmar que la conciencia tiene la potencia de trascender el modelo colonial de lo existente impreso en la incomprensión y la desidia: una conciencia que parece revivificarse aún en un escenario signado por no ofrecer otra salida para el negro más que imaginarse, entenderse y verse según la imagen que le impone el Otro como única manera de estar en el mundo:

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y la comprensión. El hombre es un Sí vibrante de armonías cósmicas. (Fanon, 1952/2015, p. 42)

Dicho movimiento es paradójico, ya que, por un lado, partiendo del supuesto de que la historia erosiona toda chance de que el colonizado negro trascienda los límites culturales, simbólicos y lingüísticos del mundo blanco, Fanon, por otro, afirma igualmente la trascendencia de la conciencia; voluntad deudora de la noción sartreana de un “Para-sí” librado de toda esencia e impedido de conquistar un identidad fija y cerrada. Resulta claro que la historia en la que piensa Fanon es aquella que produce, reproduce y se alimenta de una sub-humanidad capaz de desplegar el capital regenerativo de la modernidad colonial. En el marco de esto, el sujeto fanoniano no puede consumir una conciencia a partir de sus propias negaciones, ya que depende de otra existencia, de otra vida, de otra conciencia, de otro cuerpo, que en todo tiempo le reclama tejer un vínculo racial perverso desnudado como perpetuo. Es decir, no pierde de vista la norma racial infausta que cruza a la historia. Como dice Alejandro De Oto (2003), acá “no hay espacio para la trascendencia porque lo que [Fanon] propone mostrar la naturaleza de la alienación” (p. 42).

Por consiguiente, la zona de no-ser se entronca, desde nuestra lectura, con un intento por desequilibrar el corazón del sistema de identidades fundado por la historia moderno colonial e inscrito profundamente en los vínculos binarios que confinan racialmente a los cuerpos. La obsesión antillana del cuerpo colonizado de autodefinirse según la imagen del Otro, para así finalmente quedar preso en “uno de los dos extremos”, moviliza una severa interrogación acerca del poder sociohistórico anidado en los compases metafísicos que circundan en las identidades de “lo blanco” y “lo negro”. Pulverizar las taxonomías occidentales es un camino trágico y conflictivo para el cuerpo, ya que en él se encuentra vis a vis con dos imágenes que lo aprehenden y cautivan, y en las que su existencia misma oscila: verse y sentirse blanco, asumirse como Negro por dictamen del blanco. Claudicar ante una de esas dos metafísicas resulta estéril y malsano para Fanon, pero más que nada, significa reproducir un sentido racista de lo humano y la fantasía de un Yo íntegro, prístino e incontaminado. El permanente vaivén del cuerpo torna demasiado inestable el equilibrio entre la piel y la identidad, entre epidermis y metafísica, entre apariencia y ontología. Por eso que el análisis que Fanon ensaya con el nombre de sociogenia o sociodiagnóstico perfila un trayecto irreversible que desnuda la artificialidad de ese equilibrio inestable que la modernidad intenta por todos los medios estabilizar y metamorfosarlo en absoluto.

Una de las radicales singularidades de la sociogenia es vislumbrar el talante relacional y conflictivo de las identidades —su carácter transcultural— forjando un sendero reflexivo que da lugar a un conocimiento más profundo del cuerpo y de su ambivalente disposición existencial dentro del mundo colonial. La reflexión de Iain Chambers (1994/1995) acerca de los intervalos, los giros y las mutaciones que sufren las identidades poscoloniales resulta útil para entender el carácter subversivo que le asignamos a la sociogenia: “El ‘yo’ se forma y se reforma constantemente en ese movimiento, en el mundo” (Chambers, 1994/1995, p. 45). Para cavilar la experiencia, los clivajes y las modulaciones sociohistóricas de un cuerpo racializado resulta indispensable recostarse momentáneamente en la ilusoria inmutabilidad con la que milita el régimen de las identidades raciales, pero no para apoyarlas, sino para situarse en su umbral; en el revés de su trama; en la ficción que se esconde debajo de aquello que las muestra aparentemente como reales. Allí, Fanon no huye del todo del autoritarismo de ese régimen, ya que siempre lo trae de vuelta, lo reitera insistentemente, lo singulariza, alertando que la trascendencia tiene el desafío de astillar el proceso histórico en el que las identidades permutan como vitrinas de una ontología racista que reduce el problema de la alienación del cuerpo en un sumario de complejos de inferioridad, desviaciones psíquicas y mutaciones afectivas.

