



## ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN

# Identidad y violencia colonial: la construcción del cuerpo *negro*. Una reflexión en torno al diálogo entre Frantz Fanon y Jean Améry

Identity and colonial violence: the construction of the black body. A reflection on the dialogue between Frantz Fanon and Jean Améry

Roberto Israel Rodríguez Soriano<sup>1</sup>

Recibido: 08 de agosto de 2023 / Aceptado: 22 de noviembre de 2023

### Resumen

Jean Améry, filósofo vienés, sobreviviente de Auschwitz, leyó las obras del martiniqueño Frantz Fanon en las que encontró coincidencias en su planteamiento sobre la violencia que el blanco, el colonialista, había ejercido sobre el negro, con la violencia que los nazis ejercieron contra él por ser judío. La tesis fanoniana argumenta que el negro es una identidad construida a través de la violencia impuesta sobre el no-blanco. La forma más radical que la modernidad y occidente ha generado para tal imposición ha sido ejercer violencia contra el cuerpo teniendo como objetivo esencializar una serie de características fenotípicas. Amery encuentra que la violencia nazi realizó el mismo procedimiento con el judío. En este trabajo se ofrece una reflexión sobre la lectura que hace Améry de la obra de Fanon problematizando sus puntos de coincidencia y de divergencia.

### Palabra clave

Negro, blanco, violencia, modernidad, colonialismo, campo de concentración.

---

<sup>1</sup> México. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Posdoctorante en el Centro de Investigación Interdisciplinaria en Humanidades de la UAEM, Morelos, México. Contacto: roberto.rodriguez@uaem.edu.mx / Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7088-103X>



**Abstract**

Jean Améry, Viennese philosopher, survivor of Auschwitz, read the works of Martinican Frantz Fanon in which he found coincidences in his approach to the violence that the white, the colonialist, had exerted on the black, with the violence that the Nazis exerted against him for being Jewish. The Fanonian thesis argues that the black is an identity built through the violence imposed on the non-white. The most radical way that modernity and the West have generated for such an imposition has been to exercise violence against the body with the objective of essentializing a series of phenotypic characteristics. Améry finds that Nazi violence performed the same procedure with the Jew. This paper offers a reflection on Améry's reading of Fanon's work, problematizing their points of coincidence and divergence.

**Key words**

Black, white, violence, modernity, colonialism, concentration camp.

\*\*\*

“Como hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré  
un hombre-judío  
un hombre-cafre  
un hombre-hindú-de-Calcuta  
un-hombre de-Harlem-que-no-vota  
El hombre-hambre, el hombre-insulto, el hombre-tortura  
se le podía en cualquier momento agárralo molerlo a  
golpes, matarlo -perfectamente matarlo- sin tener  
que rendir cuentas a nadie sin tener que dar excusas  
a nadie...”

*Cuaderno de un retorno al país natal*  
Aimé Césaire<sup>2</sup>

“Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al  
haber tendido mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos.  
Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra...”

*Piel negra, mascarar blancas*  
Frantz Fanon<sup>3</sup>

**Introducción**

El problema sobre las similitudes y diferencias, las continuidades y discontinuidades de la violencia colonial que Occidente desplegó en todo el mundo por siglos, y la violencia nazi adquiere cada vez mayor importancia teórica. Desde los planteamientos de los pensadores de la *negritud*<sup>4</sup> en los años cincuenta del siglo pasado que sostenían una continuidad directa entre el colonialismo y el nazismo<sup>5</sup>, y de las sugerencias de Hannah Arendt en su estudio sobre el totalitarismo, sobre que el

<sup>2</sup> Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal* (México: Era, 1969), 45.

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, mascarar blanca* (Madrid: Akal, 2009), p. 67.

<sup>4</sup> La *negritud* es un movimiento cultural y político que inició en la década de los treinta del siglo pasado que reivindica la cultura, el color de piel y las raíces africanas; reivindica y resignifica la categoría de *negro*, categoría colonialmente construida. La invención de la idea de color y de raza se vinculó con la empresa imperial y colonial. Propone la construcción de una nueva antropología crítica que rechaza las tesis discriminatorias occidentales contra las civilizaciones africanas. Su planteamiento original proviene de tres autores: Aimé Césaire, León Gontran Damas y Léopold Sédar Senghor. Sus objetivos consistieron en expresar la grandeza de la civilización africana como fuente de orgullo y dignidad para las personas negras. Cf. Glodel Mezilas, *África y discurso de identidad en el Caribe* (Madrid: Solenodonte Editorial, 2016), 35-36).

<sup>5</sup> En la década de los cincuenta, antes de que cualquier intelectual europeo lo hiciera, varios pensadores afrocaribeños ligaron genealógicamente el colonialismo con el nazismo. Pensadores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, W. E. B. Dubois, George Padmore, Olivier Cox, C. L. R. James, pudieron plantear dicha relación fuera de una mirada eurocéntrica. Desde su vivencia del colonialismo negaron que el nazismo fuera una anomalía en la historia de Occidente. Sostenían la tesis de que Europa y Euro-América se formó sobre los hombros de la colonialidad de las naciones no europeas. Samir Amin, “De la crítica del racismo a la crítica del eurocentrismo culturalista”, en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal, 2006), 150.

colonialismo europeo fue un laboratorio para los procesos políticos, sociales y culturales que se pusieron en práctica en los genocidios del siglo XX y sobre que el nazismo no fue más que la aplicación de éstos en el seno de Europa<sup>6</sup>, el problema se ha seguido reflexionando desde diferentes perspectivas. A pesar de las múltiples objeciones que se han hecho, entre las que se encuentran las que asumen la premisa de la *singularidad de Auschwitz*<sup>7</sup>, la tesis de la continuidad cada vez se hace más fuerte. Las perspectivas abiertas por los estudios contemporáneos sobre el colonialismo europeo, por los estudios decoloniales y poscoloniales<sup>8</sup>, han dado elementos históricos y genea-

<sup>6</sup> Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998) 11; Enzo Traverso, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires: Eudeba, 2001), 98-99.

<sup>7</sup> Para ver una síntesis sobre el debate de la singularidad o no singularidad de Auschwitz y del Holocausto véase Manuel Reyes Mate, *Por los campos de exterminio* (Barcelona: Anthropos, 2003), 51-78.

<sup>8</sup> Uno de los elementos teóricos fundamentales de la *Teoría Post-colonial* es el concepto de *orientalismo*. Este concepto fue inicialmente desarrollado por Edward Said y desarrollado posteriormente por Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak. Said en su libro *Orientalismo* (1975) definía este concepto como una proyección de Occidente sobre Oriente con la intención de dominarlo (Edward Said, *Orientalismo* [Epub], (Titivillus, 2015)). De acuerdo con su propuesta, Occidente se abocó a conocer Oriente, no para comprenderlo, ni para generar formas de convivencia, sino para desarrollar mejores herramientas de dominio. Así, el orientalismo es la identidad que Occidente construyó sobre Oriente que pasaba por cuestiones religiosas y raciales. Las personas orientales eran esencialmente irredentas por su atraso y barbarie natural, además de tener un connatural fanatismo religioso. Esta visión se desarrollaba junto con el avance del conocimiento científico en el que, en última instancia, se legitimó y fundamentó. Una de las tesis que se encuentra de fondo en la noción de orientalismo es que el colonialismo moderno no obtuvo su dominio imperial solo matando gente, sino que requirió un dominio ideológico; un discurso sobre el otro. El dominador hace al otro colonial a través de la construcción de su imagen (Ibíd). La distinción con lo Otro que trata de establecer el orientalismo es de tipo esencialista “ontológica y epistemológica”. Una de las intenciones que están en el centro del orientalismo es la pretensión de separarse de su relación genealógica con Oriente. De ahí que requiera una reconstrucción histórica a modo para establecer una escisión definitiva de la antigüedad con el presente. Requería una imagen de Oriente que pudiera barbarizar a Oriente: sus instituciones políticas, su religión fanática, su incivilidad, su cultura, etc. El pasado de oriente se mostraba, a pesar de sus posibles logros culturales, como algo ya caduco y exótico que debía quedarse en museos en contraste con la cultura moderna europea. De ahí la insistencia del saqueo de piezas arqueológicas para ser expuestas en museos. El orientalismo también implicó una conciencia geopolítica que traza una ubicuidad espacial sobre la que se despliegan los intereses socio y geoestratégicos de occidente. Castro Gómez hace hincapié en que para Said el nexo geopolítico entre conocimiento y poder con que Occidente creó al oriental es el mismo que sostiene la hegemonía cultural, económica y política de Europa sobre el resto del mundo. Además del señalamiento de cómo Occidente ha creado la imagen del Otro (en este caso Oriente), como su diferencia negativa y su propia afirmación con fines de legitimación colonialista, los estudios poscoloniales hacen hincapié en la reconstrucción histórica desde la figura del subalterno como un sujeto social sin voz del que nadie puede hablar en su lugar, ni representarlo política e historiográficamente. Esta perspectiva posibilitaría observar y definir cómo los procesos de colonialismo no cesaron con las independencias nacionales, sino que élites nacionales continuaron con las mismas prácticas del colonialismo (Javier Pinedo, “Apuntes sobre el concepto poscolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas”, *Universum* N°1, (Talca, 2015), 216, 189).

