

EL INFIERNO DE FRANTZ FANON


Carlos Aguirre Aguirre¹

Resumen: El artículo elabora un estudio exegético de la figura del “Infierno” presente en la obra del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon. Dicho tropo se piensa como un elemento medular de la narrativa de *Piel negra, máscaras blancas* que guarda vínculo con las reflexiones acerca de la alienación racista, la epidermis, la mirada y la zona de no-ser. Explorando las distintas modulaciones del “Infierno”, el artículo realiza un desplazamiento que busca argumentar cómo lo infernal del relato de Fanon, más que metáfora, da cuenta de lo “real-vivido” del mundo colonial. En consecuencia, el cuerpo racializado y su experiencia vivida ofrecen una lectura acerca del “Infierno” en clave anafórica y existencial que tensa las gramáticas moderno-hegemónicas acerca de las identidades. Desde este punto de partida, el trabajo discute el problema de la temporalidad ligado con el tenor crítico que en diversos momentos de *Piel negra...* asume la arquitectura infernal del colonialismo narrada por Fanon.

Palabras Clave: Infierno. Frantz Fanon. Zona de no-ser. Cuerpo. Experiencia.

INTRODUCCIÓN

Llama la atención la forma en que el filósofo Lewis Gordon (2015, p. 220) en su trabajo *A través de la zona del no-ser* define la poética del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon: “[...] el sufrimiento al que se refiere obtiene su aroma poético de la mitopoética del infierno que ha dominado a muchos escritores occidentales, lo que por ejemplo queda patente en el *Inferno* de Dante Alighieri.” El trabajo de Gordon consiste en un recorrido sobre *Piel negra, máscaras blancas*, escrito por Fanon en 1951 con el título *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, el cual es una tesis para titularse de

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de San Juan (CONICET – UNSJ), San Juan – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399> Email: aguirreaguirrecarlos@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p49>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

psiquiatra y que es rechazada viéndose obligado a reformularla. Ese mismo año, previo a su incorporación definitiva en dicho trabajo, el capítulo V de *Piel negra...*, *La experiencia vivida del negro*, aparece en un número especial de la revista *Esprit* titulado *El lamento del negro*, nombre tomado de un texto de Octave Mannoni incluido en ese mismo volumen. Con todo, *Piel negra...* se publica definitivamente en 1952 gracias al interés de Francis Jeanson, filósofo existencialista y estudioso de la obra de Jean-Paul Sartre que no solo prologa contundentemente el estudio de Fanon, sino también sugiere el cambio de su título original.

Ahora bien, siguiendo lo reflexionado por Gordon, nos preguntamos: ¿A qué tipo de infierno hace referencia Fanon? ¿Cuál es la naturaleza del carácter infernal de la poética de *Piel negra...*? En los términos de una exégesis de la experiencia vivida de Fanon, su trabajo se puede definir en la forma de un camino trágico de autodescubrimiento protagonizado por el colonizado negro dentro del mundo del colono blanco. El grillete más dramático de este estudio es el hecho de que lo narrado corresponde a vivencias propias que se le otorgan un estatuto filosófico, histórico, cultural y existencial. Al decir de Robert Bernasconi (2012, p 228), Fanon tematiza el problema de “hablar desde la experiencia” a aquellos cuyas experiencias son muy diferentes y anticipó la necesidad de una explicación teórica acerca de cómo una filosofía existencialista puede continuar hablando más allá de su contexto original. En consecuencia, siendo lo blanco la medida de lo normal, el colonizado negro sufre una desestructuración de su Yo pues no le corresponde funcionar como conciencia abierta al mundo. Aquello supone dos cosas: la sociedad colonial instituye un mundo maniqueo administrado a partir de las facultades fenotípicas de los cuerpos, y el racismo es un problema de índole histórica y no ontológica. Estas dos cuestiones, en la mayoría de los casos, hacen del trabajo de Fanon un examen sobre el decurso de la condición humana en la modernidad que abre un pliegue salteado por sus relatos hegemónicos: para determinados cuerpos la condición humana es un Infierno (con “I” mayúscula).

La tesis de Gordon sobre la mitopoética de Fanon tiene, asimismo, una moldura alegórica que al leer *Piel negra...* se debilita. No es que el Infierno no aparezca por momentos como alegoría. Sin embargo, la escritura acaricia un determinado sufrimiento con el fin de desmenuzar cierto renacer, apenas titilante, desde el cual se revela un Infierno comprimido en una existencia particular y real. Para mostrar esto, Fanon indaga los diversos modos en que el colonizado es subjetivado y acomodado según la norma colonial, obligándolo

a actuar de mala fe. Actuación paradójica y percibida solamente por quien ordena el campo visual, es decir, el hombre blanco. El mismo Fanon actúa sabiendo que el colonizado negro desea alcanzar la blancura, pero siendo aquella un deseo imposible rápidamente se convierte en algo imaginario. El resultado de esto son odios socioafectivos dirigidos hacia sí mismo, mientras, paralelamente, es fijado como “negro” por las miradas de los otros.

1 EXÉGESIS DE UN INFIERNO

Recordemos que el Infierno, como lo poetiza Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, es un tránsito hacia el *Purgatorio* organizado en diversos círculos, en total nueve. La excepcionalidad otorgada por Dante a cada uno de los círculos consigue dibujar un sinnúmero de alegorías (gigantes, panteras, linceos, etc.) imposibles de aparecer sin antes haber transitado el descenso hacia la principal de todas: el *Inferno* de penas eternas. Pero, ¿es solo esto lo que dota de un signo infernal a lo narrado por Fanon? ¿Hasta qué punto hay un *ethos* dantesco en la mitopoética del colonizado negro? Para responder a estas interrogantes es necesario advertir que el paralelismo entre Dante y Fanon realizado por Gordon retoma la dimensión existencialista sobre los problemas de la libertad, el Otro y la alienación. Tal comparación se detiene en la alegoría del Infierno que en *Piel negra...* tiene un lugar posterior al esfuerzo hermenéutico del propio Fanon (2015, p. 42) por responder dos preguntas aparentemente contradictorias: “¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro?” A la gestación de un nuevo humanismo, siguiendo Fanon, le toca vivir una realidad que aniquila toda posible intersubjetividad entre el blanco y el negro. De ahí que las frases con las que abre *Piel negra...* “Los prejuicios raciales... Comprender y amar...” (FANON, 2015, p. 41) sobresalen como esquivas existenciales de una alteridad a la cual se la ha horadado su reclamo por un nuevo humanismo.

