

Ser-en-un mundo racializado:

Revisiones pos/de-coloniales
para una fenomenología
crítica y situada

Being-in-a Racialized World:

Post/de-colonial Revisions
for a Critical and Situated
Phenomenology

Manuela Rodríguez*

Universidad Nacional de Rosario/CONICET

 <http://orcid.org/0000-0002-0761-0763>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3853>

* Manuela Rodríguez, Dra. en Antropología, Investigadora Adjunta (ISHIR, CONICET-UNR), Docente Titular (UNR). Proyecto de Investigación: "Procesos performativos de racialización y re-etnización en el NEA: un estudio comparativo de tres prácticas culturales 'negras' de la ciudad de Corrientes, Argentina". Publicaciones: "Revitalización del culto a San Baltazar en la ciudad de Corrientes: movimientos actuales para antiguas tradiciones 'negras'". En: Puglisi, Rodolfo y Torres Fabián, *Movilidades sagradas. Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina*. Rosario: Prohistoria, 2022; "Imágenes performativas y racialización en la obra de Pedro Figari. Apuntes sobre la normalización de los cuerpos negros en el Río de la Plata" *Saga. Revista de Letras* 11, 2do semestre, pp. 120-163, 2019. Email: manuela.guez@gmail.com



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 27 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Rodríguez, M. (jul.-dic., 2022). Ser-en-un mundo racializado: revisiones pos/de-coloniales para una fenomenología crítica y situada. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 169-193. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3853>

Resumen

En este ensayo me propongo revisar la fenomenología del cuerpo merleau-pontiana desde una perspectiva pos-decolonial que retoma la idea de esquema histórico y epidérmico racial de Fanon. El objetivo es contribuir a una fenomenología crítica y situada que permita abordar lo racial como encarnación de ciertas disposiciones subjetivas —que son a la vez capacidades e inhibiciones— posibles de ser desestabilizadas. Esto, teniendo en cuenta que un estudio detallado de la manera en que se estructura la subjetividad en los contextos poscoloniales aportaría herramientas heurísticas útiles para el análisis de procesos actuales de re-etnización y racialización.

Palabras clave: fenomenología crítica, racialización, Maurice Merleau-Ponty, Frantz Fanon

Abstract

In this essay I intend to review the Merleau-pontian body phenomenology from a post/decolonial perspective that takes up Fanon's idea of historical and epidermal racial scheme. I aim to contribute to a critical and situated phenomenology that allows dealing with race as the embodiment of certain subjective dispositions (which are both capabilities and inhibitions) that can be destabilized. I argue that a detailed study of the way in which subjectivity is structured in postcolonial contexts would provide useful heuristic tools for the analysis of current re-ethnization and racialization processes.

Keywords: critical phenomenology, racialization, Maurice Merleau-Ponty, Frantz Fanon

Para Fanon, el racismo “interrumpe” el esquema corporal. O podemos decir que “el esquema corporal” ya está racializado; en otras palabras, la raza no solo interrumpe este esquema, sino que estructura su forma de funcionar. El esquema corporal es el del “cuerpo en casa”. Si el mundo es construido como blanco, entonces el cuerpo en casa es aquel que puede habitar la blanquitud. (...) Este es el mundo familiar, el mundo de la blanquitud, un mundo que conocemos implícitamente. El colonialismo vuelve “blanco” el mundo, un mundo que por supuesto está “preparado” para cierto tipo de cuerpos, dado que es un mundo que pone ciertos objetos a su alcance. Los cuerpos recuerdan estas historias, aunque nosotros las olvidemos.

(Ahmed, 2019, p. 157)

Mi propósito en este artículo es continuar y profundizar una articulación etnográfico-filosófica que comencé a trabajar en mi investigación doctoral, y que puede resumirse como la necesidad de encontrar sentido a prácticas populares en el marco de una ontología y una epistemología no dualista ni sustancialista, sino performativa y abierta tanto al devenir como a la transformación (Rodríguez, 2016; 2018). Como antropóloga dedicada al estudio de la corporalidad, he estudiado y reflexionado durante mucho tiempo sobre la relación problemática entre sujeto-mundo, individuo-sociedad/cultura, sujeción-agencia, a partir del análisis de procesos de subjetivación, encarnación y conformación/transformación de *habitus*.

Partiendo del paradigma del *embodiment* —del antropólogo norteamericano Thomas Csordas (2010)—, y de la propuesta dialéctica de investigación de y desde los cuerpos —de la antropóloga argentina Silvia Citro (2009)—, he retomado herramientas teóricas provenientes de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1957), de la praxología de Pierre Bourdieu (1991) y de la teoría de la performatividad de Judith Butler (1990). Sin embargo, producto de mi preocupación por los procesos de racialización que he estudiado y analizado en diferentes prácticas afro-sudamericanas, fue en el acercamiento tardío a las teorías poscoloniales y decoloniales que el interés por el cuerpo empezó a situarse como un problema fundamentalmente político —además de ontológico y epistemológico—, relacionado con la vigencia de la colonialidad en sus múltiples formas.¹

Con el objetivo de realizar un trabajo heurístico de doble entrada que recoja los interrogantes etnográficos y los articule con teorías filosóficas y antropológicas, en un primer momento avancé hacia la noción de performatividad a la luz del estudio de la mediumnidad y la incorporación espiritual

¹ Este primer anclaje en la perspectiva fenomenológica y posestructural fue renovándose gracias al intercambio con colegas del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, de la Universidad Nacional de Rosario, dirigido por Laura Catelli.

en las religiones afroumbandistas² en contexto argentino, para pensar una subjetividad performativa en constante devenir y sujeta a relaciones con cierto grado de indeterminación entre los entes humanos y no humanos que habitan el mundo. No obstante, esa preocupación que podría llamar de orden etnográfico-filosófica se me presenta hoy en su aspecto más histórico-social y político, cuando sitúo esa experiencia ex-stática y estética —perteneciente al acervo religioso y cultural afrolatinoamericano— en el marco de un contexto nacional racista y heteronormativo que estigmatiza y oculta esta práctica largamente arraigada en suelo argentino.

Considero imprescindible detenerme en una fenomenología crítica que me permita ahondar en estas prácticas desde la experiencia racializada de los sujetos, quienes deben sortear la difícil tarea de “sentirse en casa en el mundo de la blanquitud”.³ En especial, porque trabajo con prácticas culturales fundamentalmente performáticas que suelen tensionar los imaginarios raciales estereotípicos —fijados en archivos estéticos e históricos—, reactivando y reinventando repertorios “afros” que negocian y contestan, reproduciendo y subvirtiendo este imaginario profundamente encarnado. Y porque, además, mediante esas prácticas los sujetos van conformando sus propias identidades sociales, que incluyen la nacionalidad en sus propios términos.

En este trabajo, las claves teóricas propuestas articulan la fenomenología de Merleau-Ponty (1957), así como los conceptos de “ser-en-el mundo” y de “esquema corporal”, a partir de la idea de esquema histórico y epidérmico racial de Fanon (2015), desde una fenomenología crítica y situada que permite abordar lo racial como encarnación de ciertas disposiciones subjetivas —que también son capacidades e inhibiciones— en determinados

² La incorporación espiritual es una de las prácticas principales de estas religiones, pues permite la comunicación directa de los fieles con sus entidades sagradas. En ella, el cuerpo de los médiums se convierte en receptáculo de la entidad espiritual y es el que permite su manifestación física. Para más detalles, ver Rodríguez, 2016.