Por su parte, la *Teoría de la Decolonialidad* inicia con la crítica al colonialismo europeo. En ésta el pensamiento de Enrique Dussel, especialmente la llamada filosofía de la liberación, se ha asumido como parte nuclear de la postura. Dussel. Tiene la premisa de que la filosofía moderna y la colonialidad tienen una relación estructural. El pensamiento moderno, una forma particular de explicar la realidad, ha pretendido totalizar el mundo bajo abstracciones. Sin embargo, esas abstracciones parten de una materialidad que se traduce en la pretensión de dominio de la naturaleza, del humano, de la realidad, del mundo. Y para lograr esto se ha requerido denigrar lo diferente (Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1995), 126). Dice Dussel que la ontología se mancha de sangre porque el otro es interiorizado en el mundo como cosa y es definido por esa totalidad. Comienza así el encubrimiento del mundo (Ibíd). Así, la alteridad debe ser suprimida, dominada, conquistada y usada. El fundamento último de esta expectativa en realidad sería un mito que queda expresado en el sistema filosófico hegeliano, especialmente en su filosofía de la historia. El mito de la Modernidad que la supone como un proceso de emancipación humanidad, consiste realmente en el encubrimiento de toda la violencia con que se ha impuesto este ideal particular a millones de personas que son el Otro. La desmitificación del Eurocentrismo que lleva a cabo Dussel muestra que el origen de la Modernidad es material. Éste es la expansión imperial española desde el siglo XVI: el colonialismo español en América. Castro Gómez destaca del planteamiento dusseliano, aparte de la desmitificación eurocéntrica de la Modernidad, que ésta se presenta a manera de un sistema de flujo entre diferentes puntos geopolíticos como un sistema-mundo (moderno/colonial). Así, la Modernidad, un sistema-mundo, sería el fruto de la interacción entre Europa y sus colonias (Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 49). Para Castro Gómez todo este proceso significó que la subjetividad moderna no sólo fue la construida por y para la burguesía, como lo vio la teoría social del siglo XIX, sino que en las colonias hispánicas se generó una forma de subjetividad que ya desde el siglo XVI formaba parte de la modernidad-mundo y que coexistió con el nacimiento de la burguesía europea entre los siglos XVII y XVIII (Ibíd).

En lo anterior se encuentra el punto nodal de la crítica de los teóricos decoloniales a la poscolonialidad. Como se ha mostrado, Said y varios de estos teóricos asumen la relación directa entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno; habría un nexo geopolítico entre conocimiento y poder que es el que ha sostenido la hegemonía cultural, económica y política de Europa sobre el resto del mundo desde el Siglo de las Luces. A esto, como

lógicos cada vez más fuertes para trazar las continuidades de las violencias que la Modernidad desplegó a lo largo y ancho del mundo desde el siglo XVI hasta el siglo XXI<sup>9</sup>.

Sin duda, el nazismo y Auschwitz son puntos nodales de estos recorridos. En estos sucesos históricos se desataron fenómenos de una de las violencias extremas en la historia de la humanidad. El filósofo sueco Sven Lindqvist escribió: “Auschwitz fue la aplicación industrial moderna de una política de exterminio en la que Europa basaba desde hacía mucho tiempo su dominación mundial”<sup>10</sup>. Esa política de exterminio y de dominación es el colonialismo. La tesis, y que es la que motiva la reflexión este trabajo, ha sido desarrollada y sostenida de manera rigurosa por varios investigadores desde diferentes perspectivas<sup>11</sup>.

Trazar líneas genealógicas de la violencia de Auschwitz posibilitaría comprender, explicar y prevenir el surgimiento de nuevas violencias ligadas con la modernidad occidental. Por su parte, fortalecer las tesis de las relaciones genealógicas del colonialismo con el nazismo permitiría, en primer lugar, establecer elementos teóricos interpretativos y explicativos epistemológicos de las violencias globales actuales; en segundo lugar, permitiría generar elementos éticos críticos al respecto de éstas<sup>12</sup>.

Jean Améry<sup>13</sup>, filósofo y escritor vienés, sobreviviente de Auschwitz, hizo una interesante reflexión sobre el concepto de *violencia* en el trabajo del martiniqueño Frantz Fanon, *Piel negra*,

---

se ha expuesto, Dussel hace la crítica de que el proceso de formación material e ideológico de la Modernidad es muy anterior al orientalismo y a la Ilustración europea. Remitiría al siglo XVI con la expansión Imperial de España en América.  
<sup>9</sup> Para referencias sobre el debate de continuidad o discontinuidad véase Frank Bajohr y Rachel O´ Sullivan, “Holocaust, Kolonialismus und NS-Imperialismus”, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* N°70 (Berlín-Boston, 2022), 191-20.

<sup>10</sup> Sven Lindqvist, *Exterminate all the brutes* (Nueva York: The New Press, 1996), 160.

<sup>11</sup> A. D. Moses, “Conceptual blockages and definitional dilemmas in the ‘racial century’: genocides of indigenous peoples and the Holocaust”, *Patterns of Prejudice* N° 36 (Londres, 2002): 7-36; Enzo Traverso, *The Origins of Nazi Violence* (Nueva York: The New Press, 2003); Benjamin Madley, “From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe”, *European History Quarterly* N°35 (Londres, 2005) 429-463; Michael Rothberg, “Between Auschwitz and Algeria: Multidirectional Memory and the Counterpublic Witness”, *Critical Inquiry* N°33 (Chicago, 2006) 158-182; Robert Gerwarth y Stephan Malinowski, “Der Holocaust als ‘kolonialer Genozid’? Europäische Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Vernichtungskrieg”, *Geschichte und Gesellschaft* N° 33 (Berlín, 2007), 439-466; Cornelia Essner: “Von Windhuk nach Nürnberg”, Magnus Brechtken y Hans-Christian Jasch, Eds., *Die Nürnberg Gesetz- 80 Jahre danach. Vorgeschichte, Entstehung, Auswirkungen* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2017), 25-36; Jie-Hyun Lim, “Postcolonial Reflections on the Mnemonic. Confluence of the Holocaust, Stalinist Crimes, and Colonialism”, en: J. H. Lim y E. Rosenhaft, Eds., *Mnemonic Solidarity: Global Interventions* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 15-43.

<sup>12</sup> Michel Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) describía el quehacer de la genealogía de la siguiente manera: “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos –; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, si no reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...)” (Michael Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992), 7-8). La genealogía es una forma de hacer historia que tiene la intención central de hacer presente la conformación de saberes y discursos que suponen órdenes históricos, sociales, culturales, políticos y económicos. Esto implica, entre otras cosas, que el estudio genealógico es una reflexión sobre los supuestos epistemológicos que originan y posibilitan la conceptualización histórica que les da sentido, significado y contenido. Dice Foucault a propósito del método genealógico: “La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia. Apenas salimos de ella “en el instante de la sombra más corta”, y ya la luz no parece venir del fondo del cielo y de los primeros momentos del día” (Ibíd). En una entrevista que le hicieron a Foucault en 1990, éste sintetizaba algunas de las premisas de su método de análisis. Habla de una práctica histórico-filosófica. Ésta no es una práctica historiográfica de carácter disciplinar científica, ni tampoco aquella que se construye a partir de un conjunto de contenidos históricos hechos y elaborados en un tiempo pasado y preparados por los historiadores como hechos dados. Se trata de crear una historia propia; de fabricar una historia en la que se acoja un entrecruzamiento de las relaciones de racionalidad que constituyen el discurso verdadero y las formas y procesos de sujeción que están ligados a éste. Desplazando así el problema de la historia hacia el sujeto y la verdad (Michael Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en: *Daimon. Revista de Filosofía* N° 11 (Murcia, 1995), 22). Desde esta perspectiva los conceptos de sujeto y verdad requieren de un tratamiento filosófico. Primero porque el supuesto de la verdad estaría relacionado con el supuesto de que la elaboración de los contenidos tiene una unidad entre sí y que el sujeto está ligado a ellos. Esto llevaría, a su vez, al cuestionamiento por la subjetividad del sujeto.