Así, en vastos tramos de *Piel negra, máscaras blancas* Fanon subraya, ya sea de forma explícita o tácita, que la diferencia entre los aparatos sensibles y corporales del blanco y del negro son desiguales no porque una psiquis es más idónea que la otra, sino porque la estructura sociohistórica del colonialismo es desigual, alcanzando a situar el problema de la alienación en el orden de una inferioridad que se cocina en la pulsión racista de la modernidad e invitando, en consecuencia, a discutir ésta de mejor manera y sin recostarse en una subjetividad desligada de lo histórico. Precisamente eso es lo que resulta imprescindible en la sociogenia, si se pretende entender que el cuerpo del negro no nace racializado. Por el contrario, es racializado y convertido en Negro. En palabras de Fanon, la alienación del negro no es una cuestión individual y por eso que “[j]unto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia” (1952/2015, p. 45).

Para Hussein Abdilahi Bulhan (1985) esto último es prueba del peso significativo que en la sociogenia tiene el esfuerzo hacia una desalienación que interviene tanto a nivel socioeconómico como psicológico. Tener como punto de partida en un diagnóstico sobre el racismo moderno que la alienación es la internalización de una inferioridad, no es solo alzarse contra un mundo donde el blanco es presentado como el modelo “normal” de humanidad, sino también es entender que la reflexión acerca del cuerpo del colonizado negro no debe guiarse por un

“reduccionismo instintivo, genético o intrapsíquico” (Bulhan, 1985, p. 195). En ese marco de análisis, el cuerpo deviene en una zona en la que se intercalan y encarnan múltiples discursos de la acción humana; un terreno psicoafectivo y existencial enraizado profundamente con lo histórico y lo social, y no con las voluptuosidades afirmativas del ser.

Aunque esto último se vincula con los análisis de *El malestar en la cultura* (1930/2015) y *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921/1935) de Freud, en los cuales la psique y el cuerpo se engranan con las diversas estructuras históricas de la modernidad del siglo XX, lo que resulta particularmente sugestivo de la sociogenia es su anudamiento con lo que Walter Mignolo (2009/2015) define como una “fractura epistémica” con relación al psicoanálisis. Dicha fractura tiene su condición de posibilidad en el uso que Fanon les da a los conceptos de internalización y objetivación. La internalización refiere al proceso, señala por su parte Bulhan, en el cual la realidad externa y sociohistórica es asimilada en la realidad “interna” y subjetiva, es decir, en el cuerpo. Por otro, la objetivación es el proceso inverso, en el cual el hombre, a través de la praxis y particularmente de su trabajo, se actualiza a sí mismo y a su personalidad en el mundo que lo rodea. En conjunto, la internalización y la objetivación se refieren a un doble proceso que media la dialéctica entre la psique humana y el mundo socioambiental (Bulhan, 1985, p. 195).

Explorar la estrechez existencial del cuerpo con la amalgama histórica del espacio circundante es cerrarle el paso al refuerzo de una conciencia vacía y abstracta. Aquello se sintetiza en el planteo de Fanon cuando el cuerpo no es causalidad mecánica del medio sobre él, sino una dimensión en la que conciencia y experiencia se entrelazan conflictivamente, intentando trascender y aguijonear una especie de “condena corporal” fortalecida en discursos, prácticas y mitos administrados por significados positivos y negativos acerca del color de la piel. Disecar el cuerpo, siguiendo esta algebra, sería paralizar la carne, la experiencia y la conciencia, anulando así toda trascendencia del régimen dicotómico de la raza o, en palabras de Fanon, frenar el ejercicio por “liberar al hombre de color de sí mismo” (1952/2015, p. 42). Por consiguiente, el ángulo fanoniano es el de urdir la crítica encallándola con la internalización y la objetivación como procesos que desnudan el control de la “máscara blanca”, su artificio y peligro.