Enfrentar una estructura existencial, cultural e histórica donde la conciencia de un determinado sujeto –la del negro– ha sido organizada como digresión y ausencia, como falta y falla, significa encarar valores enquistados en la profundidad de un mundo que legisla a partir de vínculos biológico-racistas. Aquello se puede sintetizar en la siguiente álgebra: el blanco es superior al negro, el negro no es hombre, el hombre solo es blanco, el negro quiere ser blanco o “[...] para el negro no hay más que un destino. Y es blanco.” (FANON, 2015, p. 44). La reconstrucción del trayecto de la existencia negra

parte de estas premisas. Si el otro blanco es trascendente históricamente es solo por el hecho de construir al negro como objeto, en-sí, como cosa: un *no-ser* inerte. Así pues, las posibilidades de la acción y del ejercicio humano son propiedades exclusivas de un conjunto de individuos con el basamento histórico para convertir al colonizado en algo ontológicamente irrelevante e históricamente necesario.

Las dos interrogantes de Fanon antes anotadas escenifican una contradicción montada en un ejercicio que busca desmenuzar la noción de “hombre” desplegada en una temporalidad sujeta al confinamiento racial de los cuerpos. Como “cuerpo” y “conciencia”, “hombre” es también un significante con una facticidad manifiesta y no secundaria del ideal ilustrado de Hombre enquistado en el control racial. Efectivamente preguntarse por el deseo del hombre negro capta lo externo-interno que es el negro para la mirada del Otro colonial: la mirada no se puede ejecutar sin la presencia del observado. Esto es algo que Fanon sabe desde la dialéctica del ser-para-sí y el ser-para-otro esbozada por Sartre en *El ser y la Nada*. Sin embargo, la facticidad reflexionada por Fanon es otra. Para ser precisos, él discute una facticidad histórica cruzada por un vínculo infernal entre cuerpos históricamente determinados y no entre trascendencias ontológicamente proyectadas como lo medita Sartre. Exactamente lo mismo sucede con la interrogación sobre el hombre negro y su deseo: no se trata de depurar o remodelar al “Hombre”, sino de mostrar cómo su mantenimiento y refundación es una operación estéril cuando se sostiene en la alienación racista. Al respecto, Fanon (2015, p. 42) afirma: “Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.” Algo similar sucede con respecto al cuerpo. En *Los condenados de la tierra* (1961), aclara Fanon, la animalización del cuerpo es algo habitual en la administración colonial. Esta muerte social del cuerpo, su despojo y animalización, cristaliza un “[...] maniqueísmo [que] llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza.” (FANON, 1965, p. 37). Después agrega:

Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido de toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. (FANON, 1965, p. 37).

El hecho de que el concepto de hombre se haga sentir en una arquitectura infernal del mundo colonial habla del agotamiento de los ideales heredados por la razón moderna. Las interrogantes iniciales de *Piel negra...* no expresan un intento por rescatar algo de lo humano en medio de las “certezas” fundadas por el racismo, sino cristalizan una desilusión existencial cuyo trasfondo es una distancia crítica con la *hybris* del sujeto moderno. Agregarle el significante “hombre” al colonizado negro escenifica, entonces, una intensa paradoja que ya no es solo textual, es también histórica y cultural porque la condición humana del negro es inicialmente motivo de resignación después de haber sido lanzado a un mundo detenido y fatigante. Pero la cuestión es cómo, con todo, ha sido posible la experiencia del Infierno en su magnitud histórica y real – ya no alegórica – para alguien al que se le ha negado posibilidad de experiencia por la consumación del dictamen ficticio de razas superiores e inferiores. En sentido estricto, Fanon batalla contra este artificio intentando escenificar el horror de verse negro con los ojos de un Otro que respira un idealismo omnipotente y desentendido de la historia colonial.

Fanon, en consecuencia, imagina y construye la alegoría mencionada por Gordon, la del Infierno, como tropo dramático de una narración propia de la existencia negra en el mundo blanco. Con esto, el Infierno se convierte en vertebra de una estrategia retórica dentro de un realismo visionario (SEKYI-OUT, 2011, p. 57) donde lo infernal es accesible solo si antes se transita por el cuerpo, la experiencia y el quiebre ontológico del colonizado. En otras palabras, lo infernal es ineludible para la praxis crítica en un contexto de cierre epistémico casi absoluto. Escribe Fanon (2015, p. 42): “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.” Definir a la zona de no-ser en la forma de un Infierno modela un tropo que, al decir de Roman Jakobson (2008, p. 102), vuelve “[...] al objeto más sensible y nos ayuda a verlo.” En consecuencia, la relación de la zona de no-ser con un orden infernal se trama dentro de la escritura gracias a una inclinación poética y textual en la cual narrar la experiencia vivida no solo despliega una fenomenología *otra*, sino también un relato duradero de lo que (no)vive y lo aún no vivido: un camino donde el colonizado intenta desmenuzar psicológica y existencialmente las causa de su condena histórica y corporal quebrando las metafísicas raciales instituidas como absolutos.

2 DES-ALEGORÍAS INFERNALES: ENTRE CÉSAIRE Y SARTRE

La cadencia del relato de Fanon es el ritmo que asume el Infierno, el compás del tropo mismo; de su trama y tragedia. Es decir, las fauces abiertas del Infierno no como algo recóndito ni anquilosado en las metáforas de la cultura cristiana, sino en su forma cotidiana, moral y civilizatoria, la cual sigue operando como prohibición, pues el colonizado, desde la perspectiva de nuestro autor, ha vivido una despersonalización de su Yo asumida como lo real-verdadero, en su poder histórico y cultural, al punto tal de que las relaciones sociales se han epidermizado-interiorizado. A partir de esto, la zona de no-ser cristaliza un pliegue significativo en el argumento desde el que se desprenden diversas discusiones: la imposibilidad de una (auto)representación ontológica del colonizado negro, el acceso a una zona indeterminación emergente donde se traza un existencialismo liberador y anticolonial, y el quiebre de la temporalidad estática articulada por el racismo anti-negro. De su sentencia sobre la zona de no-ser como “región extraordinariamente estéril y árida” Fanon coloca a la condena de su propio cuerpo como una historia sobre las formas de conciencia asumidas y asimiladas por el colonizado.

Develar el secreto vínculo de una conciencia sitiada por las representaciones del bestiario colonial con la alienación tramada por Occidente engloba una perturbación anímica encaminada por sacudir al cuerpo y transformarlo en una “zona” de acceso a esa esterilidad y aridez propia del no-ser. Para esto, el trayecto de Fanon es similar al de Aimé Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, solo que el foco literario y poético en *Piel negra...* tiene la particularidad de poner en crisis las formas de internalización de la alienación racista, más que, como lo construye Césaire, simbolizar un camino de retorno a partir del cual el colonizado se reconoce en vínculo directo con la fuerza de lo natural-antillano. De acuerdo con Christopher L. Miller (2008, p. 337), el asunto de la aculturación en el *Cuaderno...* se enfrenta gracias a la proyección de una conciencia desbordada en un estado “[...] superior y más *oscuro*, un ‘gran agujero negro’ que contiene más misterios.” Aquí el Infierno, por un lado, conjura una radiografía apesadumbrada Fort-de-France que arrastra signos visibles y testimonios enmarañados dentro de la fractura asumida por la existencia de un hablante poético – Césaire – que se levanta afectado por los siglos de explotación colonial, y, por otro, organiza un descenso que gravita en el anuncio de un cataclismo cultural cuyo grosor afirmativo se sintetiza en la invención de nuevos neologismos.