³ Como veremos más adelante, el mundo de la blanquitud no se refiere a un mundo “realmente existente”, sino a un proyecto que tiene su origen en la relación colonial racializada, pero que se extiende hasta el presente mediante normas punitivas sobre lo que es posible ser/hacer o no en ese mundo proyectado. En este orden, es una orientación del ser o un llegar a ser, en términos fenomenológicos, en contextos sociales para los cuales el color de la piel, como diacrítico significante, se acopló y se acopla a comportamientos, actitudes, deseos e imaginarios más o menos legítimos. No hay acuerdo entre los investigadores respecto a cómo esa asociación entre color de piel y ethos —en los términos, por ejemplo, de Bolívar Echeverría (2010) — se produjo históricamente, ni sobre cómo llegó el fenotipo “blanco” a ocupar el vértice superior de la jerarquía. Para este autor, la blanquitud sería la asociación entre el color de piel de una población particular —“aria”, del centro y norte de Europa— y un ethos particular: el protestante, que devino el modelo ejemplar de la modernidad capitalista. En ese proceso de “lo casual a lo necesario, la condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella” (p. 61). El problema con esta interpretación es que da por sentada la existencia de una “blancura étnica”, como si esta tuviera contornos claramente delimitados, sin cuestionar el proceso mismo de racialización que posibilita una diferenciación basada en el color de la piel. Las perspectivas poscoloniales y decoloniales que ponen el acento en la relacionalidad de las categorías raciales e identitarias dan cuenta, justamente, de cómo el color de la piel como un significante para la diferencia jerarquizada de las poblaciones tiene una historia, y que ella está vinculada al proceso de conformación de la modernidad capitalista europea en relación con sus colonias. Por lo cual, lo blanco, como lo negro o lo indio, no tiene existencia *per se* por fuera de esa relación; es decir, no puede pensarse como la imposición de un “ethos” anterior a la relación colonial (Quijano, 1993; Bhabha, 2002; Restrepo, 2011; Catelli, 2020).

contextos histórico-sociales. Así, se pondrá el foco en la revisión crítica de una fenomenología de la diferencia que haga posible establecer una crítica radical a la ontología de la sustancia, como colonialidad del ser.⁴

Finalizo este artículo con algunos interrogantes en torno a la necesidad de situar esta fenomenología crítica en el contexto latinoamericano, retomando la discusión acerca del colonialismo interno y el problema de la subjetividad, para plantear que se necesita un contextualismo radical que sitúe estas experiencias. El objetivo es resaltar que esa encarnación del sujeto en “un” mundo se da a partir de una praxis que continuamente negocia actualizando un capital de reconocimiento, que denomino prematuramente como capital simbólico/performativo⁵ —en el cual interviene un esquema histórico y epidérmico compuesto de representaciones, imaginarios, sensibilidades, corporalidades, modos de hacer y decir, gestualidades y vínculos con las materialidades circundantes— en el marco de contextos nacionales normativos y excluyentes de la diferencia en términos raciales.

Mi argumentación se basa en la hipótesis de que para transformar estos esquemas corporales históricos y epidermializados es preciso utilizar y cambiar ese capital simbólico/performativo, actualizándolo en el marco de nuevos acuerdos, disposiciones y formas de vincularse con otros y con el entorno que estas prácticas rituales, festivas y estéticas permiten, pues sus eficacias simbólicas y performativas habilitan identificaciones con representaciones, imaginarios y sensibilidades alternativos.

Este texto es parte de una búsqueda por darle forma a un marco teórico y metodológico que contribuya a analizar los procesos de racialización y re-etnización en diferentes contextos argentinos, en tanto procesos de encarnación de diferencias que, si bien fijan identidades, no lo hacen de manera concluyente, sino contingente y, por ello, abierto a la transformación. En esta línea, planteo ciertas preguntas que abren nuevas investigaciones: ¿cuál es la libertad del cuerpo racializado?, ¿dónde se encuentra?, ¿cómo se produce en términos pragmáticos, concretos? ¿Estamos condenados al esquema epidérmico racial, a la repetición de estereotipos, fijaciones, cosificaciones?, ¿existe un capital simbólico/performativo posible de ser puesto en acto para generar empoderamiento, fisuras, reconfiguraciones de ese esquema corporal?

⁴ Colonialidad del ser, entendida en los términos de Maldonado Torres (2007) como una implicación de la colonialidad del poder, tal como fue planteada por Quijano (2000). Con esta noción se destaca el desarrollo, en la Europa moderno-colonial, de una concepción de ser autónomo, racional e independiente, que niega la reciprocidad inherente a la conformación del sujeto en la red intersubjetiva. “Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico” (Maldonado Torres, 2007, p. 154). Este olvido que sustancializa/individualiza al ser, se realiza bajo la premisa del *ego conquiro – ego cogito*, que supone para su propia constitución la apropiación/negación de los otros —como seres desechables, no-humanos, no-aquí—.

⁵ Reformulo así la noción de capital simbólico de Pierre Bourdieu.

Una fenomenología crítica para la diferencia racializada

Cabe señalar que, aunque parto de la base de que la raza no tiene entidad en sí misma, desde una perspectiva fenomenológica sostengo que tiene existencia porque se materializa en la experiencia vivida de la gente (Martin Alcoff, 2006; Ahmed, 2019)⁶. En este orden, repongo una discusión del ámbito de la filosofía que busca construir una fenomenología crítica a partir de los trabajos del psiquiatra y filósofo afrodescendiente y franco-caribeño Frantz Fanon. Para ello, tomo los escritos en los cuales Fanon se detiene sobre su propia experiencia racializada, poniendo en tensión dimensiones claves de la fenomenología existencialista.

El objetivo de detenerme con cierto detalle en esta discusión se fundamenta en la necesidad de encontrar herramientas heurísticas y conceptuales que permitan profundizar en las particularidades de la producción de una diferencia racializada, y la subsecuente experiencia del mundo que puede derivarse de tal diferenciación. Considero que los matices a los que refiere la discusión permiten distinguir aspectos del proceso de subjetivación que se derivan de esta diferencia racializada y que habilitan mayor comprensión de sus mecanismos de reproducción —por tanto, hay mayor posibilidad de intervenir ellos—. En especial, porque entiendo que una fenomenología de la racialización debe ser una fenomenología del afecto, de la sensibilidad y de la percepción, que pueda también captar lo no dicho, lo que está por fuera de la representación.

Empiezo por el término “esquema corporal”, de Merleau-Ponty (1957), a fin de situar desde el comienzo una idea de cuerpo no objetual sino fenoménico, como cuerpo vivido y cuerpo existencial. A continuación, presento las discusiones que algunos autores han desarrollado sobre esta noción, entre ellos los trabajos de Fanon, para tensionar la idea universalizante y trascendental que podría desprenderse del esquema corporal cuando se lo concibe como a-histórico, pre-cultural o innato. Además, doy cuenta de la compleja idea de libertad y agencia, la cual podría asociarse a una noción de esquema corporal pre-reflexivo, como locus del vínculo indeterminado entre sujeto/cuerpo y mundo/entorno, como una relación de reciprocidad que constantemente materializa, transforma y actualiza a ambas partes.

Hay dos aspectos que quisiera resaltar de este debate, dado que contribuyen a la productividad del concepto mencionado para pensar al ser-en-un

⁶ Como planteó Sara Ahmed (2019): “La fenomenología nos ayuda a mostrar que la raza es un efecto de la racialización, y a investigar cómo la invención de la raza como algo que estuviera ‘en’ los cuerpos determina lo que los cuerpos ‘pueden hacer’” (p. 158).

mundo racializado: el esquema corporal como una estructuración subjetiva que se basa en una libertad inalienable producto de la relación indeterminada del sujeto con el mundo. Y la relación entre esquema corporal/histórico/epidérmico como constructos teóricos que permiten comprender las distintas etapas y órdenes —no sucesivos ni lineales, sino superpuestos— que van confluyendo en el proceso de subjetivación en contextos coloniales de larga duración.