El gran drama de este derrotero es esquivar el peligro concreto de que el cuerpo quede atrapado en una identidad inmóvil y sedentaria, en uno de los narcisismos, en una de las metafísicas, sea cual sea ésta: blanca o negra. Y efectivamente el cuerpo es atrapado, hipotecando, como vimos, su poder de trascendencia. Por eso que Fanon “estaba convencido de que el neurótico, el alienado, es primero víctima de otros y luego de sí mismo” (1952/2015, p. 200). La

inicial extrañeza de no hallar dentro de *Piel negra, negra máscaras blancas* la defensa de una identidad, de un núcleo duro de afirmación cultural, se debe entender a partir de los aciertos y los riesgos propios de una lectura que marcha a contrapelo de la visión occidental para la cual el cuerpo del negro es una suerte de desviación genética, psicológica y ontológica de su imaginario de ser humano.

En medio de esto último, la sociogenia activa una ruta que desacomoda el Yo moderno –su normalidad, su blanquitud– y agiliza una exhortación sobre el peligro de invertir la dicotomía racial como posibilidad de iluminar un ser perdido en la maestría narrativa de una modernidad que oscurece o de recuperar una identidad incontaminada. En la madriguera de este contrapunto, entre las identidades “blanca” y “negra”, lo cierto es que la imagen sólida del cuerpo parece resquebrajarse, volviendo imposible no señalar que, al decir de Sylvia Wynter (2009/2015), la sociogenia hace coagular la naturaleza híbrida y transcultural de toda identidad humana (p. 360). Lejos de una nueva estabilidad desde la cual pensar la cadencia y el brío existencial e histórico del cuerpo colonizado del negro, la sociogenia saca a relucir un inquietante conflicto en el que los significados positivos y negativos que la modernidad le asigna a la piel se manifiestan en un abundante torrente de contradicciones, paradojas y sentidos que devienen en sinsentidos. Se hace arduo, dice Fanon, “descender a un nivel en el que las categorías de sentido y de no sentido aún no se emplean.” (1952/2015, p. 44)

En consecuencia, ver el problema de las aberraciones psicoafectivas del negro ya no se trata solamente de evaluar su apresamiento en los significados de un mundo racialmente administrado. Es también una tentativa que bajo la sociogenia busca hacer estallar el sentido de esos significados o someterlos a una multiplicación que irrumpe en la nebulosa ceguera de un narcisismo transmutado en norma. Movimiento crítico incapaz de darle tregua a las identificaciones que han erosionado toda relación afable con el mundo y toda intersubjetividad.

### **“DOBLE NARCISISMO” Y EPIDERMIZACIÓN**

Aunando lo anterior, podemos apuntar que si hay algo que le resulta por momentos provechoso a Fanon de la teoría psicoanalítica es su entendimiento de que el narcisismo infantil es un elemento predominante en la figuración del Yo y correlativo a la constitución de los esquemas corporales. Para sostener esto, *Piel negra, máscaras blancas* parte de una premisa que resulta reveladora hasta el día de hoy: el cuerpo del negro en el marco del colonialismo interioriza una inferioridad racial e histórica por medio de un proceso llamado epidermización.

Fanon muestra el carácter mortífero y racista de este fenómeno, cuya característica principal es la de desplegarse a través de una mirada con el poder de convertir a la piel en el núcleo central de la organización del mundo. Esta lógica fragua un “doble narcisismo” que reproduce las lógicas binarias de identidad racial.

Dicho esto, nos detendremos en las complejidades del “doble narcisismo” y en la breve crítica de Fanon del estadio espejo (*le stade du miroir*) de Lacan. Aquello nos desplaza indudablemente a un espacio de la escritura de Fanon en el que, siguiendo a Stuart Hall (2008), se nos habilita:

Reinterpretar la propia forma binaria en la que se ha representado durante tanto tiempo el encuentro colonial. Nos obliga a reinterpretar las divisiones binarias como formas de transculturación, de traducción cultural, abocadas a perturbar para siempre las divisiones binarias culturales del aquí y el allí. (p. 128)

Traducciones y cruces en los que el problema del cuerpo colonizado se viste de una compleja densidad.

Observemos que, antes de apuntar que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 1952/2015, p. 44), e incluso previo a la justificación de su sociodiagnóstico, Fanon señala que el horizonte de *Piel negra, máscaras blancas* es determinar las tendencias y motivaciones de un “doble narcisismo”:

A lo largo de esta obra veremos elaborarse un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite.

A principio de nuestras reflexiones, nos había parecido inoportuno el explicitar las conclusiones de lo que se va a leer.