Ambos pliegues, el *Infierno-ciudad* y el *Infierno-descenso*, hablan de una intensidad poética no subastada por Césaire ante el intento de ofrecer certezas sobre una descolonización política. Al contrario, aparecen en tanto estrategias de sentido capaces de escenificar una aridez infernal que no deja de ser política e histórica. Ante esto, el tropo tiene una cualidad performática y un índice oculto de significación cultural direccionada por sustituir a la rigurosidad histórica por el empleo de una referencia –el Infierno– intensa, dramática y trágica en la ilusoria realidad de un cuerpo que no vive. “Llegada a la cumbre de su ascensión, la alegría revienta como una nube. Los cantos no cesan, sino que ruedan ahora inquietos y pesados por los valles del miedo, los túneles de la angustia y los fuegos del infierno”, escribe Césaire (1969, p. 39) en el primer movimiento de su *Cuaderno*.... El Infierno descrito es un conocimiento fácticamente identificable en la atmósfera de la ciudad. Al hablar de un temor y una angustia que no cesan de engranarse en un autoexamen dramático del colonizado negro, las afirmaciones del *Cuaderno*... bifurcan el monólogo del poema chocando consigo mismo, con la ciudad y con el deseo de ser otro, todo con el fin de perseguir aquello menoscabado por la Historia: el Infierno colonial.

La desidia metropolitana personificada en la muerte de las cabañas y en la insalubridad de los pueblos que crecieron alrededor de las plantaciones de azúcar forjan una reflexión laberíntica sobre la materia poética de una conciencia que no encuentra un crecimiento propio –de ahí su drama–, sino que halla en el Infierno la materia simbólica de una autorreflexión sostenida en todo aquello que se vuelve enemigo del tutelaje metropolitano: la palabra del poeta antillano. Esto es crucial para manifestar “[...] la degradación física y la fealdad moral resultante de tres siglos de negligencia colonial.” (ARNOLD, 2013, p. xii). Así lo demuestra una ciudad sitiada de múltiples contradicciones albergadas en el diario vivir de una muchedumbre “[...] desolada bajo el sol, sin participar en nada de lo que se expresa.” (CÉSAIRE, 1969, p. 27). Son esas razones por las cuales el trayecto del hablante va de lo introspectivo a lo colectivo, de lo individual a lo comunitario, del desgaste de su cuerpo a la afirmación profética de su enraizamiento con el *país natal*.

Conjurar un Infierno cuya relevancia es la metamorfosis del hablante es un ejercicio surgido al calor de una creencia declarada: el Infierno, más que metáfora, más que una alegoría, es el aquí y ahora real-vivido. Esto no significa aceptar una moldura metafísica del Infierno, sino encarar un ejercicio poético que lo despoja de su forma eximia y alegórica en beneficio de una

territorialización productiva y creadora fundada en la inmediatez de vivir lo infernal del mundo colonial. En este plano, modular un Infierno terrenal es también señalar su desrealización, como si en los confines de algo declarado eterno se ocultara la tarea de asimilarlo, pues lo contrario sería negar la parálisis ética fundada por el racismo moderno. “Islas anilladas, única carena hermosa / Y te acaricio con mis manos de océano. Y te hago virar con mis palabras alisias. Y te Lamo con mi lengua de algas. / Y te azoto lejos de la piratería. / ¡Oh muerte tu palude pastoso! / ¡Naufragio tu infierno de pecios! ¡Acepto!” (CÉSAIRE, 1969, p. 111). Es acertado notar cómo estos versos del último movimiento del *Cuaderno*... hacen de la experimentación poética una zona donde la experiencia infernal se vuelve irrepresentable. Así, la lengua inventa y se inventa en una sospecha acerca de que el Infierno es algo digno de abrazar y aceptar en un ritmo irrefrenable de identificación y mímesis con la naturaleza para, de alguna forma, desengañarse de la cultura occidental.

El Infierno se convierte en uno de los mitos más resistentes dentro de las radiografías sobre la alienación colonial realizadas por Césaire y Fanon. La zona de no-ser de Fanon y el trayecto del hablante del *Cuaderno*... de Césaire fisuran la esencia metafórica del Infierno cuando le imparten una materialidad que intercepta al relato con el fin de trastocar la opacidad de esos fragmentos racistas que hacen al decir, al mundo y a la experiencia. Esa “zona” enunciada por Fanon, al igual que el final del *Cuaderno*..., reformulan la experiencia, haciendo variar las representaciones tanto de lo narrado como de lo que se intenta desarticular. Si el Infierno es una figura asediada de negatividad, en la que su condición incompleta y moral viaja cifrándose dentro del problema advertido por Fanon – el racismo anti-negro –, su materialidad descubre algo que estaba ahí, latiendo como un fuego vivo y aún no descubierto. Ante la imposibilidad del colonizado de descender ahora es posible comprender que la experiencia infernal es áspera e irrepresentable si en ella se busca un ser-negro, operación que se subvierte si, por el contrario, el cuerpo se suspende en el doble narcisismo de lo “blanco” y lo “negro”.

Ante esta situación, Fanon resignifica lo que Garcin, personaje de la obra de Sartre *A puerta cerrada* (1983, p. 186), dice finalmente: “[...] el infierno son los otros.” A diferencia de Césaire, Fanon intenta con esto abrir un hueco dentro de la segmentación fenotípica con la que hasta entonces se ha pensado el reparto colonial. Conviene aclarar, no obstante, que se trata de un ejercicio que dota de legibilidad a las cuestiones del Otro y la mirada. Si para Sartre “[...] el colonizado se mira a sí mismo con la mirada que el

colonizador hace pesar sobre él.” (VASALLO, 2010, p. 60), Fanon hace del grito de Garcin la moldura epistemológico-textual de ese ineludible tránsito infernal donde inclusive la negritud de Césaire resulta puesta en cuestión. El fluir de la conciencia rehúye de todo solipsismo trascendental cuando detecta cómo la temporalidad en el colonialismo resulta ser un enclave de espejismos ontológicos que ahogan la anticipación de un vínculo no infernal entre el colonizado y el Otro blanco. El acontecimiento infernal ya no es pensado aquí como un referente ilustrativo de esa rampa despojada y árida que es la zona de no-ser —es decir, en tanto alegoría—, sino como lo real-vivido dentro de una experiencia habitada por esquemas, concentraciones y administraciones que no habían sido narradas porque no han sido experimentadas.