Estos dos puntos ponen en tensión una larga discusión que ha tenido lugar en las ciencias sociales y las humanidades: ¿el sujeto es ontológicamente libre o no? Y si está estructurado y condicionado por su entorno social, ¿dónde radica esa libertad? Por último, en un mundo racializado: ¿dónde encuentra una subjetividad racializada su espacio de libertad y agencia? ¿cuál es y cómo se da la relación entre libertad, agencia y tiempo histórico en un mundo racializado? Con la articulación de estas cuestiones, la pregunta por la experiencia fenomenológica de la racialización como materialización corpórea de subjetividades racializadas opera como trasfondo para un debate sobre la indeterminación propia de ese proceso, que permita explorar las posibilidades de transformación y agencia.

Esquema corporal

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1957) construyó su teoría retomando la noción husserliana de *leib* —cuerpo vivido—, con el fin de precisar una noción de cuerpo como sujeto de la percepción. Para esto retomó discusiones con psicólogos y neurólogos contemporáneos acerca de la propiocepción —percepción del movimiento y posición del propio cuerpo—. Con ello buscaba trascender el dualismo cuerpo-mente y cuerpo-objeto —hegemónico en su formación académica—, pero sin dar preeminencia a ninguno de los polos, superando explicaciones idealistas o materialistas. Así, llegó a la conclusión de que la relación del sujeto con el mundo —con los objetos— es una relación de co-constitución, pues la propiocepción está en correlación directa con la percepción del mundo.

De acuerdo con Merleau-Ponty (1957), ni la anatomofisiología ni la neurofisiología ni la psicología tienen un modelo explicativo que comprenda a cabalidad la particularidad de esa co-constitución. Esto es así porque hay un registro y una dimensión —la de la propia experiencia corporal— que no pueden ser aprehendidos en toda su complejidad por estas perspectivas. Por un lado, el cuerpo funciona en términos de su anatomofisiología como un todo integrado y coordinado que es más que la suma de sus partes. Por otro, supone un tipo de saber hacer que no puede reducirse a un saber puramente

intelectual. Percibir no es una función únicamente de la mente que sintetiza lo percibido, ni es una pura y directa respuesta sensorial a un estímulo exterior. Ni el sujeto capta al objeto en su totalidad —en algún punto este le excede— ni el objeto existe sin su captación por parte de un sujeto. El marco dualista no permite entender el fenómeno de la percepción, por eso es preciso articular lo psicológico y lo fisiológico, así como el sujeto y el objeto, para lograr una comprensión acabada de este proceso (García, 2012).

Siguiendo a Gayle Salamon (2022), mediante el proceso de propiocepción es que aprehendemos y hacemos sentido de nuestro propio cuerpo, lo que permite a la psiquis construir un cuerpo unificado y coherente desde sus diferentes partes. El modelo de propiocepción usado por Merleau-Ponty (1957) es vital para explicar el ser corporal en dos sentidos. En primer lugar, complejiza el vínculo entre la materialidad de nuestro cuerpo y el conocimiento que podemos tener de él. En segundo, subraya hasta qué punto el cuerpo es una amalgama: no solo materia ni del todo idealidad, sino que se encuentra en un lugar intermedio.

El esquema corporal que resulta de ese compromiso propioceptivo con el mundo no es simplemente un mapa mental de la materialidad corporal, es aquello que construye al cuerpo mismo como una materialidad que debe ser constantemente recreada, mediante intercambios psíquicos y físicos con el entorno (Salamon, 2022). Este intermedio o terceridad —ni sujeto ni objeto, ni solo físico ni solo psíquico—, que empuja a salir del dualismo, está dado por una característica fundante de esa relación: la movilidad. Por su parte, Merleau-Ponty (1957) encontró en lo procesual de ese intercambio lo propio del ser-en-el mundo; y articuló la causalidad objetiva y las motivaciones psicológicas de la propiocepción deteniéndose en la dimensión del movimiento vinculado al comportamiento. En tal sentido, sostuvo que la experiencia corporal es una experiencia de las posibilidades de acción que sentimos, de capacidades comportamentales adquiridas. Se trata, entonces, de una experiencia fundamentalmente motriz. Nuestro cuerpo es vivido como un posibilitador de ciertas acciones, un repertorio de ciertos comportamientos posibles. El mundo es percibido como el entorno de esas acciones posibles, como un entorno pragmático.

El cuerpo vivido —*leib*— es vivido como un “yo puedo”, como parte de una conciencia práctica. Como sintetizó García (2012):

siento mi cuerpo instantáneamente como el habitante activo de un entorno pragmático; me vivo a mí mismo corporalmente como estando en tal posición, sentado aquí y con

tales comportamientos posibles ofrecidos a mis manos, mis pies o mis ojos, lo cual es decir: como “esquema corporal” o “motriz”. (p. 107)

Articulada a la noción de ser-en-el mundo, que se reformula a partir del *dasein* —ser/*sein*, ahí/*da*— heideggeriano como sujeto arrojado al mundo, esta idea de esquema corporal permite comprender la constitución relacional sujeto-mundo, no como una cosa frente a otra o como una cosa adentro de otra, sino como dos términos que son funcionales a una estructura —el esquema corporal— que los pone en relación y los define, una relación fundamentalmente pragmática.

La noción de “cuerpo habitual” —emparentada con la de “esquema corporal” — apunta al proceso de socialización mediante el cual los comportamientos del pasado se van sedimentando como capacidades o habilidades latentes que configuran tanto la propiocepción como la percepción del mundo. Son comportamientos aprehendidos pre-reflexivamente por medio de la mimesis del comportamiento de otros, sin pasar por la representación. Cito una de las frases más famosas de Merleau-Ponty (1957):

La experiencia motriz de nuestro cuerpo [...] nos procura una manera de acceder al mundo y al objeto, una “praktognosia” que ha de ser reconocida como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo, o comprende su mundo, sin tener que pasar por “representaciones”, sin subordinarse a una “función simbólica” y “objetivante”. (p. 153)

Para desarrollar la noción de esquema, Merleau-Ponty (1957) retomó investigaciones de la época sobre el comportamiento integrado y la experiencia propioceptiva unitaria, las cuales empleaban los conceptos de “imagen corporal” como de “esquema postural o corporal”. En las interpretaciones más intelectualistas y asociacionistas se decía que esta integración dependía de una imagen. Según García (2012), elegir la noción de esquema se debió a la necesidad de subrayar que la experiencia del propio cuerpo no era primariamente visual ni una traducción de los otros sentidos a la visualidad, sino que era intersensorial o sinestésica,⁷ y que esta experiencia unitaria no resultaba de una asociación fortuita intersensorial de contenidos producida en el momento de la experiencia, sino que los precedía y, por ende, posibilitaba su asociación.

⁷ Sinestésico —de “syn-aísthesis”— significa sentir-con, sensación conjunta de varios sentidos. Se diferencia de “cinestésico” o “kinestésico” —de kinesis—, que remite a sensación de movimiento.

Estas ideas son deudoras de la psicología gestáltica que proponía superar la versión asociacionista demostrando que el todo —el esquema— excedía y era distinto a la suma o asociación de sus partes. Esta diferencia, como algo que excede, radica en la característica dinámica y motriz del esquema, imposible de comprender en los términos de una imagen fija. El esquema no resulta de una acumulación progresiva de diversas experiencias, sino que se conforma como posibilidades latentes, siempre actualizadas según el contexto, y se organiza al disponernos corporalmente frente a ciertas tareas actuales o posibles.