La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso. (Fanon, 1952/2015, p. 44)

Para comprender el problema del “doble narcisismo” y sus implicancias en esta lectura crítica sobre el cuerpo racializado, es imperioso señalar primero que su formulación obedece a un intento por poner en examen la cuestión de la despersonalización absoluta del negro, para así dar paso a un análisis referido a la dinámica relacional de los cuerpos en el marco del colonialismo. A partir de esto, se despliega una visión conflictual de los procesos de identificación que no deja de tener efectos cruciales en los modos en que, a partir de la escritura de

Fanon, se conceptualizan los asuntos de la experiencia y la epidermis. Desde este punto de vista es necesario, entonces, detenerse muy brevemente en cómo ha sido cavilado el problema del narcisismo en algunos núcleos de la teoría psicoanalítica, ya que la trama teórica de Fanon indudablemente toma prestado de ella esta cuestión, pero con la particularidad de que la hace avanzar hacia el complejo asunto de epidermización del cuerpo colonizado, y desde la cual se define parte sustanciosa del talante crítico de la experiencia vivida y la zona de no-ser.

Dicho esto, comenzaremos notando que Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis señalan que la configuración narcisista del sujeto siempre es precipitada por la imagen que este adquiere de sí mismo, basada en el modelo de Otro, que es precisamente el Yo. Esto es definido más en profundidad por Lacan bajo la célebre fórmula del estadio del espejo, la cual intenta dar cuenta de cómo el cuerpo es preso de una imagen tal y como aparece en un espejo o en una superficie que refleja. Gracias a esta imagen reconocida e internalizada por el sujeto entre los seis y dieciocho meses, apunta Moustafa Safouan (2011/2015) en sus seminarios sobre Lacan, él puede ocupar un lugar en el mundo y con ella pensar su ser. “El estadio del espejo une, entonces, la génesis del yo con una diplopía imborrable, que lo divide entre el yo real, en el espacio de lo real, y un yo que lo distancia, en el espejo virtual: yo ideal donde él anticipa su unidad futura” (Safouan, 2011/2015, pp. 244-245). Es, por lo tanto, en la imagen de ese Yo virtual que el sujeto se objetiva y se aliena, y también constituye la matriz de sus identificaciones futuras.

Esta suerte de identificación/constitución con la imagen de un cuerpo da cuenta cómo el narcisismo no es un estadio carente de intersubjetividad, sino la internalización de la misma. Asimismo, es la interiorización infantil de una identificación del Yo con Otro en la que el niño se toma a sí mismo como objeto de amor antes de elegir a los objetos exteriores (Laplanche y Pontalis, 1967/2013, p. 231). Funciona así a la manera de un proceso un en el que el niño asume una imagen “descompuesta” de su cuerpo, en la medida en que se encuentra en una relación indisoluble de identificación con otro, relación, por lo demás, que impacta en las decisiones ulteriores del Yo y su propio “estar-en-el-mundo”.

Lo que une al blanco y al negro, muestra Fanon en la clave de la sociogenia, es un “doble narcisismo” contorneado profundamente las reificaciones que acontecen en los órdenes sociales y psicoexistenciales. Conforme a estas coordenadas, Fanon cita a Nietzsche, para afirmar que la desgracia del hombre “es haber sido niño” (Fanon, 1952/2015, p. 44). A nuestro entender, el narcisismo, al configurar una interiorización de la imagen del Yo y sus esquemas corporales,

sostiene de manera compleja un robustecimiento de las oposiciones maniqueas que para Fanon dan forma a las identidades raciales del mundo colonial. A partir de esto es que *Piel negra, máscaras blancas* enlaza la operación narcisista del vínculo racial con una serie de taras que tienen sus génesis en la vida infantil del blanco y del negro, y que preñan dos unidades identitarias aparentemente inmutables y sumamente ficticias.