Bajo lo anterior, se advierte un giro decisivo dentro de la experiencia desde “lo que se ve” con un marcado desdén por las verdades que subliman el proceso de epidermización. Frustrada la representación del colonizado en la clave ontológica —un ser-negro—, el racismo es reflexionado en su densidad histórica y cultural, y también como un proceso donde al cuerpo no-blanco se le expropia su fuerza interrogativa por medio de una interiorización de una segmentación que redirecciona el actuar de la conciencia en el mundo. El cuerpo, en consecuencia, teje una proyección retroactiva, viéndose a sí mismo como lo que no *es* y/o deseando ser el Otro trastornando toda comunión afable con lo circundante. Frente a esto, la epidermización funda una mirada codificada en el interior del cuerpo a la cual se responde, ya sea por servilismo, asimilación u odio contra sí, mientras que la piel se convierte en el rector principal de la partición racial.

Escribe Fanon (2015, p. 45) que: “Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un *complexus* psicoexistencial. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción.” A medida que el relato toma ritmo, el Infierno conjuga el rechazo a una compensación reparatoria surgida a partir de la reproducción histórica del doble narcisismo. En ese plano, se palpa un rasgo que resulta determinante en la narración, el cual se vincula con estar desprovisto de certezas sobre ese Infierno que perdura en las miradas de los otros. Sin duda, la insistencia de que la escritura se haga cargo de la experiencia conlleva a que ésta última esté desprovista de forma precisas, incluso cuando el Infierno asume por momentos un sentido acabado en el relato. “Pero hay algo que parece ya definitivo: el infierno no es un lugar, sino un estado, una situación.” (MINOIS, 2005, p. 465). Esta transfiguración histórica y literaria del Infierno señalada por George

Minois marca un tránsito: de ser un dispositivo de la cultura cristiana-teológica pasa a convertirse en un estado de situación; un “vivir” derramado en todas las retículas del mundo moderno. Algo parecido a la descripción de Fanon (1965, p. 92) sobre la violencia de la ciudad colonial en *Los condenados...*:

El don de sí, el desprecio de toda preocupación que no sea colectiva, crean una moral nacional que reconforta al hombre, le da confianza en el destino del mundo y desarma a los observadores más reticentes. Creemos, sin embargo, que semejante esfuerzo no podrá prolongarse largo tiempo a ese ritmo infernal.

Frente a la prolongación de este “ritmo infernal” enquistado en la temporalidad del mundo moderno, *Piel negra...* intenta trabajar sobre las estructuras culturales y psicoafectivas que organizan la montura específica del Infierno colonial. De acá se deriva el lenguaje, la experiencia, la psicopatología del negro y la temporalidad prospectiva pregonada por Fanon; cuestiones analizadas transitando por el cuerpo racializado y su anquilosamiento. Eventualmente la lectura de Fanon sobre el lenguaje se distancia de la reflexión de Sartre acerca del ser-para-otro, por lo menos en relación al problema del cuerpo-visto por el Otro colonial. A lo largo de su discusión, la textura del Infierno se exterioriza en el lenguaje, la cultura y la psicopatología, es decir, deja de ser una huella cautiva del inconsciente del colonizado y pasa a convertirse en la arquitectura del vínculo racial. Asimismo, y haciéndose eco implícito de la idea sartreana de que “el infierno son los otros”, Fanon muestra cómo la experiencia de “ser visto” se ve afectada por un entramado entre lenguaje y mirada con el poder de paralizar la constitución del ser-para-otro del cuerpo racializado.

Cada uno de los términos con los que Sartre reflexiona el ser-para-otro –trascendencia, conciencia, facticidad, mirada, etc.– hacen a la experiencia de “ser visto” una presencia originaria del Yo con el poder de alienar-objetivar. En esta clave, son los vínculos interpersonales los que articulan una dialéctica cruzada por una lucha entre conciencias práctico-perceptuales: cuando el Otro me mira, me aliena y objetiva como trascendencia-trascendida; cuando miro al Otro, dirijo mi atención hacia él y lo convierto en un “en-sí” dentro del decurso de una mirada que merodea su cuerpo. En consecuencia, soy para con el Otro en tanto que este último constituye lo mirado y el campo práctico de mis acciones extracorporales, y soy “para-otro” en la medida que devengo ser-mirado por ese Otro frente al cual subasto mi libertad.

Volviendo al argumento de Fanon, su exposición sobre el lenguaje comienza desarticulando esa dialéctica donde los roles “sujeto que mira” y “ser mirado” se intercambian. Es Simone de Beauvoir (1963, p. 25) quien sintetiza la función de tal intercambio al decir que: “[...] los actos con los cuales [el Otro] intenta apoderarse nuevamente de su ser le plasman un nuevo rostro que el prójimo ve y que de nuevo se le escapa: se trata de un proceso que no desemboca en una síntesis definitiva.” Sin embargo, detenerse en la montura histórica y cultural del lenguaje colonial supone detectar un sentido de agresión y parálisis que hace del torniquete dialéctico subrayado por De Beauvoir algo intensificado y a la vez suspendido, ya que, por un lado, la firmeza de una libertad existencialista es algo adosado en una temporalidad no-detenida, a diferencia del *tempo* colonial donde la proyección prospectiva del cuerpo negro es anulada, y, por otro, la inviabilidad de una *Aufheben* hegeliana se da, no por una pugna entre libertades adyacentes a conciencias trascendentes sino, por una fijación del cuerpo dentro de un esquema racista establecido a priori extendido hacia la cultura y el lenguaje, impidiendo, así, el cambio de lugar (de “sujeto que mira” a “ser mirado”, y viceversa).

No resulta menor cómo Fanon engarza el fenómeno del lenguaje con la cuestión del “para-otro”: “Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro.” (FANON, 2015, p. 49). Si hablar es existir absolutamente para los otros, el lenguaje no solo es sintaxis y un conjunto de códigos sígnicos, es también carne: se hace cuerpo y así opera en el mundo. Sin tonicidad existencial –un no-ser–, el cuerpo racializado se encuentra estriado por la lengua metropolitana, al punto tal de imitarla, travistiendo así su propio deseo en un “falso deseo” establecido en imágenes desfiguradas. Frente a esto, ¿qué relación directa guarda el Infierno de la zona de no-ser con la lengua colonial? La lengua representa un dispositivo de subjetivación que acompaña a un proyecto civilizatorio donde la temporalidad activa del colonizado se empantana en un montaje infernal circunscrito en la ciudad y lo circundante del mundo blanco. El problema reside en que el Otro no es una presencia armónica ni mucho menos la caldera de una intersubjetividad por venir. Es, en cambio, la cristalización de una civilización entera que vuelve a la presencia del colonizado una paradoja: ausente del mundo en tanto que es no-humano e integrado como un sujeto atascado en lo inimaginable e inexpresable de una montura existencial capaz de convertir al Infierno en algo terrenal.