<sup>13</sup> Jean Améry (Hans Maier) nació en 1912 en Viena en el seno de una familia judía. En 1933 comenzó sus estudios en la escuela de comercio librero. Estudió filosofía. En 1934 se adhirió al movimiento de la revolución obrera austriaca. Frente a la promulgación de las leyes raciales de Núremberg y el sistemático arresto de judíos inició una fuga entre 1938 y 1938 por varias ciudades de Austria. Fue arrestado el 10 de mayo e internado en el Lager de Mechelen. Fue deportado al campo



*mascaras blancas* (1952)<sup>14</sup>. Quedó enormemente impresionado por el planteamiento fanoniano sobre los efectos psicológicos que el colonialismo y la esclavitud han tenido sobre las personas negras. Reconoció, a través de Fanon, la hondura del racismo europeo en su conjunción con el colonialismo, y su liga con el antisemitismo. Identificó a través de Fanon la violencia del campo de concentración nazi en la violencia colonialista<sup>15</sup>.

Jean Améry a lo largo de su vasta obra criticó a la modernidad y a la Ilustración desde su experiencia en Auschwitz. Sufrió en carne propia su violencia. Reivindicó el resentimiento contra el progreso como forma de justicia. Concordó con Frantz Fanon en una de sus tesis centrales: la violencia era la única forma revolucionaria y la única forma de re-dignificación de la víctima. Sin duda, sabía de la violencia del nazismo y de la modernidad. La identificación de la violencia nazi con la del colonialismo europeo, con la que concuerda con Fanon, es significativa. Sus confluencias teóricas tienen gran potencial que pueden contribuir a la comprensión entre las continuidades entre el colonialismo y Auschwitz, así como la crítica a la Modernidad occidental. Sus reflexiones sobre la violencia antes de ser teóricas parten de su experiencia vivencia, lo que les permite una mirada privilegiada.

En este trabajo se ofrece una reflexión sobre las confluencias que encontró Jean Améry, a partir de su propia experiencia en Auschwitz, con las ideas de Frantz Fanon sobre la violencia colonial. La tesis que se propone es que la violencia colonial y la violencia de Auschwitz encuentran parte importante de su continuidad, y también de su discontinuidad, en la esencialización y naturalización del cuerpo sobre el que se impone en última instancia la identidad a través de la violencia de la tortura.

## La imposición de la identidad

En las décadas de los 50 y 60 del siglo XX Jean Améry siguió muy de cerca los movimientos anticoloniales. Siguió atentamente las reflexiones y relatos de Sartre, Alleg y Fanon sobre la violencia colonial en Argelia<sup>16</sup>.

Améry leyó con especial interés el libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* (1961) que apareció en el momento más brutal de la guerra argelina y un año antes de la independencia de Argelia. Sin embargo, Améry era ya para ese entonces lector atento de Fanon. Se había encontrado

---

de Saint-Cyprien en los Pirineos. El 26 de julio de ese mismo año fue entregado a las tropas alemanas y el 29 de julio es internado en el campo francés de Gurs. El 6 de julio de 1941 se fugó de dicho campo por París. Se unió al movimiento de la Resistencia belga que se dedicaba a distribuir propaganda antinazi en la ocupación alemana. El 23 de julio de 1943 fue detenido por repartir pasquines y fue enviado al cuartel de la Gestapo en Bruselas. Fue ingresado al campo de acogida de Breendonk en Ambers. Fue torturado por las SS. El 15 de enero fue deportado a Auschwitz. Entre el 17 de abril y el 26 de enero comenzó la evacuación de prisioneros del Lager, en marchas a pie, de Auschwitz-Monowitz a Gleiwitz II, y de ahí en tren hacia Sajonia. Entre el 1º y el 4 de febrero llegó al campo de Mittelbau. Un mes después fue evacuado hacia Bergen-Belsen. El 15 de abril las tropas británicas liberaron el campo de Bergen-Belsen. Retornó a Bruselas. En 1955 trabajó como corresponsal en Londres y adoptó el seudónimo de Jean Améry. Se suicidó el 17 de octubre de 1978.

<sup>14</sup> Ibrahim Frantz Fanon nació en Fort-de-France, Martinica, en 1925. De ascendencia africana, tamil y francesa. Miembro de una familia en una situación económica por arriba de las clases bajas, pero por debajo de las clases medias. Abandonó la isla y viajó a Dominicana. Se sumó a las Fuerzas de Liberación Francesa. Tiempo después se alistó en el ejército francés en la guerra contra Alemania Nazi. Con la victoria inminente de Alemania, el regimiento de Fanon fue “blanqueado” (los soldados no blancos fueron concentrados en Toulon). En 1945 regresó a Martinica. Trabajó en la campaña electoral de Aimé Cesaire quien se presentó como candidato comunista a la Asamblea de la Cuarta República Francesa. Fue a Francia para estudiar medicina y psiquiatría. Estudió en Lyon. Se graduó en 1951 como psiquiatra y comenzó a ejercer. Permaneció en Francia hasta 1953. Ahí escribió su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952). En 1953 asumió el cargo como Jefe de Servicio en el Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville. Se unió en secreto al Frente de Liberación Nacional (FLN). Viajó Argel e intensificó su activismo con el FLN. En 1956 escribió su renuncia al Ministro Residente a través de una carta pública. Fue expulsado de Argelia. Viajó en secreto a Túnez. En un viaje por el Sahara para abrir el tercer frente en la lucha por la independencia fue diagnosticado de leucemia. Volvió a Túnez y escribió *Los condenados de la tierra* que se publicó pos mortem en 1961. Viajó de la frontera argelino-tunecina a Roma en donde vio a Jean-Paul Sartre. Viajó a E. U. para recibir tratamiento. Murió el 6 de diciembre de 1961.

<sup>15</sup> Jean Améry, “The birth of man from the spirit of violence: Franz Fanon the revolutionary”, *Wasafiri* N° 20 (Londres, 2014), 17.

<sup>16</sup> Victoria Fareld, “Entangled memories of violence: Jean Améry and Frantz Fanon”, *Memory Studies*, N°1, (Estocolmo, 2021), 59.

con sus escritos por lo menos diez años antes en 1951 cuando éste leyó el ensayo de Fanon titulado *La experiencia vivida del hombre negro que posteriormente formaría parte de su libro Piel negra, máscaras blancas* (1952)<sup>17</sup>.

En su acercamiento a Fanon, Améry encontró una similitud plena entre la violencia más brutal del nazismo que él experimentó directamente, con la violencia colonialista europea. Améry escribió su reflexión en 1969 y fue publicada en alemán en 1971 (*El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario*).

Entre las razones del por qué la impresión tan grande que tuvo Améry del texto de Fanon, señala, en primer lugar, la identificación plena de la vida del negro con su experiencia como judío recluso. Le sorprende la propuesta de Fanon sobre la violencia<sup>18</sup>.

Su reflexión a propósito del texto de Fanon, le lleva a pensar en la implicación de vivir “encerrado en una piel negra” en una civilización blanca. El blanco asume como algo natural la condición del negro. Justamente, Améry enfatiza el trabajo de Fanon de desarmar la supuesta naturalidad de la condición negra, construida sobre violencia<sup>19</sup>.

Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* muestra cómo la categoría de negro ha sido construida por el blanco; cómo en este proceso, plagado de toda la violencia posible, ha hecho interiorizar psicológica y físicamente al llamado negro todo eso que el blanco ha dicho de él: “¡Sucio negro!” o, simplemente, «¡Mira, un negro!»<sup>20</sup>.

Fanon denuncia que el blanco ha impuesto una ontología al negro. Una ontología contraria a la existencia que se hace pasar por natural. El cuerpo y la mente pasan por la categoría del negro como determinaciones ontológicas<sup>21</sup>. El negro, una categoría histórica y política, es visto, tratado y conceptualizado desde la ontologización que ha hecho el blanco de él. Y lo peor, y más perverso, es que el mismo negro se conceptualiza a sí mismo y a los demás en los términos del blanco<sup>22</sup>.