En palabras de Merleau-Ponty (1957): “el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla” (p. 153). En tal sentido, la espacialidad vivida es una “espacialidad de situación” y no de posición, pues las distintas partes del cuerpo se integran en una totalidad cuando nos disponemos a realizar acciones. El comportamiento es la clave de esa sinergia, de esa integración. Además, en ese proceso que podríamos llamar de materialización de cuerpo y mundo, intervienen otros objetos que el autor denominó “prótesis”, los cuales van conformando la materialidad de nuestro cuerpo vivido. Esto indica que los límites de nuestra conciencia corporal sensorio-motriz no terminan en la piel ni son fijos, sino que se extienden: “El hábito expresa la facultad que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo, o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos” (p. 157).⁸

En esta noción dinámica de esquema hay un sentido de apertura, proyección y libertad. Como afirmó Jeremy Weate (2022), dicha libertad se encuentra anclada en la participación que tiene el cuerpo en la transformación de sus horizontes expresivos, lo cual lleva a una concepción de la historia caracterizada por la diferencia: “cada momento en la transferencia de una cultura a través del tiempo mediante la agencia de los cuerpos es al mismo tiempo el lugar de su propia diferenciación” (p. 164).⁹ En términos de temporalidad, esto implica un movimiento de diferenciación por la negación de las condiciones actuales hacia una situación proyectada, pero también como una condición de la “habitación”: “Es una cuestión de hábito y habitabilidad que perpetuamente contribuyamos a la diferenciación de nuestro mundo histórico (nuestro ‘habitus’), de un momento de acción al siguiente” (p. 164).

⁸ Considero que en esta idea radica una de las explicaciones más elocuentes de la libertad en Merleau-Ponty (1957): es porque nuestro cuerpo vivido no tiene materialidad fija, sino en constante devenir, que siempre existe la posibilidad de existir de otro modo, anexando y desanexándose mundo, porque esa existencia depende ontológicamente de la relación recíproca con otras materialidades existentes y no, a lo Sartre, en el estamos condenados a una libertad inalienable, asediados por la cosificación ajena. Creo que son dos ideas de libertad que ponen el foco en experiencias radicalmente opuestas, una apunta a la reciprocidad; la otra, a la violencia —ambas experiencias ineludibles para el sujeto—.

⁹ Todas las traducciones son propias.

Es en este sentido de procesualidad, proyección y movimiento que no puede pensarse el esquema corporal como una imagen fija elaborada por la suma de impresiones, situaciones o comportamientos pasados. La habilidad es, fundamentalmente, la de poder situarse y responder a un entorno, transformando las condiciones actuales y generando una diferencia, en lugar de una mismidad —como repetición exacta de patrones fijos—. La noción de espacialidad de situación apunta a esa dinámica de coimplicación como una intencionalidad operativa, prereflexiva, que funda cualquier intencionalidad de la conciencia y que se basa en un “yo puedo” antes que en un “yo comprendo”.

Tal como sostuvo Merleau-Ponty: “Un ‘esquema corporal o postural’ nos da en cada momento una noción global, práctica e implícita de la relación entre nuestro cuerpo y las cosas, de nuestro apego a ellas” (cit. en Colman, 2022, p. 130). Esa noción global no es una suma de momentos pasados porque depende de una situación actual que impone amoldamientos —como condiciones de posibilidad de acción— y porque es proyectivo, implica respuestas futuras no consideradas que impactan en esa globalidad. De esta manera, Merleau-Ponty rechazó una explicación de esquema que se reduzca al “estado presente, actual del cuerpo” como una imagen congelada, y en cambio propuso describirlo como un “esquema de todas las actividades posibles”. En esta idea de libertad, el pasado no congela, no fija, sino que da las coordenadas habilitadoras y dispone para la acción.¹⁰

Ahora bien, ¿es posible pensar un pasado que no condicione o congele? ¿cuál es la relación entre este esquema y los condicionamientos históricos y socioculturales si sostenemos la capacidad inalienable de existir fuera de sí, proyectado hacia el mundo, en situación siempre actual? En términos de Butler (1990), podríamos afirmar que este fuera de sí es una experiencia vivida que está en proyección hacia adelante, pero también hacia atrás, en el sentido de que con ese proyecto responde a las exigencias sociales sobre lo que es posible o no “llegar a ser” en determinado contexto socio-cultural. Siguiendo las ideas de esta autora es posible decir que “el género [el sujeto] es una forma contemporánea de organizar las normas pasadas y futuras” (pp. 308-309). En este punto hay que comprender en toda su complejidad la afirmación de que el esquema corporal se configura de manera prereflexiva, mas no precultural o de manera a-histórica.¹¹ La noción de cuerpo

¹⁰ Podría reconocerse acá cierta idea de condicionamientos productivos, en los términos del poder desarrollado por Michel Foucault (1985), como poder habilitador, y no solo constrictivo o represivo.

¹¹ Para profundizar en esta diferencia creo que sería muy útil ingresar en una discusión sobre la semiosis social, en especial, la noción de cuerpo signifiante que formuló Eliseo Verón (1993), recuperando a Charles S. Pierce, Jacques Lacan y pragmáticos como Gregory Bateson. Esto permitiría un análisis de la configuración del esquema corporal mediante signos icónicos e indexicales, además de simbólicos, propios de normativas y convenciones sociales concretas, pero con lógicas pre-reflexivas. Abordar la constitución subjetiva en términos pre-reflexivos que recuperen la situacionalidad lingüística y discursiva del sujeto. Desarrollo estas ideas en un trabajo aún no publicado.

habitual de Merleau-Ponty (1957) desarrolla con claridad la idea de que este esquema se conforma en una comunidad intersubjetiva y mediante prácticas que van sedimentando habilidades. Aquí entran en juego las nociones de esquema histórico y epidérmico racial propuestas por Fanon.

Una de las vías para ingresar en este debate es detenerse en la noción de imagen corporal y su semejanza o diferencia con la noción de esquema. Al respecto, Athena Colman (2022) propuso que la noción de imagen corporal abarca un aspecto más representacional de nuestra corporización, como aquellos límites inscriptos en la figuración de nuestro cuerpo —conscientemente o no—. Este es el ámbito de los condicionamientos en términos de la influencia que las relaciones intersubjetivas tienen para la conformación del propio esquema corporal.

La dinámica que se establece entre la propia imagen y la mirada de otros es nodal para comprender la fuerza que tiene la relación intersubjetiva en la constitución de esa capacidad global, de esa habilidad, de estar en situación. Según Colman (2022): “el esquema corporal es la estructura implicatoria de la unidad de nuestro cuerpo en su espacialidad, re-sitúa dinámicamente la imagen corporal siempre emergente (imágenes) en y como una transcripción continua y diversamente cargada de nuestras relaciones con los demás” (p. 131). Aquí la diferencia estaría en que la imagen corporal es una figuración que va tomando forma y reconfigurándose a medida que nos situamos en el mundo y respondemos tanto a las demandas como a los proyectos en relación con otros. Queda por evaluar si esa figuración es exclusivamente visual o si estamos hablando de imagen en otro sentido.

Esquema histórico racial y esquema epidérmico racial

Autores como Ahmed (2019), Colman (2022), Dilan Mahendran (2022) y Weate (2022) señalaron la crítica que realiza Fanon a la universalización y, por momentos, innatismo de la noción de esquema corporal, como un aspecto del sujeto incontaminado de historia y cultura. Esta a-historicidad la atribuyen al lugar privilegiado ocupado por el filósofo francés, hombre, blanco y europeo, frente a la experiencia del colonizado. Por ejemplo, para Colman (2022, p.133), Merleau-Ponty no comprende la distinción entre esquema e imagen porque su privilegio le permite dimensionar su subjetividad como una posibilidad “global” de movilidad; su esquema corporal es su imagen corporal.

Por su parte, Ahmed (2019) lo planteó como una fenomenología de la blanquitud, escrita desde este “punto de vista”, no tanto porque describa cuerpos efectivamente blancos, sino porque describe la experiencia de

sujetos que “llegan a sentirse como en casa en los espacios al orientarse de esta forma o aquella, donde estos cuerpos no son ‘puntos’ de estrés”, pues no se han sentido sistemáticamente interpelados en su hacer (p. 193). Por eso, la fenomenología de Merleau-Ponty es una “fenomenología del yo puedo” que no puede registrar el esfuerzo que implica ese “enderezamiento” de la orientación para sentirse realmente “como en casa” y moverse con libertad en el mundo de la blanquitud.