En *La divina comedia* Dante sitúa a los ladrones en la séptima fosa del octavo círculo del *Inferno*. Por entonces, los ladrones son los condenados por desear los bienes ajenos, entre los que podemos situar la lengua. Al decir de Minois (2005, p. 215), “[...] no son más que sombras mordidas por las serpientes, que se arrastran como hacían ellos ocultándose; pero aún: como los ladrones no distinguían en vida lo mío de lo tuyo, ahora son intercambiables y pasan indistintamente del yo al tú, metamorfoseándose sin cesar.” Esta transformación del yo al tú detectada por Minois en el *Inferno* puede leerse dentro de los órdenes tensados por la lengua colonial subrayados por Fanon, considerando, ante todo, que: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.” (FANON, 2015, p. 49). Ante la decisión de no narrar el drama de la lengua desde los contornos exteriores de la cultura moderna colonial, Fanon avanza con un ritmo sincopado advirtiendo los riesgos que significa referirse al lenguaje sin indagar la porosidad e inestabilidad de la ciudad.

En este sentido, podemos entrever cómo la imagen antes advertida por Minois acerca de la séptima fosa deja de tener un sentido alegórico para dotar de ilación al modo inestable de una escritura que no solo piensa el espacio y el tiempo infernal tejido en el presente colonial, sino también la radiografía de sentidos escenificados en la lengua y el cuerpo. Siguiendo este camino, comprender la experiencia infernal desde un sobrevuelo sobre la ciudad y el cuerpo hace palpitar un gesto de robo: el colonizado desea la lengua del Otro, la subtrae y la deforma. Al igual que los condenados de la séptima fosa, el cuerpo se encuentra preso de un deseo en el que no hay alivio, incluso *hablando* la lengua expropiada. Buscando una fraternidad imaginaria, es decir, esa metamorfosis del yo al tú como apunta Minois, el colonizado se rige por una semántica calculada que no tiene nada de fraterno ni mucho menos una asimilación plena de los sentidos que porta la lengua. Esta codificación rígida de la lengua se comprueba, por ejemplo, en la atmosfera de la ciudad a la que arriba el negro antillano que fue a Francia. Citamos a Fanon en extenso:

Ya no comprende el dialecto, habla de la ópera, que quizá sólo haya atisbado a lo lejos pero, sobre todo, adopta una actitud crítica frente a sus compatriotas. Ante el más mínimo acontecimiento, se comporta como un excéntrico. Él es el que sabe. Se revela en su lenguaje. En la Savane, donde se reúnen los jóvenes de Fort-de France, el espectáculo es significativo: enseguida se le da la palabra al desembarcado [...] Imaginad un espacio de doscientos metros de largo por cuarenta de ancho, limitado lateralmente por tamarindos carcomidos, arriba por el inmenso monumento a los

muerτος, la patria agradecida a sus hijos, abajo por el Hotel Central; un espacio torturado de pavimento desigual, con cantos que ruedan bajo los pies y, encerrados entre todo eso, subiendo y bajando, trescientos o cuatrocientos jóvenes que se abordan, se toman, no, no se toman nunca, se abandonan. (FANON, 2015, p. 53-54).

La “extraneidad”, el Otro blanco, se teje e instala en una relación verbal articulada por el no-blanco que, tanto consciente como inconscientemente, instituye una civilización y una sintaxis que se le escapa y que también se hunde en él, lo acoge, hasta el fondo de un Yo que finalmente es rechazado, porque la historia lo entrega a un lugar de pasividad frente a una lengua que viene de un mundo exterior solo posible de ser vivido como invasión y asimilación incompleta. De tal manera, se detecta un “descenso” hacia una serie jerarquizada de los niveles lingüístico- raciales que garantizan una experiencia infernal vivida como mundaneidad caótica, en tanto espacio fenoménico ordenador de trampas, ilusiones, esquemas y sintagmas que frenan la co-existencia del cuerpo con lo extracorporal. La locución, entonces, se seca, lesiona y parodia, al punto tal de “[...] que el negro quiere hablar francés porque es la llave capaz de abrirle las puertas que, todavía hace cincuenta años, le estaban prohibidas.” (FANON, 2015, p. 62).

3 INFIERNO, LUZ Y LA LIBREA (PERDIDA) DEL NEGRO

Volvamos, pues, a esa capa del “descenso infernal” propia del (des) encuentro del negro colonizado con el mundo blanco. Ya sea, como lo hemos descrito, que la mirada atenúe el no-ser o bien que la experiencia vivida refleje el organigrama binario de los cuerpos, Fanon muestra cómo las asignaciones de color erosionan el equilibrio fenomenológico del cuerpo con el mundo. En otras palabras, los cuerpos no son arrojados al mundo todos por igual. La fenomenología cuerpo-mundo, por lo menos en lo que se refiere al negro colonizado no es lo mismo que la experiencia vivida. Hay un aspecto que separa la fenomenología clásica de la experiencia vivida del negro: el sentido histórico de la raza. Si esta constituye el resorte fundamental de la despersonalización del cuerpo, entonces no hay que entenderla en un sentido esquemático y rígido, sino en un examen que parte de su carácter ambivalente. El despliegue del cuerpo acontece en un orden diferenciado – “blanco” y “negro” – donde lo histórico prima por sobre lo ontológico, dando cuenta así de la parálisis de la

acción y, como consecuencia, de la planificación de un tiempo detenido antes del arrojamiento del sujeto racializado.

El mundo blanco construye una reproducción sistémica de su propia imagen, tanto en los pliegues lingüísticos (como anotamos), como en los culturales, históricos y existenciales. Entonces, es un tiempo malgastado y fragmentario el que administra la experiencia vivida. Retrotraerse a los vaivenes de su propia conciencia es una estrategia conducida por pesquisar las modalidades del Infierno en sus vínculos con la mirada, la luz y *lo blanco*. En este sentido, la organización del texto –la experiencia vivida e infernal– no se disuelve en lo poético (la aparición del significante “Infierno”) ni éste en la reflexión crítica sobre el racismo. Por el contrario, la urdimbre semiótico-existencial construida por nuestro autor revela que nada se puede decir del cuerpo, del lenguaje y de la mirada que no presuponga la arquitectura histórica de ese Infierno terrenal.

“Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos”, escribe Fanon (2015, p. 111). Tal movimiento es paradójico y revelador: convertir al objeto que enuncia (el cuerpo fijado como cosa) en “objeto” de la reflexión. Siguiendo a John E. Drabinski (2016, p. 575), si el cuerpo es memoria, así como el cuerpo es vida, desde el paisaje hasta la intimidad del deseo (o su fracaso), aquel es inconcebible por fuera de la abyección de la mirada colonial. Esto último porque la organización del campo visual y el arrojamiento está preconfigurado por el grito de un niño blanco asustado que le dice a su madre al ver Fanon (2015, p. 42): “‘¡Sucio *negro*’ o, simplemente, ‘¡Mira, un *negro*!’” En consecuencia, la conciencia se muestra como un campo histórico en el que la presencia de un simple grito sintetiza toda la historia colonial. La narración, de aquí en más, es la de *La experiencia vivida del negro*; una experiencia poblada de escisiones y superficies luminosas que hacen del camino una ordalía trágica de la existencia colonial.

La materialidad del grito del niño asume profundidad en lo que Sylvia Wynter (2015, p. 346) explica a la manera de una disyuntiva entre Fanon y su propio cuerpo; donde, en un primer momento, el cuerpo es observado cómo lo ve la conciencia normativa propia del blanco y se encuentra a sí mismo hecho pedazos a consecuencia de “[...] los propios términos a los que dicha conciencia los somete.” En los instantes donde toma conciencia de que los únicos “ojos verdaderos” son los del blanco, el fuego infernal crepita en el

cuerpo como una mirada calcinante –una luz que recorre la oscuridad– capaz de cincelar una “fealdad” que trastoca sorpresivamente a Fanon (2015, p. 114):

Por todas partes el blanco, desde lo alto el cielo se arranca el ombligo, la tierra cruje bajo mis pies y un canto blanco, blanco. Toda esta blancura que me calcina...

Me siento al lado del fuego y descubro mi librea. No la había visto. Es efectivamente fea. Me paro porque, ¿quién me dirá que es la belleza?

¿Dónde meterme ahora? Yo notaba que de las innumerables dispersiones de mi ser subía un flujo fácilmente reconocible. Iba a encolerizarme. Hacía tiempo que el fuego se había apagado y de nuevo el *negro* temblaba.

— Mira, qué *negro* tan hermoso...

— ¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!

La mirada se despliega en la superficie luminosa de un fuego infernal que impacta en la presencia de la carne. Asimismo, la gramática de este fuego tiene otro giro en la experiencia: el tropiezo abismal del cuerpo en la hermenéutica racista que organiza a la alteridad en el campo visual. Entonces, “mirada” y “luminosidad” guardan una semejanza secreta, una contigüidad que por momentos se extingue y en otros se rehace, que crea un mundo simbólico e histórico que impide conformar una red afectiva entre el sujeto y el campo visual, y sí, por el contrario, una hostilidad que se presta a la ejecución de una historicidad del odio por medio del binarismo racial.

A propósito de esto último, Fanon recurre a la analogía “Negro = Feo” para testificar no solo el poder de un maniqueísmo delirante, el cual según Homi Bhabha (2002, p. 63) es puesto en cuestión mediante una “performance de autoimágenes”, sino también de qué forma el cuerpo es convertido en el reverso negativo de lo “Blanco = Bello”. Empero, “feo” o “hermoso”, el cuerpo es visto, ordenado y administrado en un espacio donde la entereza del binarismo cromático se vuelve nociva y fantasmática. Esto toma la forma de un lugar en el que “[...] ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles.” (BHABHA, 2002, p. 65). Bajo esta lectura, el Otro colonial es terror, infierno, verdad, mirada y aquello que constituye al cuerpo racializado: un Otro que mira con una viscosidad peligrosa y artífice de ese presente detenido e hinchado. En este movimiento perpetuo, el descenso es el único acceso a una (auto)reflexión cuyo sentido no está recogido por el embrión fenomenológico del “arroyo” y la

Alétheia, sino se encuentra revestido por un deseo imposible configurado por la instrumentalidad de los significantes histórico-raciales.

Lo primero es la postergación del deseo existencialista del “hacerse a sí mismo”, cuestión que en palabras de Nigel C. Gibson (2003, p. 29-28) significa, “[...] ‘volver’ al momento de la certeza que precede al deseo.” Con esto, hay un retraso estratégico del deseo direccionado por quebrar su inercia ontológica. Si el negro solo *es* en relación a la mirada ajena – mirada asumida como “propia” por medio de la alienación –, el desarrollo de la experiencia exige una incesante transformación histórica de toda intención “pura” y una ruptura radical con la suspensión de la emoción y el sentir que demanda la práctica fenomenológica. En este acto se palpa una direccionalidad “fenomenológica” *otra*, como también un encadenamiento de lo infernal en la forma de lo inesquivablemente histórico de la experiencia, porque la intencionalidad del cuerpo racializado, siguiendo a Fanon, no se dirige hacia el develamiento del sentido fenoménico de las cosas, sino hacia la instrumentalidad racial de los significantes históricos que cosifican al cuerpo.

Sobre lo segundo, el tema de los significantes histórico-raciales, Walter Mignolo desarrolla una lectura sugerente acerca del paradigma de la racionalidad/modernidad que cruza a la fenomenología husserliana. Pese a sus desplazamientos y resignificaciones, la fenomenología de Edmund Husserl postula, por un lado,

[...] desprenderse del mundo de la vida, reconociendo, por otro lado, que el mundo de la vida en el que están sumergidos continúa existiendo. Este paso es necesario, aunque pueda parecer paradójico a la investigación de la “correlación trascendental entre el mundo y la conciencia del mundo”. (MIGNOLO, 2021, p. 472-473).

Nada en la experiencia fenomenológica puede revelarse sin seguir una “actitud natural” de suspensión y orientación hacia los *existenciaris* que pueblan el mundo, con el fin de no solo detectar sus organizaciones, serialidades y estructuras en vínculo con la conciencia arrojada, sino también subvertir el dualismo cartesiano entre *yo* del *cogito* y las cosas, consideradas estas últimas, por definición, como exteriores. El relato de una conciencia desdichada y prisionera del poder colonial diagrama, al contrario, una experiencia que asume la intencionalidad truncada que resulta prescrita de lo que Husserl llama “actitud natural”, pues, en el plano de la experiencia vivida del negro, se habla de una experiencia *en situación* propia de un sujeto marcado

de antemano; es decir, producido, corregido y aprehendido históricamente en los términos de una inhumanidad que no puede asumir la representación de un “ser-ahí”.