Para afinar su análisis, Fanon refiere el trabajo de Jean-Paul Sartre *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946). Sartre hace una reflexión sobre el antisemitismo y el antisemitismo. Más allá de la experiencia inmediata del nazismo y de Auschwitz, Sartre tira la indagación hacia las bases de la modernidad occidental y, en específico, de la modernidad francesa. Para Sartre hay un acercamiento del antisemita y del filosemita en la exigencia de uno y de otro de elegir al judío su identidad en los términos impositivos. El antisemita hace visible al judío para negarlo. El filosemita, que es demócrata, lo invisibiliza para salvarlo<sup>23</sup>. Dice Sartre: “El judío es un hombre a quien los demás hombres consideran judío”<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 62.

<sup>18</sup> Jean Améry: “El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario”, en Frantz Fanon, *Escritos políticos*, (Medellín: Ennegativo Ediciones, 2020), 9.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>20</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 111.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>22</sup> Para Fanon la categoría *negro* refiere a las personas *no-blancas*. Esto quiere decir que engloba a todas las personas cuya identidad ha sido impuesto negativamente por el *blanco*, por el occidental o el europeo, y que afirma su identidad positiva. Bajo esta categoría se incluyen las personas de tez oscura: al africano, al indígena, al árabe, al mestizo, etc. Sus referencias, siempre definidas, en primer término, son el salvaje y el bárbaro. La palabra *negro* no refiere a una persona de un lugar geográficamente específico, aunque su lugar paradigmático imaginario es África, sino al color de la piel a los que, imaginariamente, el *blanco* ha dado un lugar. Cf. Frantz Fanon, *Antillanos y africanos* (México: UNAM, 1979), 5.

<sup>23</sup> Manuel Reyes Mate, “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno”, *Constelaciones. Revista de teoría crítica* N°4 (Madrid, 2012) 77.

<sup>24</sup> Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948), 64.

El antisemita necesita al judío como punto negativo para afirmar su identidad. El antisemita construye al judío<sup>25</sup>. Así, el judío no puede dejar de ser judío. Está marcado como tal. En Francia, denuncia Sartre, se le invita al judío a considerarse francés. Pero no deja nunca de ser un asimilado, un inauténtico francés. Y de esa inautenticidad surge el peligro permanente contra "los vínculos nacionales y los valores franceses"<sup>26</sup>.

Al principio y al final, la mirada exterior que hace al judío termina siendo asumida por éste como forma de definición de sí. Fanon cita a Sartre: "se han dejado [los judíos] envenenar por cierta representación que los demás tienen de ellos y viven en el temor de que sus actos se conformen a tal representación. Por eso podríamos decir... que sus conductas están perpetuamente superdeterminadas desde el interior"<sup>27</sup>.

El proceso de interiorización de la violencia identitaria que asume el judío a través del antisemita es similar, en la interpretación de Fanon, al que acontece con el negro con que lo hace identificarse el blanco. Parte de esta violencia identitaria es que se replica tanto de manera vertical como de manera horizontal. El negro aspira a eliminar o disminuir esa violencia aspirando a alcanzar la blanquitud<sup>28</sup>.

El odio recorre todo el sistema. Es un odio irracional de una raza a otra. La raza se define por el color de la piel. Es un odio de color<sup>29</sup>. Ese odio tiene una historicidad. El negro fue introducido a la historia en su condición de inferioridad. Los atributos que se le han impuesto han sido secundados por discursos hegemónicos performativos tales como los de la historia, la antropología y la medicina. La concepción del blanco que mueve todo el proceso es teleológica: "El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo"<sup>30</sup>.

Fanon reconoce, a partir de su lectura que hace de Sartre, la figura del negro en la del judío. Ambos están en la misma condición. Ambos son determinados por una supuesta esencia natural que remite a la raza: "Yo me uní al judío, hermano de la desgracia"<sup>31</sup>. En este reconocimiento reconoce la actitud del antisemita y del negrófobo. Recuerda lo que le decía uno de sus profesores antillanos: "«Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de tí»"<sup>32</sup>.

Así, la gran tarea de la emancipación del negro es desmontar y sacudirse la identidad que el blanco les ha impuesto. Para esto se requeriría desmontar la historia, la cultura, la identidad impuesta y asumida; transformar el Mundo. Se requiere desarmar esa pre-existencia: "No es con mi miseria de mal negro, mis dientes de mal negro, mi hambre de mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica"<sup>33</sup>.

## Identidad, cuerpo y violencia

En una de sus reflexiones sobre su experiencia en Auschwitz, Jean Améry señala que su identidad, su ser, fue formateada a base de golpes, insultos. Esa identidad se hizo constitutiva, esencial, de la persona, en su corporalidad y en una espiritualidad cuya destrucción era el principal objetivo. Améry relata lo que le significó un golpe de Kapo. Ese golpe era la afirmación de su identidad como judío. El golpe lo asumió como tal, con toda su violencia y su significación<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> *Ibíd.* 83

<sup>26</sup> *Ibíd.* 109

<sup>27</sup> *Ibíd.* 83

<sup>28</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 116.

<sup>29</sup> Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur* (Paris: Payot, 1949), 14.

<sup>30</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 119.

<sup>31</sup> *Ibíd.*

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 127.

<sup>34</sup> Jean Améry, *At the Mind's Limits. Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities* (Indiana: Indiana University Press, 1980), 90.

Paradójicamente, a pesar de la intención misma del golpe, la de destruir su humanidad afirmando su judeidad, asumirlo con estas implicaciones, resultaría la posibilidad de recuperar y sostener su dignidad, porque entrañaría en sus efectos, la violencia reactiva liberadora. Resulta la identidad en un posicionamiento político. Dice Améry que frente al golpe volvió a aprender lo que había olvidado, que era, además, el poder moral para resistir el golpe: devolver el golpe<sup>35</sup>. Dice Améry que cuando regresó el golpe al capataz, su dignidad estaba contenida en su puño. A pesar de las consecuencias de la reacción, Améry se sentía satisfecho consigo mismo. Es de relevancia la afirmación sobre este suceso que hace que la corporalidad. Dice que hay ocasiones en que el cuerpo es todo el ser propio<sup>36</sup>. Esto porque la pretensión de la violencia, con su intención omnipotente, lanza su flujo destructivo del cuerpo a la dignidad. El cuerpo se vuelve vehículo y fin de la violencia. La identificación del opresor que hace del oprimido es en términos corporales. Ahí radica la esencia del oprimido. El judío es judío por y en su cuerpo. El golpe que regresó Améry contenía su dignidad y único medio para restaurar su humanidad: “In the punch, I was myself -for myself and for my opponent”<sup>37</sup>.

La corporalidad es el primer objeto de la violencia. Es como se materializa. Améry a través de su descripción fenomenológica del dolor producido por la violencia destructiva, señala que sólo con la tortura se da la transformación completa de la persona en su cuerpo<sup>38</sup>. En la relación punitiva de la violencia destructiva, las identidades, con todas sus implicaciones individuales, sociales, culturales e históricas se definen en la relación del acto punitivo: “But in the world of torture man exists only by ruining the other person who stand before him”<sup>39</sup>. Así, el objetivo de la violencia destructiva es volver única y esencialmente cuerpo al ser humano.

Frantz Fanon en la introducción a su libro *Piel negra, máscaras blancas* hace un par de preguntas retóricas para exponer la tesis de la negación de la humanidad del negro como identidad impuesta: “¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro?”<sup>40</sup>. El negro es “no es un hombre”. Dice Fanon: “Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. (...) el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos”<sup>41</sup>.

La zona de no-ser marca la línea de división y de distinción entre los humanos y los no humanos. Es una línea que se traza de manera horizontal en una organización vertical. Quienes están por arriba de la línea que marca la zona del no-ser son reconocidos en su humanidad con todos sus componentes (dignidad, derechos, ciudadanía, etc.). Quienes están por debajo de la línea no son considerados como humanos; su humanidad es negada. La identificación de pertenencia a cada una de esas zonas es la raza, a través de la que se crea un sistema racista. Así, el racismo es un sistema jerárquico que define una superioridad o una inferioridad. Éste es políticamente construido y reproducido. A través de éste se ha estructurado la dominación durante siglos<sup>42</sup>.

Si bien, el racismo puede tener diferentes formas que dependen de diferentes procesos históricos, su principal objetivo es establecer una distinción jerárquica entre grupos humanos. Éste puede marcarse por el color de la piel, la etnicidad, la lengua, la cultura o la religión<sup>43</sup>. Es importante

<sup>35</sup> *Ibíd*

<sup>36</sup> *Ibíd*

<sup>37</sup> *Ibíd*, 91.

<sup>38</sup> *Ibíd*, 33.

<sup>39</sup> *Ibíd*, 35.