Marriott avizora algunas precisiones no menores sobre el lugar del cuerpo en el marco del proceso de epidermización que habita en el “doble narcisismo”. El cuerpo del negro, dice Marriott, dentro de lo que Fanon define como esquema epidérmico racial, “forma una superficie imaginaria velada (o desfigurada) por las hostilidades” (2018, p. 67). Siguiendo este análisis, el racismo aparece no solo como un aspecto formativo de la noción fanoniana de una experiencia encarnada, vivida y corporizada, sino también como un organizador civilizatorio con el poder de proyectar sobre el cuerpo valores, actitudes y sentimientos cuyos significados propician su desfiguración. En otras palabras, es la superficie misma de lo corpóreo —la piel— la que se transforma en una metonimia de la historicidad del colonialismo. “La racialización aquí significa una ruptura entre el cuerpo y el mundo, entre el sentido y la simbolización. Fanon habla de su cuerpo al revés, y de sucumbir a una impureza o defecto” (Marriott, 2018, p. 68). En este sentido, viéndose afectado el esquema histórico racial, la epidermis toma el centro de la escena “epidermizando” (valga la redundancia) al cuerpo e instituyendo frente a él —y en él— no solo un odio extracorporal, sino también su propio odio contra aquel que lo epidermiza, contra ese Otro que no puede verlo más allá de su piel. Lo sugestivo de este momento es que el cuerpo no puede resistir la epidermis, proceso que fundamenta sus nauseas, explosiones y odios socioafectivos, los cuales no van dirigidos hacia un Otro por el hecho de ser blanco, sino al lugar ocupado por este dentro del campo visual, existencial e histórico. De ahí que el hecho de que la conciencia se vea “asaltada” desde afuera muestra la operación desnudada por la sociogenia: la interiorización de la inferioridad impuesta por la cultura blanca europea.

Conviene subrayar que el “doble narcisismo” que Fanon pone bajo su bisturí crítico viene a afirmar los binarismos raciales que la sociogenia reflexiona a la luz de una ruptura y distancia con el esquema unilateral de la relación del sujeto de autoridad con el sujeto colonizado. Es este el sentido que alguien como Bhabha (1994/2002) le da a la hibridez, a la manera de un proceso que se opone a la antítesis lineal entre colonizador y colonizado desde una comprensión de identidades que se retroalimentan y dialogan; es decir, se suspende el binomio narcisista para dar paso a una complejización del vínculo entre los extremos. Ahora bien, dicho carácter dialógico que cruza a la relación entre el

cuerpo del blanco y el cuerpo del negro analizada por Fanon acontece bajo un vínculo de poder en el que el negro es despersonalizado y convertido en cosa y/o animalizado.

De ahí que la pulsión narcisista del sujeto dentro del vínculo racista toma forma excelsa en la “niñez colonial” —momento donde esta pulsión parece operar de manera indiferenciada en los cuerpos— y en la realidad histórica de un cuerpo que compensa la imagen de un Otro blanco que racializa/epidermiza. En su discusión acerca de la psicopatología del Negro, Fanon nota que la interiorización de la imagen del Otro en el Yo no acontece de la misma manera en un cuerpo racializado que en un cuerpo no epidermizado. En un extenso pie de página de su estudio leemos lo siguiente:

Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de estadio del espejo, preguntarse en qué medida la imago del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan. (Fanon, 1952/2015, p. 145)

Mientras que en el caso del negro la imagen del blanco es interiorizada abriéndose un proceso de “descomposición” y clausura del esquema corporal, sometiéndose así a la elaboración de una imagen del Yo distorsionada por la presencia del Otro (no hay mejor ejemplo de esto que el del negro antillano que cree ser blanco y se percata de lo contrario cuando se enfrenta a la mirada del Otro), en el caso del blanco, la imagen del negro no es interiorizada por el Yo, o sea, no es identificable. Es en este proceso desigual que el esquema corporal del blanco no se desintegra por la presencia del Otro, que es “inegablemente” el negro, el cual, por el contrario, si sufre una desintegración de su esquema corporal.

Siguiendo el rastro de este proceso, se entiende la insistencia de Fanon al principio de *Piel negra, máscaras blancas* por sostener que la sociogenia, contraria al reduccionismo ontogénico de Freud, conlleva una toma de conciencia abrupta “de las realidades económicas y sociales” (1952/2015, p. 44). A nuestro autor, por lo tanto, no le falta razón cuando dice que la no alteración del esquema corporal del blanco por la presencia del negro no es solamente porque el primero no elabora un imago semejante al que construye el segundo. Sino que también debido a que se dinamiza un racismo cuyo responsable principal es la

civilización occidental. Posiblemente así se puede explicar mejor la particular percepción visual del negro antillano: siempre situada en el plano de lo imaginario, es decir, en el orden de la “distorsión” primaria del Yo, y en cuyo seno el semejante es visto siempre en los términos del Otro (blanco); suceso capaz de corroborar que el negro antillano se ve y siente “blanco” hasta que su Otro le muestra lo contrario. Cuando lo valoriza y confina histórica y culturalmente siguiendo los marcos raciales de referencia.