Según Weate (2022), es preciso tomar el trabajo de Fanon como aquel que corrige esa tendencia de la fenomenología a generalizar una experiencia de vida. Sin embargo, esa corrección no se realiza alejándose de la fenomenología del cuerpo que alimenta la obra de Fanon, sino, justamente, atendiendo a la política de la diferencia que se desprende de la relación entre agencia, historia y mundo que esas perspectivas aportan. Para Fanon, la terminología de Merleau-Ponty es inadecuada para explicar las relaciones coloniales porque aquello que estructura de manera intersubjetiva el esquema corporal y lo va fijando en una imagen es la relación de subordinación que conlleva la imposición de un discurso blanco sobre los negros,¹² anclándolos en un pasado que ya no puede actualizarse.

En este sentido, el esquema corporal como *locus* iterativo que permite la emergencia recíproca de ser y mundo resulta socavado y deteriorado para aquellos sujetos marcados como no-blancos. La experiencia racial que Fanon narra en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), deja entrever cómo el mito de la blanquitud se inserta entre el esquema y la imagen de sí mismo, convirtiendo esta espacialidad de situación merleau-pontiana en una espacialidad patológica, porque interviene en el autoconocimiento que los sujetos colonizados puedan tener de sí mismos. Finalmente, en el pasaje del esquema histórico-racial al epidérmico-racial se produce una transformación de esa imagen corporal dinámica en una fijación anquilosada, dirá Alian Al-Saji (2019), convertida en superficie no solo visible, sino también afectada, sensibilizada, por las heridas coloniales.

La dinámica que aquí se establece se vincula con el modo en que, para estas teorías fenomenológicas y existencialistas de las cuales Fanon se nutre, el sujeto se va conformando en relación con otros, en especial bajo su mirada objetivadora y cosificadora. Para Weate (2022), este triple pasaje entre esquemas recuerda el modelo triádico de subjetivación propuesto por Sartre. En este

¹² Si bien el trabajo de Fanon está centrado en la negritud y en el contexto específico del colonialismo en las Antillas, para los fines de este trabajo, y como quedará mejor explicitado luego, lo negro hará referencia a quienes son marcados por este discurso como “no-blancos”, como un efecto del discurso colonial. De la misma manera, blanco es la palabra para nombrar la materialización de ese dispositivo de blanquitud y no un sustantivo que nombre cuerpos concretos, lo cual deja al descubierto que la materialización de los cuerpos siempre es contextual y depende de la relación de fuerzas que imponga ese discurso.

modelo hay una primera instancia en la que el sujeto es un “ser para sí”, como una “perspectiva sobre el mundo”, el locus de la percepción —donde ubicaríamos al esquema corporal—. Luego, en el encuentro con otro, el sujeto es forzado a reconocer una visión de sí mismo desde el exterior, como una diferencia contingente dentro del mundo, como un “otro”, tomando conciencia de su “ser-para-otros” y de su “ser en sí” —como cosificado—. ¹³

Lo que me resulta interesante de estas dos instancias es la propuesta de que la doble perspectiva —para sí/en sí— no puede resolverse, por el contrario, es el motor del movimiento del sujeto, la búsqueda incesante de ser “para sí en sí”, de unificarse. Esta tercera instancia solo puede ser experimentada como náusea y como abismo. ¹⁴ Un abismo que se produce entre el tocar y ser tocado, entre el mirar y el ser mirado —entre la libertad y la violencia constitutiva—, es lo que instituye la realidad humana contingente, sin positividad, habitada por ese abismo. Ese es justamente el motor de un sujeto en constante transformación de sí y del mundo, siempre insatisfecho, proyectado en su deseo hacia el futuro, hacia lo que no es, hacia lo que quiere ser; atravesado por el deseo del otro, en la búsqueda de reconocimiento. Lo que introduce Fanon en esta discusión es la situación del rechazo y del no reconocimiento que, en el contexto del colonialismo, la mirada blanca proyecta sobre los cuerpos no-blancos.

Aquí es donde entraría a tomar forma el esquema epidérmico-racial que ya no se juega en el nivel del mito, de la narración histórica como representación simbólica o icónica, sino en un nivel indexical, metonímico y del orden de lo sensible, de la afectación perceptual, que afecta el puro aparecer. Según Gayle Salamon (2022), no hay allí donde esconderse, por lo cual, para poder escapar o cimarronear (De Oto, 2011), será preciso hundirse en las heridas (Al-Saji, 2019) o en la desorientación (Ahmed, 2019). Cuando la mirada del otro, en el proceso de constitución de la imagen corporal, en vez de investir ese cuerpo con su propio deseo, lo inviste con el rechazo, el asco o la indiferencia, hay allí un proceso patológico que deja huella. Como planteó Weate (2022), en contraste con la idea de un esquema corporal como relación autónoma con los cambios y las inflexiones de la historia, aquí la historia es arrojada sobre el sujeto no-blanco y la imagen corporal es resquebrajada (p. 167). La imagen de sí mismo construida autónomamente se ve frustrada por una parodia: el mito del blanco y el negro. Ya con el esquema epidérmico, el esquema se “naturaliza”, se biologiza, inscribiéndose en rasgos visibles y esencializados.

¹³ Este proceso subjetivo en etapas resulta bastante criticable para una perspectiva post-fundacionalista. Pensar en un primer momento incontaminado va en contra de una idea de sujeto-sujetado por el lenguaje y la cultura. Prefiero tomar esta idea no como etapas, sino como instancias o aspectos que se superponen sin anularse y que conviven en tensión.

¹⁴ Es lo que Ahmed (2019) describió como “desorientación”, para proponer una fenomenología de la desorientación o de lo *queer*.

Esta es la experiencia que Fanon narra y que permite situar al proceso de estructuración subjetiva en el marco particular del colonialismo y sus derivaciones poscoloniales. Es importante comprender esta especificidad junto a los avances que ha hecho la teoría feminista en torno a la matriz heteronormativa que también interviene en esta materialización biologizada del sujeto.¹⁵ Por este motivo, me parece que es necesario hablar de un esquema histórico racial sexogénico y de un esquema epidérmico racial sexogénico, pues ambos vectores se anclan en la materialidad de los cuerpos y en esta dinámica de la visualización —cosificación— como modo de constitución subjetiva altamente normativa en nuestras sociedades. Una perspectiva interseccional es insoslayable si queremos comprender cómo estos esquemas —corporal, histórico y epidérmico— impactan directamente sobre el sentido tácito del sí mismo, convirtiéndose así en el conjunto de disposiciones que permiten ya no vivir, sino sobrevivir en este mundo.

Siguiendo lo expuesto por Weate (2022), la lectura fanoniana de Merleau-Ponty mantiene su propuesta de libertad inalienable. El argumento de Fanon es que esa libertad expresa al sujeto negro en la forma de una negación, pervirtiendo la historia y luego ocultando el procedimiento. Fanon estaría proporcionando una genealogía del racismo como proceso esencializador, demostrando que el esencialismo es un discurso derivado de una “represión perversa y encubierta de la historia” (p. 167) y por ello es que su fundamento biológico es problemático. Solo cuando ese ocultamiento se consolida —por medio de la epidermización— es que surgen cuestiones relativas a la base biológica de la raza. Desmontar esa genealogía es parte de una política pos/decolonial que trabaje sobre ese encubrimiento histórico, abriendo espacios de fuga que rompan la lógica de la representación maniquea y violenta de la ontología del ser cosificado.