Tal problema hace de lo histórico-racial un esquema corporal a partir del cual se erige una “acción” aniquilante en la que las representaciones asumen el velo de un infierno, por lo menos en lo que se refiere a las estereotipaciones del colonizado. Es fundamentalmente la luz y el fuego aquellos resortes argumentales que tallan a un infierno real-vivido, y no metafórico, ya que el tiempo y el espacio de la escena colonial narrada por Fanon contiene y explora un dualismo en el que “luz” y “oscuridad” simbolizan grados de humanidad. No hay momento en que la “luz” no represente, contrario al lugar simbólico de le asignaba la geometría ilustrada de la razón moderna, un horizonte de sentido convertido en tránsito y calvario; en sitial estratégico de un campo que no se abre al tiempo ya que detiene el desarrollo de una determinada experiencia y de su *tempo*. Por el mero hecho de estar presente en un espacio “vivido” en el que prima la presencia de imágenes que surten valores humanamente diferenciales, el cuerpo racializado merodea como lo socialmente muerto en medio de una lucha entre el principio del Bien y el principio del Mal, o entre polaridades cromáticas que vigilan el desplazamiento de todos los cuerpos. De ahí que la “luz” configura el campo la intencionalidad de alguien que se describe como “objeto en medio de otros objetos” dentro de una cultura etnocéntrica.

Cuando, por el contrario, el cuerpo avanza hacia la tematización de la epidermis, la narración encara el campo operacional histórico-existencial del Infierno, en tanto que, por fuera de sus propiedades metafóricas, asume un carácter *anafórico*. La *anáfora*, escribe Adriana Arpini (2021, p. 88), “[...] permite recuperar en el texto escrito los textos ausentes, abriendo en volumen las unidades semánticas de la cadena lingüística y poniéndolas en relación con las infinitas prácticas translingüísticas.” A partir de acá se reconoce la trama previa de la producción del signo y del texto: el Infierno no puede ser medido sin su concomitancia con la zona de no-ser, y esta última sin su estrecho vínculo con la parálisis de la “acción” del sujeto enunciante, es decir, del cuerpo fijado. Es así que la epidermis tejida por medio de un esquema epidérmico-racial (diferente al anterior esquema histórico-racial) es un punto de inflexión en la narración de la experiencia por el hecho de que ahí gana terreno el efecto textual y crítico del Infierno enunciado en los inicios de *Piel negra...*

En la escritura, “[...] la palabra no es un punto, un sentido fijo, sino un cruce de superficies textuales; esto es, un diálogo entre el escritor, el destinatario y el con-texto cultural anterior y/o actual.” (ARPINI, 2021, p. 88). Siguiendo esto, las superficies textuales de la experiencia vivida constituyen el con-texto de la locución bajo la vigilancia cultural de la cultura occidental y sus discursos civilizatorios. Es acá donde el efecto del esquema histórico-racial no es ser un mero agregado de la categoría de esquema-corporal de Maurice Merleau-Ponty, sino su debacle, entendiendo que la intersubjetividad del vínculo “cuerpo-mundo” se torna imposible, pues los estereotipos sobre “lo negro” ocupa un lugar que sumerge al cuerpo en un bestiario que frena cualquier posibilidad de una existencia auténtica, siendo, asimismo, un “esquema” que recibe ese con-texto anterior: las bestializaciones del colonizado. Estabilizado el cuerpo, Fanon, dijimos, agrega un esquema epidérmico-racial que constituye la unidad práctica y axiológica del Infierno. La conciencia, en consecuencia, camina al vaivén de un tiempo detenido, quizá algo que recurrentemente se piensa como un movimiento paradójico, ya que si el cuerpo es fijado, ¿cómo es que la reflexión vivida avanza? La estrategia de Fanon no consiste acá en poseer a la experiencia tal y como aparece, sino en tejer su propia experiencia en un contexto donde las posibilidades del ejercicio epistemológico crítico son casi nulas.

Sin embargo, aunque autor de su presencia y espectador de su propio abismo, el cuerpo no puede ordenar el campo de la relación conciencia-mundo conforme a su ley, sino en base a la ley del Otro, en la cual el sentido de lo humano, en tanto legislador del mundo colonial en el que se teje la experiencia, es restrictivo en las intervenciones que autoriza. De ahí que la estrategia de Fanon es situarse en las contradicciones de su propia conciencia luego de examinar la configuración de una desgracia corporal instituida por la Historia (con “H” mayúscula). El Infierno no cesa de metamorfosis precisamente porque confirma los prejuicios de color que sostienen un sistema de referencias donde lo blanco es “luz”, “belleza” y “norma”, es decir, ese fuego infernal en el que Fanon descubre una librea que creía perdida.

Así, el hilo conductor del relato es un dinamismo instintivo-(des) afectivo que tiene como base el efecto de la epidermización a través de todos los rasgos planificados por el significante “Infierno”. Entonces, si la epidermis es el censor cultural e histórico de la caída existencial del cuerpo, no resulta menor que esta controle la estructura misma del relato con el fin de localizar, aunque sea momentáneamente, la imagen de un cuerpo condenado. En

realidad, la epidermis no se puede entender sin la sociogenia planteada por Fanon y ejecutada durante toda su obra, aunque con mayor grado en la experiencia vivida. La interiorización de las opresiones económicas e históricas, sugiere nuestro autor, se traman en la piel al componer la unidad básica por la cual se asignan las identidades raciales. Enraizada en el color, la epidermis funciona como una melamina calcinante que conduce esa historicidad que intenta subvertir el cuerpo. “Ese 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”, narra Fanon (2015, p. 113). Cada vez más, el Infierno se monta en la serie de aberraciones psicoafectivas, en las que, acordando con Nelson Maldonado-Torres (2015, p. 300), existen estratos de engaños e ignorancia que se asemejan, “[...] no a un mítico espacio en el que reina la ignorancia, sino un verdadero infierno multiestratificado.” Ello implica que el Infierno no son solamente los otros, al decir de Sartre, sino también la moldura existencial, cultura e histórica de la epidermis, siendo, asimismo, no metáfora, sino aquello que confirma los prejuicios raciales de la modernidad y lo que formaliza la estratificación colonial.

CONSIDERACIONES FINALES

Estéril y árida, la zona de no-ser pareciera inadecuada a lo que “deber ser” la experiencia. Sin embargo, la carga que imprime dentro del trayecto infernal al que alude Fanon es la de sortear los impases de los moldes coloniales; específicamente detenerse en la falsa rigidez de sus pilares. Decimos falsa rigidez por el hecho de que las imágenes convertidas en metafísicas raciales se metamorfosean perdiendo su sostén moral, identitario y cultural. Con solo el hecho de verse a sí mismo como cosa, Fanon no escatima en organizar un trayecto decisivo incapaz de pervertir el fracaso de su experiencia en un orden fenomenológico. Sin reconocimiento, sin dialéctica, lo que queda es ingresar a un nivel donde la epidermis se superpone a toda representación estática del pasado en el presente: en la epidermis el pasado aúlla en el *aquí y ahora* de la experiencia, pero como huella o, en otras palabras, como un presente detenido y fantasmático. El impulso de un cuerpo fraguado en la luminosidad del infierno colonial se direcciona, entonces, hacia una puesta en cuestión no solo del racismo a nivel global, es decir, detectar cómo la raza no es un agregado de la teleología de la razón moderna, sino también idear una temporalidad prospectiva que sea la válvula de una catarsis poético-política.