<sup>40</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 41-42.

<sup>41</sup> *Ibíd*, p. 42.

<sup>42</sup> Ramón Grosfogel, “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorización desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* N°16 (Bogotá, 2012), 93.

<sup>43</sup> *Ibíd*; Al respeto de la “zona del no ser” conceptualizada por Fanon hay una polémica entre la lectura que hace de ésta Ramón Grosfogel y la que hacen Alejandra Katzer y Alejandro de Oto. Como se ha apuntado, la propuesta de Grosfogel la “zona del no ser” marca una división bi-polar jerárquica entre dos lugares tanto simbólicos como materiales que el colonialismo establece. Esta frontera de partición se establece a partir de una definición ontológica somato-cultural que establece una subjetivación sobre la que se fundamentan procesos de marginación, exclusión, explotación, etc. La frontera de partición al establecerse bajo un supuesto fundamento ontológico tendría la intención de estabilizar la separación con la pretensión de hacerla inamovible y seguir estructurando las relaciones sociales de manera horizontal jerárquica. Por otro lado, De Oto y Katzer ven en la “zona del no ser”, que no rehúyen a encontrarse con el pensamiento decolonial en esta



señalar que a pesar de que los criterios de diferenciación pueden ser variados, varios, incluso todos los posibles, se pueden articular de manera sistemática en una sólo forma de diferenciación.

El racismo siempre tiene como fin último esencializar (hacer naturales) las características definitorias, generando, así, una consciencia, tanto para opresores como para oprimidos, de que éstas son inamovibles y atemporales. La definición última del racismo se ancla en lo somático y corporal (el color de la piel, los rasgos faciales, la complexión corporal, la genética, etc.). Lo corporal engarza y sostiene cualquier otro elemento definitorio de la raza.

Emmanuel Levinas, filósofo judío lituano, en los años treinta durante la consolidación del régimen nazi, hizo una interesante reflexión sobre como el hitlerismo volvió lo corporal en la esencia última de lo humano. Éste realizó una fusión total entre cuerpo y espíritu. Dice Levinas que el hitlerismo erigió al cuerpo como centro de la vida espiritual y lo que define la vida espiritual es la sangre y la tierra, la herencia y la tradición<sup>44</sup>.

La escisión con que se había configurado la concepción del mundo occidental, desde el platonismo, pasando por el cristianismo y desembocando en el liberalismo, permitía mantener consciencia de la separación entre el cuerpo y el alma, produciendo la posibilidad de generar la identidad del Yo en contraposición con el mundo en su materialidad. Ahora, con el hitlerismo "la centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apuntan en dirección del racismo"<sup>45</sup>. Así, si el espíritu humano, lo define la corporalidad, la pertenencia a la sangre y a la tierra, el mundo debería organizarse con referencia a esos tópicos. Y estos constituyen la raza.

A pesar de que el planteamiento de Levinas puede parecer correcto con referencia al hitlerismo habría que matizarla. El hitlerismo volvió cuerpo la esencia humana, pero esto sería sólo válido como novedad para la sociedad europea. Para formular una objeción sería pertinente mencionar a Aimé Césaire. Él señalaba en su Discurso sobre el colonialismo (1955), una obra emblemática de la negritud, que lo que a la cultura europea le parecía una novedad y una sorpresa del nazismo, en realidad no lo era en absoluto. Sostenía que la violencia que estaba de fondo en el nazismo era la misma que originó y fomenta el colonialismo y que fue llevada al interior, geográfica y culturalmente, de Europa. Así, la única novedad más bien sería que ésta se volcó contra el hombre blanco, el hombre occidental, el hombre europeo<sup>46</sup>. Césaire plantea la tesis de la continuidad y de la relación directa entre la violencia colonial y el nazismo, la cual complejiza, relativiza y matiza la idea

---

*zona*, la asumen como un lugar político heterogéneo que va más allá de un dualismo. Asimismo, la ven como un lugar de experiencia y de acción política. En su postura, Fanon ésta tendría la potencia que abre una posibilidad de un espacio más allá de la colonialidad y de la modernidad al carecer de ontología. Dicen: "La *zona del no ser*, que interrumpa de entrada toda tentación ontológica, en realidad funciona con un espacio epistémico político de reaseguros frente a las formas fantasmales de la identidad de los conceptos, como por ejemplo, el de acontecimiento como pura presencia" (Alejandro De Oto y Leticia Katzer, *Tras las huellas del acontecimiento: entre la zona del ser y la ausencia radical, Utopía y Praxis Latinoamericana* N° 65 (Maracaibo, 2014), 59). Insisten en que leer la "zona del no ser" desde una perspectiva sociológica sólo reescribe una "fantasmática experiencia" que estabiliza articulaciones conceptuales y normativas. La *zona* marca una Ausencia que se vuelve radical que permitiría la emancipación.

Si bien esta última lectura parece sugerente, acorde con lo argumentado a lo largo de este trabajo la ontologización somato-corporal-racial es uno de los núcleos elementales de la configuración moderno-colonial. Lo que se pone debajo de la *línea del ser*, en la *zona del no ser*, sí establece una identidad que se asume como una definición ontológica que parte de la corporalidad. Justamente ahí radica el proceso que hace que el negro asuma la identidad impuesta por el blanco. En su crítica al análisis existencialista de Sartre, Fanon señalaba que el análisis de la existencia del negro tenía que partir de la situación histórica-material que configuraba su identidad. Debía asumir su *ser* a partir de la imposición que el blanco se hacía de su *ser-para* el blanco y de ahí posicionarse políticamente en aras de su emancipación. Y esto no tendría por qué entrar en conflicto con la idea de la *zona del no ser* como línea de ficción. Fanon tiene la tarea de historizar la identidad y la corporalidad para desnaturalizarla. Es decir, desenmascarar su supuesta ontología, lo que le hace partir del supuesto que la *zona del no ser* es una ficción simbólica, pero también material. La única forma de romper esta ficción es un posicionamiento político sobre la división y la ubicuidad en la *zona*. Sólo se vuelve línea de experiencia y de acción política a través de la afirmación de la negatividad que es *ser-negro*.

<sup>44</sup> Emmanuel Lévinas, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", *Cuaderno Gris. Epoca III* N°5 (Madrid, 2001), 165.

<sup>45</sup> Manuel Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (Madrid: Trotta, 2003) 38.

<sup>46</sup> Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal, 2006), 15.

de Levinas sobre la filosofía del hitlerismo y que termina problematizando el punto de encuentro que halla Améry con Fanon.

Jean-Paul Sartre señalaba que lo judío de alguien no podía determinarse por lo somático, esto era sólo algo que se agregaba a su identificación<sup>47</sup>.

Fanon le da la razón a Sartre. El judío puede pasar como no judío. Puede esconder su judeidad; puede pasar inadvertido porque su definición como judío no es somática (o por lo menos no lo había sido hasta el nazismo como lo señala Levinas). El judío es un blanco más; un europeo más que más bien se define por sus acciones, no por su corporalidad. El judío no había sido racializado hasta el nazismo.

Como ya se ha referido, la reflexión fanoniana parte de su propia experiencia como negro (algo que, como ya se ha indicado, estrecha la relación con Améry). Por tanto, su punto de partida es fenomenológico. Como se puede intuir a partir de lo previamente desarrollado, la noción de experiencia de lo vivido para Fanon se vuelve central<sup>48</sup>. La noción es desarrollada a través de un acercamiento al análisis existencialista de Sarte. Este último señalaba que el ser humano es un “ser-para-sí”, es decir, es libertad y ésta es la “nihilización misma” porque es negación de toda esencia u ontología<sup>49</sup>. La libertad es una característica del ser humano que se fundamenta como una negación, porque es todas las posibilidades y ninguna en concreto.

Ahora bien, el ser se presenta como fenómeno. Es decir, no hay más allá de ese fenómeno una esencia oculta como lo planteará, por ejemplo, la fenomenología husserliana con su supuesto eidético. Sin embargo, también el ser se puede presentar como ausencia: lo que no es, es también ser<sup>50</sup>. El ser es la condición de toda develación: “es-ser-para-develar, y no ser develado”. Sin embargo, el ser no es sólo aparecer para un sujeto, tiene una realidad que coexiste con la del fenómeno del ser<sup>51</sup>. Requiere de esa realidad ontológica que permita dar certeza a la conciencia de que lo que aparece no existe sólo en tanto que aparece. Es decir, que se defina como un ser transfenoménico: “El ser transfenoménico de lo que es para la conciencia es él mismo en sí”<sup>52</sup>. Esto da una prueba ontológica que para la conciencia se vuelve prueba de la realidad objetiva<sup>53</sup>. Es decir, el ser en sí. Sin embargo, el medio que tiene la conciencia para captar el ser de la conciencia que es (su cualidad), es el ser para sí que da cuenta de que esa forma de ser no es una facticidad como el ser en sí, sino que es devenir ya que no está definido. Así, el ser para sí es libertad, su esencia; la esencia del ser humano. Ésta es negación ya que a la vez es ausencia de ser que se configura en una dimensión temporal: el ser-en-sí no puede quedarse, por decirlo de alguna forma, fosilizado en una dimensión temporal presente, sino que al ser-para-sí rompe la facticidad y abre al ser hacia el futuro como siempre posibilidad negando toda las formas del para-sí.