De esta manera podemos leer la articulación entre Merleau-Ponty y Fanon, como sugirió Colman (2022), no como una versión o una explicación más inclusiva del esquema corporal, sino como registros diferentes de la estructuración de la experiencia, la subjetividad y la témporo-espacialidad. Leerlos juntos permite reconocer lo pre-reflexivo como histórico, y lo histórico como contingente, comprendiendo más adecuadamente la textura racializada de la experiencia corporal (p. 136) en los contextos poscoloniales. Reconocer la diferencia entre esquema corporal, histórico y epidérmico posibilita realizar una genealogía transversal, que es histórico-social y subjetiva a la vez, del racismo, atendiendo a sus matices y situándola en contextos concretos.

¹⁵ Andrea Sánchez Grobet (2019) planteó la influencia de Simone de Beauvoir en la obra de Fanon, justamente en la recuperación que ambos hacen de la teoría corporal de Merleau-Ponty. Para esta autora, proviene de la perspectiva merleau-pontiana la idea de una experiencia vivida en términos de género y raza que los dos autores desarrollan en sus obras. Encuentra semejanzas en la crítica al determinismo biológico, al binarismo blanco-negro/hombre-mujer y a los efectos del colonialismo en el cuerpo —en sus reflexiones respectivas sobre Argelia—.

Escarbando las heridas de la onto-epistemología colonial

En un mundo anti-negro y heteronormativo (Gordon, 1995), el esquema histórico-racial-sexogenérico proviene, como sostuvo De Oto (2011), de la lógica de la representación “proyectada por una ‘conciencia blanca’ sobre ‘cuerpos negros’” (p. 166). Es decir, implica una ontología y una epistemología basada en la lógica representacional como aquel dispositivo que cosifica y otrifica, mediante la producción de la mismidad blanca/masculina sobre la base de la marcación/supresión de lo no-blanco/femenino. Se podría sostener, como lo hicieron Mahendran (2022), Weate (2022) y Gandarilla (2021) que, ante esta lógica, Fanon propone una ontología poscolonial que no rechaza la ontología en sí, sino que expone las presunciones ontológicas de Occidente —en general de la filosofía europea, y en particular de la fenomenología—. ¹⁶

En palabras de Mahendran (2022), en Fanon existe una crítica implícita a la noción de *dasein* —como “ser ahí” — cuando plantea que la existencia negra resalta justamente su *nicht-sein*, es decir, su “no ser”, su “ser-no-ahí” en el mundo blanco. Esto supondría, entonces, una ontología que no gire alrededor del ser —del sí mismo—, sino del no-ser como diferencia, lo cual produciría una herida en la noción occidental de ontología y su variante fenomenológica. Así, es posible pensar una fenomenología y una ontología de la diferencia en la cual el ser, como categoría unificada, no deba aparecer en términos epistemológicos como un condicionante a priori de la experiencia. La experiencia racializada da cuenta de que hay experiencia en el no-ser, e incluso, que la “ilusión de sustancia” (Butler, 1990, p. 91) de una ontología del ser se basa en una “represión perversa y encubierta de la historia”, que busca sostener, ansiosa y violentamente, la mismidad blanca sobre el borramiento de lo no-blanco.

En este sentido, y como apuntó Weate (2022), una comunidad de seres que no reprima la diferencia solo es posible si el pasado no se solidifica y si el presente se concibe como el lugar de una potencial ruptura de lo dado. Por ello, para Fanon, la libertad implica la inflexión activa del “ahora”, más que una valorización o reproducción reactiva del pasado. En su propuesta, la historia como origen —y como proyecto— es negada (p. 168). No es en el ser-ahí donde debe realizarse un sujeto, sino en el ser-no-ahí, en el no-ser, como lugar de la diferencia, como abismo de lo posible aún no realizado, allí radica la libertad. De esta forma, según

¹⁶ José Gandarilla Salgado (2021) llamó a esta propuesta fanoniana “una fenomenología de lo colonial como alternativa a las ontologías del objeto” (p. 52). Aquí retomo esta idea basada en la descripción que Fanon hace de la particular experiencia colonial, pero prefiero seguir la propuesta de Weate (2022) de una fenomenología crítica poscolonial; o la de Ahmed (2019), de una fenomenología de la desorientación, para explorar una fenomenología de la resistencia a esa experiencia, que explore las zonas del no-ser ahí.

Weate, el ser se convierte en un ideal ético, como un horizonte espacio-temporal futuro, porque no puede ser dado ni funcionar como el fundamento a-priori a riesgo de cerrarse sobre sí mismo e impedir la diferencia.¹⁷

Sin embargo, para Weate hay una diferencia sutil pero fundamental entre la idea de libertad de Merleau-Ponty y la de Fanon. Mientras para el primero la posibilidad de una inflexión en y del presente es garantizada por la movilidad del agente, de su ser corporal, como un asunto del hábito en sí; para el segundo, por el contrario, liberarse del pasado implica esfuerzo y determinación. Dice Weate: “Para Fanon, la transformación del presente requiere algo así como una resistencia crítica a la epistemología dominante —una negación activa del mito que interviene en la formación de imágenes corporales” (2022, p. 171). Aquí radica la propuesta de una fenomenología crítica poscolonial: la libertad es un esfuerzo, no está garantizada, y radica, sobre todo, en la inestabilidad y en las heridas. La libertad se encuentra en esa tensión constitutiva entre la indeterminación de relaciones intersubjetivas y sujeto-mundo, y la violencia de la cosificación. Por ello, depende de un esfuerzo consciente y riguroso que permita trabajar sobre los esquemas históricos y epidérmicos, sobre su dinámica violenta de objetivación, abriendo las llagas, manteniendo la desorientación propia de la indeterminación, para expandir los límites en el presente y proyectar otro futuro.

El asunto de las llagas y las heridas viene a colación por una propuesta de Al-Saji (2019) con la que me gustaría finalizar este apartado. Para esta autora, el planteamiento de Fanon rompe con la tradición fenomenológica clásica al proponer un método basado en la fenomenología del afecto y del tocar, que quiebra con la centralidad de la percepción —como visualidad y espectáculo—. Teniendo en cuenta el criterio que indica que una fenomenología de la racialización no puede ser sino una fenomenología del afecto, este punto me parece crucial.

De acuerdo con Al-Saji (2019), Fanon inventó un método fenomenológico crítico, claramente temporal, desde el territorio afectivo que él mismo habitó. Este método se basa en “tocar las heridas de la racialización, sentir las y habitar en ellas” (p. 2). Es un tipo de fenomenología del afecto pre-reflexivo que se mantiene no objetivado. Para describir esta fenomenología, la autora trabajó con el “peso de la colonización” como estructurador del afecto,

¹⁷ Como mencionó Mahendran (2022), en Merleau-Ponty la percepción humana resulta en un estado de subjetivación sin antropocentrismo, lo cual quiere decir que el sujeto, en términos sartreanos el ser-para-sí, no es nuestro modo normativo y general de ser en el mundo. Para Merleau-Ponty (1957), nuestro modo general de existencia no es ni sujeto ni objeto, sino el de la experiencia corporal. En este sentido, existir se da antes que ser. Esta es la base de una perspectiva posfundacionalista. La existencia se da sin fundamento previo, como proceso en devenir, es una lógica inversa a la del sujeto soberano. Es una ontología sin sujeto, o una ontología del no-ser, más que una ontología del sujeto autónomo pre-cultural, *tabula rasa* o no barrado en términos lacanianos.

poniendo en cuestión la inmediatez de la experiencia como una experiencia no afectada por ese peso. Sostener la idea de una experiencia sin mediación, transparente, supone un desinterés por reconocer la influencia —conflictiva, ambigua— del colonialismo en la subjetividad.