Si la palabra “Infierno” queda prendida y aprehendida en una imposible transmisión ética que sostiene la mecánica interna de los procesos de racialización modernos, tampoco la ilusión metafórica que hace de ella una ilustración de lo “realmente vivido” sobresale como una opción subversiva inmediata. Lo implicado en la relación verbal, existencial y cultural –lo realmente Otro de la experiencia vivida del negro– estalla en el cuerpo cuando las alterizaciones de las normativas raciales pierden sostén epistemológico. Este pensamiento, que surge del fondo de la conciencia desdichada del colonizado, se apodera del fondo de la existencia, de la experiencia y de lo “realmente vivido” del Infierno. El desorden estructural del campo cromático no es simplemente el estallido del carácter dialógico de toda identidad – en una clave distinta a la lógica de la identidad aristotélica –, sino también es el ethos sensible de una inclinación por destrozar la experiencia misma con el fin de trazar otra vitalidad o una base otra de lo vivo. El Otro, fundado y formando, anquilosando y fijando, es irremediamente zona constituyente del estar-en-el-mundo del colonizado. Por eso, todo descubrimiento es también un descubrimiento de lo otro de sí mismo; un trayecto que franquea la inesquivable constitución de esa antinomia que trama una paradójica soledad que se infarta y llora.

El llanto supura el fuego, ese que se engrana en lo que en algún momento Mignolo llamó “la herida colonial” (2010), para bosquejar otra comprensión de la manifestación histórica del cuerpo. Dice Fanon (2015, p. 132) al final de *La experiencia vivida del negro*: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” Fanon avisa algo: la vida propia del cuerpo ha crepitado en el fuego, a un punto tal de no poder verbalizar – por lo menos en el plano de un ensayo filosófico tradicional – el sentimiento agónico que significa haber destruido su propia experiencia. Imposible de abrevarse en el plano del “ser”, el no-ser – su zona, su hidra carnosa – dota de una nueva vivencia al cuerpo en la acción liberadora. El cuerpo se pregunta por la vida, allí donde ella misma brota para decir lo no dicho: la invención en la existencia. Habiendo pasado brevemente revista de la literatura de Richard Wright, Fanon dice que el negro algo ha hecho sin saber qué, cuestión posible de ejemplificar en la historia del protagonista de *Native Son*, Bigger Thomas. El cierre epistémico pergeña, entonces, una apertura, ese auténtico surgimiento del que habla Fanon. Si el “ser” excluye, confina y administra, el no-ser, por el contrario, no se eleva hasta el “ser”, ni evita la desdicha de no serlo, sino que organiza esa desdicha, la convierte

en experiencia y la consagra en la desesperación histórica de un cuerpo que busca hacer el *salto*. En ese tránsito hacia la invención, hacia el recuerdo que tartamudea de forma irresoluble, pues Fanon (2015, p. 190) así mismo se dice: “[...] debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia”, surgen claroscuros que hacen del Infierno un tránsito inevitable y también productivo.

AGUIRRE, C. A. Frantz Fanon's hell. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 49-70, Out./Dez., 2023.

Abstract: The article elaborates an exegetical study of the figure of “Hell” present in the work of the martinican psychiatrist Frantz Fanon. This trope is thought of as a core element of the narrative of *Black Skin, White Masks* that is linked to reflections on racist alienation, the epidermis, the gaze, and the zone of non-being. Exploring the different modulations of “Hell”, the article makes a displacement that seeks to argue how the infernal of Fanon's story, more than a metaphor, accounts for the “real-lived” of the colonial world. Consequently, the racialized body and its lived experience offer a reading about “Hell” in an anaphoric and existential key that strains the modern-hegemonic grammars about the identities. From this starting point, the work discusses the problem of temporality linked to the critical tenor that at various moments in *Black Skin...* assumes the infernal architecture of colonialism narrated by Fanon.

Keywords: Hell. Franz Fanon. Zone of non-being. Body. Experience.

REFERENCIAS

ARNOLD, A. J. Chronology. In: CÉSAIRE, A. **The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land**. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2013. p. 69-73.

ARPINI, A. Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas. Teoría del texto y semiótica. In: ARPINI, A. (comp.). **Otros discursos: estudios de Historia de la Ideas latinoamericanas**. Mendoza: Qellqasqa, 2021. p. 71-100.

BERNASCONI, R. Situating Frantz Fanon's Account of Black Experience. In: JUDAKEN, J.; BERNASCONI, R. (ed.). **Situating existentialism: key texts in context**. Nueva York: Columbia University Press, 2012. p. 336-359

BHABHA, H. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

CÉSAIRE, A. **Cuaderno de un retorno al país natal**. México, D.F.: Era, 1969.

DE BEAUVOIR, S. J. **P. Sartre versus Merleau-Ponty**. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1963.

DRABINSKI, J. E. Césaire's Apocalyptic Word. **The South Atlantic Quarterly**, Duke, v. 115, n. 3, p. 567-584, jul. 2016

FANON, F. **Los condenados de la tierra**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015.

GIBSON, N. C. **Fanon: The poscolonial imagination**. Cambridge: Key Contemporary Thinkers, 2003.

GORDON, L. A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 217-260.

JAKOBSON, R. Sobre el realismo artístico. *In*: TODOROV, T. (Comp.). **Teoría literaria de los formalistas rusos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. p. 99-109.

MALDONADO-TORRES, N. Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon. *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 285-308.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, W. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2022.

MILLER, C. L. **The French Atlantic Triangle**. Literature and Culture of the Slave Trade. Duke: Duke University Press, 2008.

MINOIS, G. **Historia de los infiernos**. Barcelona: Paidós, 2005.

SARTRE, J-P. **La mujerzuela respetuosa, A puerta cerrada**. Buenos Aires: Orbis, 1983.

SEKYI-OUT, A. Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination. *In*: GIBSON, N. C. (ed.). **Living Fanon**. Global Perspectives. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 45-60.

VASALLO, S. **Sartre, una introducción**. Buenos Aires: Quadrata, 2010.

WYNTER, S. En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser "negro". *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 327-370.

Recibido: 08/12/2022

Acepto: 21/02/2023