Ahora bien, el ser-para-sí se encuentra existiendo en un mundo de una multiplicidad de seres-para-sí, lo que posiblemente genere una situación conflictiva para la libertad del ser-para-sí porque pueden representar obstáculos. La irrupción de otro ser-para-sí reafirma de manera negativa la existencia del ser-para-sí mostrándole lo que no se es. Dice Sartre: “El prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte oculta en medio del mundo”<sup>54</sup>. El ser-para-sí se con-fronta con otro ser-para-sí como sí mismo opuesto: “El prójimo es ese yo mismo de que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él tiene-de-ser para sí y. por sí”<sup>55</sup>. A través del otro ser-para-sí el ser para sí se puede

<sup>47</sup> Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948), 59-60.

<sup>48</sup> Carlos Aguirre Aguirre, *Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo*, *Anuario de Filosofía Americana* Vº39 (Cuyo, 2021), 14.

<sup>49</sup> Jean Paul-Sartre, *El ser y la nada* (Buenos Aires: Losada, 1993), 544.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Arturo Cardozo, *Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sarte*, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* N°126 (Bogotá, 2022).

<sup>54</sup> Jean Paul-Sartre, *El ser y la nada*, 341

<sup>55</sup> *Ibid.*, 349.

afirmar ya que a través de su mirada se da forma porque le muestra una forma que nunca el ser-para-sí pudo ver: "el prójimo me mira y, como tal, retiene el secreto de mi ser, sabe lo que soy"<sup>56</sup>. Por esto también representa una apertura y forma a la libertad.

Frantz Fanon retoma la reflexión fenoménica-existencialista de Sartre para, de manera crítica, darle corporalidad a su especulación filosófica-conceptual. Para Fanon, el cuerpo negro no es un ser-para-sí a la manera que teóricamente plantea Sartre. El cuerpo negro adviene ya en su existencia como cosa: "... para Fanon... pensar en la libertad de la conciencia resulta indisoluble de una reflexión que se detenga en lo que ésta se ha convertido de hecho: "como 'cosa' en un mundo cosificado"<sup>57</sup>. El negro tiene que conquistar su existencia, no le viene dada como condición ontológica:

Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano.  
Un solo deber. El de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones.  
No quiero ser la víctima de la astucia de un mundo negro.  
Mi vida no debe consagrarse a hacer el balance de los valores negros.  
No hay mundo blanco, no hay ética blanca, ni tampoco inteligencia blanca.  
Hay en una y otra parte del mundo hombres que buscan.  
No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino.  
Debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia.  
En el mundo al que me encamino, me creo interminablemente.  
Soy solidario del Ser en la medida en que lo supero<sup>58</sup>

La condición existencial primera para el negro no es una apertura a priori hacia el futuro, es una determinación ya. No tiene la condición del ser-para-sí, sino que es una cosa. Siempre es un ser-para-otro sin la posibilidad de afirmar un para-sí de manera propia, libre: "para el negro no hay más que un destino. Y es blanco"<sup>59</sup>. La propuesta existencialista basada en la libertad de Sartre bajo la historicidad que es el cuerpo negro: la existencia no le precede a su esencia. Y su esencia es ser negro: ser-cuerpo-negro. La corporalidad es la ontología que precede a la existencia que el blanco (que después del análisis fanoniano debe entenderse como sinónimo del ser-para-sí) impone.

En el prefacio (con título Orfeo negro) a la antología poética de Léopold Sédar Senghor de 1948, ya posterior al planteamiento existencialista de *El Ser y la nada* (1943), Sartre hizo unos apuntes sobre las implicaciones de la determinación racial en el existencialismo. Decía: "Extraño y decisivo viraje; la raza se ha transformado en historicidad, el presente negro explota y se temporaliza, la negritud se injerta con su pasado y su futuro en la Historia Universal; y no es ni un estado ni una actitud existencial, sino un devenir"<sup>60</sup>. A partir de las propias palabras de Sartre se puede intuir la cualidad tan abstracta y eurocéntrica, por no decir racista, de su formulación existencialista. Fanon critica a Sartre en que este último ve la lucha de los negros, configurado en el movimiento de la negritud (la afirmación de la supremacía negra sobre el blanco), solo como un movimiento dialéctico para la destrucción de la sociedad organizada racialmente y la asunción, finalmente, de su cualidad existencial en la libertad<sup>61</sup>. Fanon, en un sentido de mucha irritación, le responde que la experiencia del existir negro no es sólo una forma dialéctica existencial (un "momento" de una progresión dialéctica), sino que es una determinación de su ser que crea el sentido de su existencia. De tal forma que el movimiento de la negritud, la afirmación de la experiencia en pos de afirmación de la superioridad negra frente al blanco, no se puede banalizar asumiedola como algo relativo, como un "paso más" en un proceso teleológico. La negritud rompe

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 454.

<sup>57</sup> Carlos Aguirre Aguirre, *Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro*, *Revista de Filosofía* N°94 (Maracaibo, 2020), 161-162.

<sup>58</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 189.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 44.

<sup>60</sup> Jean-Paul Sartre, *Orfeo Negro*, *Revista de la Universidad de México* N° 8 (México, 1960), 14.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 15.

la dialéctica existencial del ser-para-sí y su libertad. El punto de partida es la existencia, la experiencia, del negro. Le dice Fanon a Sartre:

Y resulta que no soy quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, mis dientes de mal negro, mi hambre del mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica<sup>62</sup>.

El enojo de Fanon contra Sartre es que siquiera él, que ha argumentado sobre la libertad existencial del ser-para-así, concede al negro la legitimidad de su propia liberación como proyecto existencial, si no que lo ve como una condición teleológica atrapada en una necesidad histórica que implica superación dialéctica que banaliza la condición material-experiencial que configura ya el ser negro. Esto es como si la experiencia del ser-negro no tuviera fundamento real y auténtico en la violencia con la que el blanco ha configurado su ser. Para Sartre la negritud es la negación que estaba contenida en la palabra negro; un momento de producción hacia otra situación, un proyecto<sup>63</sup>. Para Fanon, es radicalmente lo opuesto diciendo: “Contra el devenir histórico, habría que oponer la imprevisibilidad”<sup>64</sup>.

Ahora bien, como ya se ha apuntado, la ontologización del negro, que en la formulación fenomenológica existencialista partiría del ser-para-otro, es biológica y, por tanto, corporal. Por y a través del cuerpo, el negro es esencializado.

Aquí parece importante referir la discusión que Fanon estableció con el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty con respecto a la percepción y experiencia del cuerpo negro. Para este último el cuerpo es el punto de origen de comprensión de la existencia. Así, es la forma de acceso al mundo. Lo que implica que éste es el medio de comprensión del mundo y de los demás: “... mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación”<sup>65</sup>. El cuerpo hace aparecerse en el mundo y se construye en el mundo. Es un subsistema que se consagra a la inspección del mundo y dar cuenta de éste y de sí; puede disminuir las distancias entre éste y el cuerpo. Su forma de expresión primaria es el gesto y la palabra. Dice Merleau-Ponty: “Me comprometo con mi cuerpo entra las cosas, estas coexisten conmigo como un sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos”<sup>66</sup>. Así, la primera relación y acceso del cuerpo con el mundo es pre-conceptual.

El cuerpo también es la forma y el medio de reconocer la individualidad del propio cuerpo y esto es posible en la relación con otros cuerpos que se presentan como una exterioridad. Sin embargo, comprensibles y cognoscibles a partir de la percepción que da sentidos. El cuerpo es así experiencia sensorial en la que cada sentido co-participa y se articulan como un sistema sinérgico de conocimiento capaz de penetrar en la cosa, del mundo<sup>67</sup>. La reflexión teórica sobre el mundo es

<sup>62</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 127.