Así, se esconde que la racialización se efectúa desde un afecto pre-reflexivo, no representable, no lineal, en “ebullición”. Al-Saji (2019) afirmó que el afecto colonizado se mantiene evasivo y opaco porque se defiende de la fijación. En el caso de Fanon, su fenomenología del tocar es más dolorosa y más compleja temporalmente, porque es, por un lado, parte de una acción corrosiva —la que produce las heridas coloniales—. Por otro, parte de la respuesta a ese mundo blanco, dado que puede convertirse en una terapia anticolonial para “concientizar al paciente racializado” (p. 7),¹⁸ tocando con el dedo las heridas y localizando las fuentes del dolor.

Introducir en estos términos el peso de la “duración colonial” sobre la constitución subjetiva permite ahondar en lo que hay de afectado en esa constitución. Esto habilita un pensamiento del escape —del cimarronear— porque el afecto no es posible de ser fijado —como la imagen—, no tiene representación unívoca, y una parte importante de su formación depende de vibraciones, espasmos y heridas no completamente localizadas. Ello quiere decir, también, que para transformarse precisa de algo más que la palabra, el trabajo con la imagen o con la representación histórica; es necesario, fundamentalmente, hundirse en la espesura de los gestos, los movimientos y las sensibilidades, allí donde:

se agita lo extraño, cuando la violencia de una sociedad racializada cae de modo más contundente sobre los detalles de la vida: dónde puede uno sentarse, o no puede; cómo puede vivir, o no puede; qué puede aprender, o no; a quién puede amar, o no. (Bhabha, 2002, p. 32)

Como afirmó Al-Saji (2019), esta fenomenología decolonizadora del tocar que trae Fanon no apunta tanto a suturar las heridas, completar los sinsentidos o disputar la representación, sino a modos de habitar las heridas sin proponer una teleología de la curación o de la esperanza. Habitar la náusea, el no-ser, para recuperar otra ontología posible, una que no se estructure bajo la lógica de la temporalidad lineal, sino sobre el existir múltiple y superpuesto,¹⁹ pues si se cierra en un solo sentido, pierde su eficacia como motor de disconformidad y cambio.

¹⁸ Aquí “paciente” hace referencia al trabajo clínico que Fanon realizaba como psiquiatra en Argelia.

¹⁹ Esto refiere a una lógica más acorde al proceso indexical del sentido, que al icónico o al simbólico. Una fenomenología del cuerpo significante en su fase metonímica, del desborde (Verón, 1993).

Una fenomenología crítica para una América Latina *abigarrada*

Es preciso insistir en que el peso de la duración colonial en la conformación estructural de la diferencia racializada afecta tanto a colonizados como a colonizadores; aunque de manera diferencial. La duración colonial pesa de manera distinta, es “liviana para los ciudadanos coloniales y pesada para los sujetos colonizados” (Al-Saji, 2019, p. 9). Por eso, un filósofo francés blanco puede ignorar este peso y plantear una metodología fenomenológica libre de todo condicionamiento. El racismo opera en el nivel de la pasividad y la habitualidad porque calibra el desahogo afectivo del campo perceptivo en cada caso, conforma la conciencia práctica de cada uno. En tal sentido, forma parte de lo que Csordas (2010) denominó “modos somáticos de atención” (p. 87),²⁰ un entrenamiento pre-reflexivo de los sentidos que permite el movimiento hacia aquello que ejerce una atracción.

La colonización ha generado sensibilidades diferenciales, unos sujetos más sensitivos y otros más indiferentes, unos que se mueven con mayor libertad y otros que sienten el peso de su diferencia, con bagajes, capacidades, predisposiciones, en definitiva, capitales simbólicos y performativos diferenciales que dependen de las historias particulares en las cuales esa larga duración de la colonialidad ha devenido situada, conformando subjetividades y alteridades concretas. Podríamos decir que no hay dimensión de la vida actual que no esté tocada por el peso de esa onto-epistemología colonial, al menos en los países poscoloniales. Esa es la perspectiva que comparten los estudios poscoloniales y decoloniales.

Si bien el peso es diferencial según los lugares sociales que se hayan ocupado y se ocupen en esta historia de larga y corta duración, es importante no olvidar que la distribución de ese peso se juega en el marco de subjetividades en relación, no constituidas de antemano. El binomio blanco/negro, o colonizado/colonizador, es parte del dispositivo de representación del discurso colonial que opera esencializando por medio del borramiento de esta operación. Con respecto a esta cuestión retomo la crítica poscolonial que se hace a la noción de sujeto o de cultura en términos autónomos.

La idea de diferencia cultural de Bhabha (2002) se opone a la idea de diversidad cultural, que supondría culturas homogéneas y un proceso de dominación colonial basado en el encuentro de dos culturas autosuficientes, aunque con distinto grado de poder simbólico y material. Por ello, la lógica del amo y el esclavo, como la del blanco y el negro, no puede pensarse como de

²⁰ Definidos como: “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 2010, p. 87).

oposición —como una dialéctica posible de ser superada por la negación de la negación—, sino como de co-producción en la diferencia colonial. El colonialismo produce subjetividad alienante en todos los sujetos entramados en el discurso colonial. Esto significa, como plantearon De Oto y Catelli (2018) retomando a Fanon, que la alienación como efecto de un doble proceso económico y de interiorización-epidermización de la diferencia, no ocurre suplantando identidades pre-existentes, sino a partir de un proceso de producción de subjetividad performativo (p. 234); es decir, que crea sujetos en el mismo proceso de la interacción colonial y poscolonial.

Es por esto que Fanon aseguró que no hay posibilidad para el negro de liberarse mediante una negación de su condición, pues esto supondría entrar en la misma lógica de la diferencia colonial. Para salir de esa lógica es necesario fomentar una zona de “no ser” —del afuera de la ontología dualista y sustancialista—. Según Catherine Walsh (2009), la contribución pedagógica de Fanon está en presentar la descolonización no simplemente como un problema político, sino como una práctica de intervención que implica la creación de una nueva humanidad (p. 21). En este orden, lo decolonial es una apuesta de existencia-vida, pues la deshumanización es un componente central de la colonización. Como sostuvo Fanon: “No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado” (cit. en Walsh, 2009, p. 23). Y esta impugnación se hace a partir del lenguaje mismo del discurso colonial, no por fuera.

Siguiendo a De Oto y Catelli (2018), para Fanon, la manera de desestabilizar el “ser colonial” sería la acentuación paroxística de los rasgos estereotipados de la subjetividad colonial. Al igual que Butler (1990) propuso la parodia como forma de desestabilización del binarismo de género, Fanon:

imaginó que el combustible representacional de las identidades maniqueas del colonialismo debía agotarse en la misma dirección de su producción, es decir, acentuando dichos rasgos centrales y, a partir de allí, realizar una tarea de desmonte que es histórica y que privilegia cierta ambivalencia. (De Oto y Catelli, 2018, p. 245)

Ahora, para poder acentuar los rasgos centrales de una identidad se debe trabajar situadamente en los espacios nacionales y regionales, en los cuales el peso de la colonialidad imprime su propia imagen/figura y provoca sus propios

afectos.²¹ Para nuestro contexto, recuperar el concepto de “tiempo abigarrado” de Silvia Rivera Cusicanqui (2012) permite comprender la ambivalencia, la contradicción y la superposición de historias y subjetividades que se producen al interior de las naciones latinoamericanas. Esto implica atender al proceso particular de mestizaje que se llevó a cabo en estas tierras. Tomado como un dispositivo (Catelli, 2010, 2020), el mestizaje “desconfigura el esquema binario de colonizador/colonizado, al mismo tiempo que sostiene las tramas conflictivas de la relación colonial” (Catelli y De Oto, 2018, p. 249).