Precisamente alrededor de semejante fenómeno se articula un juego que resulta fatal para el cuerpo: su autopercepción es fraguada mediante una absorción narcisista de sí mismo a través de un reflejo del Otro que no solo encanta al colonizado negro, sino también forma y constituye la idealización y artificialidad de su propio esquema corporal, convirtiéndose así en vehículo del imaginario occidental. Como bien resume Hall (1996), no solo el negro debe ser negro, también debe ser negro en relación con el hombre blanco. “El problema que preocupa a Fanon, entonces, no es la existencia del hombre blanco en el colonialismo, sino el hecho de que el hombre negro solo puede existir en relación a sí mismo a través de la presencia alienante del ‘Otro’ blanco.” (p. 18). Por lo tanto, esa presencia alienante del Otro resulta culturalmente aniquilante y trágica para el cuerpo del negro, ya que ensalza un espejismo de sí, se fascina con esa imagen distorsionada de sí mismo —la cual lo encapsula en la esfera cultural del blanco—, y a partir de ahí organiza su propio estar en el mundo. En síntesis, el negro, dice Fanon, “deja de comportarse como un individuo accional. El fin de su acción será un Otro (bajo la forma del blanco), porque sólo Otro puede valorizarlo.” (1952/2015, p. 144).

Bajo esta óptica, lo que prima en la configuración existencial de los cuerpos es la superficie de sus imágenes espejadas —la piel— y no la profundidad de ella —el ethos humano y la subjetividad de esos cuerpos proyectados como imágenes—. Esto configura un ejercicio de la mirada que en el colonialismo es sumamente desigual, pues este imprime una sobredeterminación histórica que se traduce en la compleja, agresiva y efectiva desarticulación alienante de un esquema corporal específico —el del colonizado negro—, cuando el corazón de dicho proceso cimenta una delimitación impelida por una lógica en la que el color de la piel —la superficie— es lo que define el estatuto humano de los cuerpos. Fiel a su matriz, este proceso frena lo que previamente definimos como trascendencia y horada todo posible ápice de libertad que pueda emerger del cuerpo del negro: un cuerpo disociado de su campo práctico —del mundo— por la mirada del Otro.

Ahora bien, ante la manera desigual con la que opera el estadio espejo, Fanon ve que ese “doble narcisismo” alertado en los inicios de *Piel negra, máscaras*

*blancas* se programa en los cuerpos también de manera desigual, aunque de forma igualmente peligrosa en cada uno de ellos. Y ello debido a que es reflejo de una dicotomía racial tejida dentro del mundo colonial en la forma de dos ontologías inmutables: el blanco y el negro aparecen como algo dado y no producidos históricamente. Ambos extremos sobresalen y se levantan como entidades cerradas, transparentes, coincidentes consigo mismas por los discursos civilizatorios; dos totalidades ontológicas absolutamente deshistorizadas que rehúyen del peligro de la historia.

Con todo, si el desprecio humano recae sobre la apariencia mortífera del color, el “ser” recae sobre el peligroso juicio ahistórico. “Soy solidario con el Ser en la medida que lo supero”, dice Fanon (1952/2015, p. 189). Solo basta que por medio del deseo la experiencia del reconocimiento sea desenterrada históricamente y que la conciencia, intentando arrancar de toda tentación ontológica, sea una dimensión abierta, para que detrás de la región árida y estéril del “no-ser” surja un optimismo ético: que al final una mirada penetre al cuerpo racializado para que en el presente sea valorizado como humano. “[Q]uerer para los otros lo que se postula para sí, cuando este postulado integra los valores permanentes de la realidad humana” (Fanon, 1952/2015, p. 65). Fanon muestra que el cuerpo en el plano de la interrogación tiene la posibilidad de autoconferirse no ya una identidad, sino una nueva dignidad que deslumbra lo imposible en su contacto con un Otro que ya no es lo Mismo. Recordando la relevancia de la violencia anticolonial en el planteo fanoniano, Achille Mbembe (2013/2016) remarca un encuentro del cuerpo con la política y la clínica. En dicha reunión en la que el cuerpo aparece como un centro neurálgico de la agresividad del racismo colonial, Mbembe señala:

La violencia colonial era una violencia *fenomenal*. Como tal, involucraba tanto los órdenes del sentido como los psíquicos y afectivos. Era proveedora de conflictos mentales difíciles de asistir y de curar. Excluía toda dialéctica del reconocimiento y era indiferente a cualquier argumento moral. Arremetiendo contra el tiempo, uno de los marcos mentales privilegiados de cualquier subjetividad, hacía correr a los colonizados el riesgo de perder el uso de toda traza mnémica, aquéllas que, precisamente, permitían “hacer de la pérdida algo distinto de un colapso hemorrágico”. (Mbembe, 2013/2016, p. 258)

Así pues, el colonizado negro, siguiendo a Mbembe, sufre una profunda violencia vivida que intenta ser subvertida mediante el desorden absoluto de las reificaciones y los espacios a los que es sometido su cuerpo. Una desorganización desde la cual se imagina “un mundo finalmente liberado del peso de la raza. Un mundo del cual cada uno se convierte en heredero” (Mbembe, 2013/2016, p. 263). Y posiblemente ese lugar de indeterminación que hace

trastabillar “el andar seguro de la dialéctica empuñando su diferencia” (Eiff, 2020, p. 77) supone una zona lindera, un umbral, que erosiona las pulsiones de un mundo que se edifica postergando a los cuerpos racializados. Espacio, como hemos intentado mostrar en este estudio, en el que las rigideces binarias se desploman, para no solo “cambiar la piel”, al decir de Fanon al final de *Los condenados de la tierra* (1961/1965, p. 292), sino también para que ese reclamo, interpelación y autointerpelación final de *Piel negra, máscaras blancas* no deje de tener sentido de súplica para un cuerpo que, aunque destruido, sigue avanzando a saltos hacia lo venidero, hacia la descolonización, con deseos de existir e inventar entre los demás y a cuyo paso solo quedan restos: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mi un hombre que interroga!” (Fanon, 1952/2015, p. 190).

## REFERENCIAS

- Bhabha, Homi (1994/2002) *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bulhan, Hussein Abdilahi (1985). *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. Plenum Press.
- Chambers, Iain (1994/1995). *Migración, cultura, identidad*. Amorrortu.
- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. El Colegio de México.
- Du Bois, W.E.B. (1903/2001). *Las almas del pueblo negro*. Fundación Fernando Ortiz.
- Eiff, Leonardo (2020). *Fantasma de la revolución. Diez ensayos sartreanos*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Fanon, Frantz (1961/1965). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (1952/2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Freud, Sigmund (1921/1935). *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*. Ediciones Ercilla.
- Freud, Sigmund (1930/2015). *El malestar en la cultura*. Amorrortu.
- Hall, Stuart (1996). The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks*? En Alan Read (Ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation* (pp. 13-37). Institute of Contemporary Arts.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En Sandro Mezzadra (Comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Traficantes de Sueños
- Jeanson, Francis (1952/1970). Prefacio. En Frantz Fanon, *¡Escucha, blanco!* (pp. 7-30). Editorial Nova Terra.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand (1967/2013). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.

- Marriott, David (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford University Press.
- Mbembe, Achille (2013/2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones.
- Mignolo, Walter (2009/2015). Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 309-326). Akal.
- Safouan, Moustafa (2011/2015) *Lacanian I*. Paidós.
- Sartre, Jean-Paul (1943/2013). *El ser y la Nada*. Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1947/1983). *A puerta cerrada*. Ediciones Orbis.
- Vasallo, Sara (2008). *Escribir el masoquismo*. Paidós.
- Wynter, Sylvia (2009/2015). En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser “negro” En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 327-370). Akal.



#### CARLOS AGUIRRE AGUIRRE

Doctor en Filosofía (UNC). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo). Licenciado en Comunicación Social (UPLA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Filosofía (UNSA, Argentina). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA).

[aguirreaguirrecarlos@gmail.com](mailto:aguirreaguirrecarlos@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

#### FORMATO DE CITACIÓN

Aguirre Aguirre, Carlos (2022). Umbrales del “no-ser”: figuraciones fanonianas sobre la sociogenia y el “doble narcisismo” del cuerpo epidermizado. *Quaderns de Psicologia*, 24(1), e1722. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1722>

#### HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 04-12-2020

1ª revisión: 13-01-2022

Aceptado: 25-02-2022

Publicado: 26-04-2022