<sup>63</sup> Ozouf S. Amedegnato y Ibrahim Ouattara, “Orphée noir” de Jean-Paul Sartre: une lecture programmatique de la négritude, *Revista de Estudios Africanos* N°o (Madrid, 2019), 36.

<sup>64</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 127; En la lectura lacaniana de Homi Bhabha, que coincide con lo anterior, el planteamiento de Fanon estaría apuntando hacia una confrontación objetiva con la otredad. El lugar del Otro no debería ser imaginario, no debería ser un punto fenomenológico fijo que se opone al yo, sino que ese Otro, el blanco, debe ser visto como una negación necesaria de una identidad primordial, cultural y psíquica, que permite darle una significación real a esa diferencia (Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 1994), 73). La identidad del negro, posibilidad de su liberación, se juega en la ambivalencia de la objetividad y no objetividad de su imagen, su identidad impuesta. Dice Bhabha: “La imagen es sólo, por siempre, un accesorio de la autoridad y la identidad; nunca debe ser leída miméticamente como la apariencia de una realidad. El acceso a la imagen de la identidad sólo es posible en la negación de cualquier sentido de originalidad o plenitud; el proceso de desplazamiento y diferenciación (ausencia/presencia, representación/repetición) lo vuelve una realidad liminar. La imagen es a la vez una sustitución metafórica, una ilusión de la presencia, y por lo mismo una metonimia, un signo de su ausencia y pérdida. Es precisamente desde ese borde del sentido y el ser, desde esa frontera móvil de la otredad dentro de la identidad, que Fanon se pregunta: ¿Qué quiere un hombre negro?” (Ibíd, 72-72).

<sup>65</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta Agostini, 1993), 181.

<sup>66</sup> Ibid, 202.

<sup>67</sup> Jorge Ferrada-Sullivan, Sobre la noción del cuerpo en Maurice Merleau-Ponty, *Cinta moebio* N° 65 (Santiago, 2019), 164.



post-corporal. El cogito reflexivo es posterior a la corporalidad. El cogito que se presenta en la palabra es abierto permanentemente por lo corporal hasta transformar las estructuras del mundo visible en lo invisible-pensante<sup>68</sup>. Esto permite que el cuerpo se asuma corporizado, que se en-carne, y se haga coincidente con el mundo en un proceso de negación de sí como pura sensoriedad. Esta negatividad abre un pliegue del Ser: "lo invisible es un hueco en lo visible, un pliegue en la pasividad, mi producción pura. Para eso, hacer el análisis del lenguaje, que muestre hasta qué punto este es desplazamiento casi natural"<sup>69</sup>. El pliegue de interior y exterior, de visible e invisible revela la subjetividad supeditada a un movimiento inacabado y en constante formación que es propio del Ser<sup>70</sup>.

La filosofía de Merleau-Ponty pone en el centro de su reflexión al cuerpo como lugar de significación en contra de un reduccionismo racionalista y conceptual. La experiencia sensorial y corporal se vuelve eje central de dilucidación epistemológica y ontológica. A pesar de que Frantz Fanon encuentra algunas afinidades con el planteamiento de Merleau-Ponty, lo critica porque este último no sale, a pesar de su intento, de una especie de universalismo conceptual sobre el cuerpo. Para Fanon el cuerpo y la experiencia son centrales en su reflexión. No obstante, para él el cuerpo en abstracto no existe. El cuerpo es histórico, pro tanto, las determinaciones históricas son constituyentes de toda experiencia. El cuerpo negro lo forma un esquema "histórico-racial". Al respecto dice Dilan Mahendran: "The fundamental critique that Fanon indirectly levels against Merleau-Ponty is the argument that there is a normative pre-personal corporeal schema that all humans share and it is the corporal schema as a biological given that cannot be fundamentally altered by society, culture and language"<sup>71</sup>.

El cuerpo negro se define a través de un esquema racial-epidérmico en un mundo anti-negro. Y ésta es la condición de experiencia fenomenológico-corporal del que debe ser el punto de partida de la teorización. Dice Fanon: "En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta"<sup>72</sup>. No hay una preconcepción corporal para el negro sino a través del esquema-histórico-racial impuesto por el blanco. De modo que la conciencia de sí mismo queda determinada por la corporalidad. Ésta queda soportada en una determinación histórico-racial debajo del esquema racial<sup>73</sup>. No hay una comprensión ontológica y pre-ontológica de la corporalidad y su experiencia. Para Fanon, coincidiendo en su crítica a Sartre, la experiencia, la corporalidad, la sensibilidad, la propia afirmación, son históricas-raciales-epidérmicas.

Ahora bien, una vez planteado lo anterior que afirma la tesis de que la definición corporal es un nudo central en la reflexión de Fanon, se presentarán otras referencias de cómo el blanco ha esencializado al cuerpo negro bajo un esquema jerárquico.

Christiane Satallaert en su libro *Ni una gota de sangre impura* desarrolla un importante análisis de las continuidades y discontinuidades entre los procesos culturales, sociales e históricos de exclusión entre la Inquisición y el nazismo. En ocasiones se encuentra entre continuidades, en otras rupturas. Entre las continuidades más importantes entre ambos procesos se encuentra el desarrollo de potentes maquinarias gubernamentales encargadas de identificar grupos humanos con base en criterios de diferenciación étnico-raciales a partir de criterios naturales o esencialistas.

<sup>68</sup> Antonio Firenze, El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* N° 5 (Murcia, 2016), 105.

<sup>69</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010), 208.

<sup>70</sup> Antonio Firenze, El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty, 107.

<sup>71</sup> Dilan Mahendran, The Facticity of Blackness: A Non-conceptual Approach to the Study and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V 15 (Boston, 2007), 198.

<sup>72</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 112.

<sup>73</sup> Dilan Mahendran, The Facticity of Blackness: A Non-conceptual Approach to the Study and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology, 200.



Una de las tesis que guían su reflexión es que en la cosmovisión etnicista “el nombre es el auténtico sello de marca de la identidad”<sup>74</sup>. Así, el cambio de identidad étnica implica, generalmente, el cambio de nombre a través de diversos mecanismos rituales. Las dudas sobre la autenticidad del nombre étnico puede dar lugar a la expulsión o a la exclusión. Así, las ciencias y las pesquisas onomásticas constituirían la columna vertical de las políticas etnicistas radicales<sup>75</sup>. El casticismo y el nazismo, de acuerdo con Stallaert, serían ejemplos de la ingeniería onomástica, característica del etnicismo radical<sup>76</sup>. Una de las implicaciones de esto es que dos de los más grandes procesos de exclusión étnico-racial en Europa dependían de procedimientos de descubrimiento y de desocultamiento de la identidad. La Inquisición y la Gestapo eran maquinarias estatogubernamental sofisticadas de descubrimiento de identidades étnico-raciales a partir de pesquisas de gran magnitud que trataban de determinar la genealogía de las personas en pos de determinar la pureza de sangre<sup>77</sup>. Esto mostraría que las identidades raciales y étnicas de gran parte de la población europea blanca no eran evidentes o visibles a la vista. Tanto en la España preinquisitorial como en la Alemania pre-nazi hubo grandes procesos socio-culturales de asimilación de población judía. Asimilación que posibilitaba una total indiferenciación en términos fenotípicos y que, en momentos posteriores, dificultaron la diferenciación.

Stallaert señala que en la España preinquisitorial había ya una legislación que tenía la preocupación casticista de visualizar y fijar identidades etnoreligiosas a través de la imposición de un nombre. Se prohibía a los judíos usar nombres cristianos desde el siglo XIII<sup>78</sup>. A partir de la conversión forzosa de judíos en 1492 y de musulmanes entre 1502 y 1552, la adopción de nombres cristianos se volvió obligatoria a la totalidad de la población. Señala Stallaert que “el nombre dejó de funcionar como espejo de sangre. Sin embargo, en la práctica, este signo lingüístico elevado a espejo de la «sangre» consiguió recuperarse”<sup>79</sup>.

Lo que interesa destacar es que la identidad individual y social entre los grupos blancos europeos no se definía en términos fisionómicos. La corporalidad no definía la identidad étnica, ni racial. O por lo menos no lo hizo hasta la consolidación en el poder del nazismo<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006), 137.

<sup>75</sup> *Ibíd*

<sup>76</sup> *Ibíd*, 138.