Desde el punto de vista de Rivera Cusicanqui, el mestizaje es una dinámica marcada por “disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación” (cit. en De Oto y Catelli, 2018, p. 247). Se trata de una matriz de comportamientos que alcanza no solo a los “indígenas”, sino a todos los “variopintos estratos del mestizaje y el cholaje, y hasta a los propios *q’aras*”.²² Por ello, los autores afirmaron que “el trabajo de Rivera Cusicanqui da paso a una microfísica de la subjetividad que no niega flujos y procesos globales, sino que los carga de ambivalencia y relacionalidad” (De Oto y Catelli, 2018, p. 250). Entonces, una acción decolonial en nuestras naciones latinoamericanas debe apuntar a esa microfísica de la subjetividad que desarme esta matriz racializante.

En el marco de esta discusión sobre cómo opera el racismo de manera estructural en la conformación de las subjetividades al interior de estados nacionales concretos, cabe preguntarse por la desestabilización de esquemas corporales, posturales, motrices y afectivos atravesados por el peso histórico epidérmico de una colonialidad de larga duración.

Conclusión

¿Cómo recuperamos la crítica fanoniana a la fenomenología del cuerpo, para un presente latinoamericano que vaya más allá de la lógica colonizador/colonizado, blanco/negro, y se sitúe desde un pensamiento de lo abigarrado y lo mestizo? Debería, para mí, recuperar la fenomenología del tocar, de la herida, de la ambigüedad y la contradicción. Una de las formas más efectivas de trabajar con lo ambiguo es focalizarse en el afecto, en “lo que afecta” y en “cómo lo hace”, así como detenerse en las reacciones a esa afectación. Por eso me resulta tan productiva la idea de habitar la herida, la náusea, el no-ser.

²¹ Un ejemplo de este trabajo situado es el que relatamos bajo la idea de “estampas argentinas” (Brogue, Corvalán y Rodríguez, 2023). Allí describimos la conformación de un dispositivo performático para ahondar en la fisonomía y la afectividad de un racismo concreto y estructural a la conformación del espacio nacional argentino.

²² Categoría émica para nombrar a los blancos en Bolivia.

Lo que propongo en este artículo es una clave de lectura del ser-en-un mundo racializado, de la experiencia de una vida racializada que “alcanza no solo a los ‘indígenas’, sino a todos los ‘variopintos estratos del mestizaje y el cholaje’, y hasta a los propios *q’aras*” (De Oto y Catelli, 2018, p. 247); herramientas heurísticas para ingresar a ese mundo de la vida donde “se agita lo extraño”. La experiencia racializada no es transparente, es opaca, contradictoria, en ebullición, esquiva, y nos abarca a todes, aunque pese con mayor intensidad en aquellos cuerpos que portan la marca racializada. ¿Y dónde se encuentra la libertad en este mundo racializado? En la desestabilización de la fijación, en el atravesamiento de estos esquemas históricos y epidérmicos que tienden hacia el ser-ahí, pero fracasan. Este fracaso se debe a que son parte del esquema corporal —propio de la existencia corporizada del sujeto— que es la morada de la indeterminación, del habitar situado, de la reciprocidad con el entorno, del hacerse y hacer el mundo.

La subjetividad se conforma en el intento de ir contra la desorientación, el abismo, la nada, el no-ser; esa es su condición de movilidad, por eso hay que buscar allí las líneas de fuga. Y por eso la libertad está en lo que nos condiciona/habilita, porque la impugnación se hace a partir del lenguaje mismo del discurso colonial, acentuando los rasgos, jugando con eso, desmontando su ilusión de sustancia, creando nuevas asociaciones, montajes, hibridaciones. Para transformar los esquemas históricos y epidérmicos, es preciso poner a jugar el capital simbólico/performativo, reestructurarlo, mediante performances paródicas que recojan representaciones, pero sobre todo, imaginarios y afectos, y los muevan de lugar.

En este trabajo he intentado detallar la distinción entre dichos esquemas, porque creo que dan pistas para comprender de mejor manera dónde se hallan las eficacias simbólicas y performativas de aquellas acciones colectivas que se proponen especialmente reconfigurar identificaciones, imaginarios y sensibilidades. Para destrabar el racismo, como el sexismo, es necesario hacer sangrar la herida, una fenomenología del tocar, más indexical e icónica que simbólica, pues muchas veces no tienen figuraciones fijas, transparentes, son más bien ambiguas y contradictorias.

Por ello se debe trabajar en varios planos, para socavar el esquema histórico racial: otros sentidos, otras representaciones, bucear archivos, re-narrar la historia, investir nuevos símbolos —de allí su eficacia simbólica e icónica—. Para socavar el esquema epidérmico racial: otras performatividades, otros gestos, estimular los sentidos, los afectos, el tocar, gustar, oler —de ahí su eficacia indexical—. Esta es la manera en que es posible hacer productivo lo abigarrado, las tensiones entre disyunciones, conflictos,

elementos afirmativos y prácticas de autorechazo y negación; trabajar en la microfísica, de forma situada, desde una fenomenología crítica que no parta de la asunción de un sujeto universalizable libre de violencia histórica, sino, por el contrario, de un sujeto localizado, vulnerable, acechado por heridas que lo desorientan y le dan náusea.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Al-Saji, A. (2019). Touching the Wounds of Colonial Duration: Fanon, Husserl and a Critical Phenomenology of Racialized Affect. Lecture given at the *Collegium Phaenomenologicum*, Città di Castello, July, pp. 15-19. https://philosophy.williams.edu/files/Al-Saji_Fanon1-2.pdf
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Broguet, J., Corvalán M. L. y Rodríguez M. (2023). Estampas argentinas de un racismo velado. En S. Citro, A. Podhajcer, M. L. Roa y M. Rodríguez (coords.), *Confluencias transdisciplinarias desde las ciencias sociales, las artes y la educación* (pp. 182-229). Buenos Aires: Biblos.
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 291-312). Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Catelli, L. (2010). Arqueología del mestizaje, colonialismo y racialización en Iberoamérica (tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania)
- Catelli, L. (2020) *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco: Ediciones UFRO/CLACSO.
- Citro, S. (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Colman, A. (2022). Corporeal Schemas and Body Images. Fanon, Merleau-Ponty and the Lived Experience of Race. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, phenomenology and psychology* (pp. 127-138). New York: Routledge.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En S. Citro (comp.), *Cuerpos plurales* (pp. 83-104). Buenos Aires: Biblos.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15, pp. 149-169.
- De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa*, 28, pp. 229-255.

- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones ERA.
- Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Foucault, M. (1985). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2021). Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon. En L. Catelli, M. Rodríguez y P. Lepe-Carrión (comp.), *Condición poscolonial y racialización* (pp. 23-59). Mendoza: Qellqasqa.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- Gordon, L. R. (1995). *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Amherst: Humanity Books.
- Mahendran, D. (2022). The Facticity of Blackness. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 139-150). New York: Routledge.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Martin Alcoff, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford UP.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (1993). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento* (pp. 166-187). Lima: Editora Amauta.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, XI(2), pp. 342-386.
- Restrepo, E. (2011). *Intervenciones en teoría cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ed. La Mirada Salvaje.
- Rodríguez, M. (2016). *Giros de una Mae de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina* [tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio Institucional UBA.
- Rodríguez, M. (2018). La incorporación espiritual como performance: hacia una teoría de la subjetividad performativa. En M. Renold (comp.),

Antropología Social. Perspectivas y problemáticas Vol. 3 (pp. 459-496). Rosario: Laborde Editor.

Salamon, G. (2022). The Place Where Life Hides Away. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 151-161). New York: Routledge.

Sánchez Grobet, A. (2019). Fanon, el cuerpo y la colonialidad: una lectura feminista. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 13, pp. 137-170.

Verón, E. (1993). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

Weate, J. (2022). Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 162-174). New York: Routledge.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. En P. Medina Melgarejo (comp.), *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas* (pp. 25-42). México: Editorial Plaza y Valdés, Universidad Pedagógica Nacional.