<sup>77</sup> La *pureza de la sangre* se refiere a un concepto del orden español que se definía a partir de si una persona era un “Viejo Cristiano”. El concepto se originó en España en 1449 como Sentencia-Estatuto en el Cabildo de Toledo a partir de la preocupación de establecer la autenticidad de un linaje antiguo cristiano y comprobar que no había relación con sangre musulmana o judía, con la intención de mantener una serie de privilegios. A partir de su puesta en práctica con la Sentencia, la forma de detectar la impureza radicó en la memoria colectiva. Sin embargo, paulatinamente, ante la imposibilidad de rastrear fácilmente la genealogía se generó un sistema burocrático de investigación que permitía administrar el saber genealógico para vigilar y castigar. Inicialmente la intención fue la de obstruir la movilización de los cristianos nuevos en el marco del orden social y así proteger las esferas del poder. De ese momento se irían conformando los miedos y los prejuicios contra los conversos. Cf. Max S. Hering Torres, “Limpieza de Sangre en España. Un modelo de Interpretación”, *El peso de la sangre. Impíos, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, N. Böttcher, B. Hausberger y M. Hering, Eds., (México, El Colegio de México, 2011), 38. Hay una fuerte discusión sobre las posibilidades o no de establecer una continuidad directa entre la formulación hispánica de “pureza de sangre” y el racismo europeo. Los argumentos tanto del lado de una postura como de la otra son amplios (a propósito del debate véase Max Sebastián Hering Torres, “Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Media?”, *Tiempos Modernos* N° 9 (Madrid, 2003), 1-16. Max S. Hering tomando postura en la discusión, ha señalado de manera ecuánime que a pesar de las diferencias entre la concepción de la “pureza de sangre” hispánica y el racismo del siglo XIX y XX, debe reconocerse que la primera concepción caló hondamente en los imaginarios culturales racistas europeos en el sentido de que se generaron tópicos como el pasado, la herencia, el cuerpo y el contagio que forman parte esencial del antisemitismo moderno. Lo cual parece muy certero. Max S. Hering Torres, “La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”, *Historia Crítica* N° 45 (Bogotá, 2011), 42.

<sup>78</sup> Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara.*, 139.

<sup>79</sup> *Ibíd*, 139-140.

<sup>80</sup> Alejandro Castillejo ha argumentado que en la década de los años veinte, la situación de la derrota alemana en la primera guerra mundial y del Tratado de Versalles trajo como una de sus muchas consecuencias que se la nación alemana voleara hacia su interior para ubicar las causas de su derrota: “Producto de la guerra, y el marco de las discusiones políticas de la época, el *Völk* ya no se concebía como la cuna de héroes victoriosos, sino más bien el anfitrión de “elementos desadaptados” y de sangre contaminada” (Alejandro Castillejo Cuéllar, “Raza, alteridad y exclusión en Alemania durante la década de 1920”, *Revista de Estudios Sociales* N°26 (Bogotá, 2007), 129). La guerra habría reforzado la imagen de otro interno nocivo para la comunidad. Señala Castillejo que el concepto de raza en este momento no tenía la centralidad

La Inquisición en Europa, en la Monarquía Hispánica y en el Reino de Portugal, jugó un papel importante en la determinación de los estatutos de pureza de sangre, ya que ésta se relacionaba de manera directa en la antigüedad de la profesión de la religión cristiana.

En América la Inquisición no jugó ya un papel relevante en la determinación de identidades étnico-raciales. Esto se debería principalmente a que las diferencias estaban somatizadas. El porcentaje de la población blanca europea, y sus derivados como los criollos y los mestizos (en el sistema de castas descendientes de blancos con indígenas), era muy pequeño. La Inquisición sí jugó un papel importante, como lo venía haciendo en Europa, en cuanto a la identificación de los judíos conversos que llegaron a América. Esto debido, en la lógica que se desarrolla, a que su diferenciación fenotípica no era evidente a simple vista.

La idea de la "pureza de sangre" en América se aplicó para desvincularse de cualquier combinación genealógica no española como la africana, indígena o mestiza. De manera que el nivel de "contaminación" de la sangre indicaba el nivel de la casta de la persona y por lo tanto sus restricciones sociales y su estatus económico<sup>81</sup>. El mayor grado de contaminación e impureza venía de los negros. La nobleza indígena fue considerada como pura y equiparada con los cristianos viejos. En el sistema colonial hispánico estableció sus diferenciaciones socioculturales en términos corporales. La limpieza de sangre se articuló con el color de la piel y tuvo un impacto mayor sobre la población "no blanca"<sup>82</sup>.

En las colonias españolas en América se elaboraron representaciones pictóricas de las caracterizaciones fenotípicas y culturales de los diferentes grupos sociales. Estas pinturas, conocidas como Pinturas de Castas, se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un referente ideológico de identificación y caracterización visual, y, también, de sus interacciones sociales y biológicas. Sirvieron como referente para la consolidación del sistema colonial de castas. Las pinturas permitían respaldar una identificación a través de lo físicamente evidente y por la probanza de la pureza de la sangre en un contexto de interacciones sociales que tendrían como consecuencia una supuesta mezcla biológica (racial). Gran parte de esta definición era fenotípica y en ciertos casos en que esta definición no era evidente se recurría a una genealogía<sup>83</sup>. La intención de estas representaciones esquemáticas fue la imposición y consolidación de una jerarquía social que buscaba encumbrar la hispanidad. Las definiciones que hicieron estos cuadros generaron, junto con otras producciones culturales de diferente índole, una serie de imaginarios que permitieron a las élites clasificar y diferenciar a la población no española. Estos cuadros capturaron, construyeron y reafirmaron identidades basadas en criterios fisiológicos.

Así, volviendo al argumento, las distinciones identitarias entre las poblaciones blancas europeas se tenían que hacer a partir del descubrimiento de lo interior. Éstas partían, como punto nodal, de lo somático; del color de la piel principalmente. En este sentido la afirmación de Fanon, que es válida para todos los grupos humanos no europeos blancos, adquiere todo su sentido.

---

interpretativa que adquirió posteriormente. La fobia a la degradación social tenía un contenido más político que racial. *Ibíd.*, 129. El origen de la "degradación social", que partía de una visión biologicista y evolutiva, estaba en las personas "enfermas" y la ubicación del problema se pensaba en la genética. Las medidas que se tomaron fueron eugenésicas en un contexto de fuertes debates entre posturas contrarias al respecto que utilizaban diferentes elementos clasificatorios. Después de 1933 la visión radical nazi se incorporó a las universidades y a los organismos científicos. A través de estas instancias se radicalizó el imaginario *völkisch* según el cual el otro era transportador de enfermedades infecciosas. También cambió el término de "individuo inadaptado". Cambió de incluir a cualquier forma de alteridad interna ("criminales", "débiles", "discapacitados" y "esquizofrénicos", a incluir judíos, gitanos, comunistas, bolcheviques, homosexuales y negros (*Ibíd.*, 134). En su metáfora organicista la amenaza, estos grupos, representaban el peligro de infección del cuerpo saludable. Los judíos y los gitanos eran la enfermedad en sí misma.

<sup>81</sup> Natalia Caldas, "Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities", (Tesis para optar por el grado de Master of Arts, The University of Western Ontario, 2014), 7.

<sup>82</sup> Max S. Herning Torres, "La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos", 44.

<sup>83</sup> Rebecca Earle, "The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism", *The William and Mary Quarterly* N°3 (Londres 2016) 434-435.

Reformulando la proposición se podría decir que el negro nace negro y siempre es negro, a diferencia del judío que se hace judío<sup>84</sup>.

Fanon examina y evalúa los intentos de personas negras intelectuales por asimilarse a la blanquitud colonialista. Todos fallidos porque la negritud, frente a la blanquitud, es indeleble, no escondivle, ni disfrazable. Hasta antes del nazismo el judío era asimilable. Lo que el universalismo racionalista ilustrado le recrimina, y que es parte constituyente del antisemitismo moderno, es la defensa de su particularismo religioso y cultural.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt, señalaban en su escrito *Elementos del Antisemitismo* que la concepción totalitaria de la racionalidad de la Ilustración con sus procedimientos de abstracción se opuso a las particularidades de los pueblos. Se opuso al judaísmo a través de la crítica y combate a la superstición que representaba la religión; se opuso, también, a la insistencia de la tradición del judaísmo por mantenerse extranjero y diaspórico: el judío no se siente ligado a la tierra ni al territorio<sup>85</sup>. Para la Modernidad, en su pensamiento político liberal, las diferencias y particularidades eran una amenaza para la misma constitución humana y para la democracia: “La existencia y el aspecto de los judíos comprometen la universalidad existente debido a su falta de adaptación”<sup>86</sup>. La particularidad que defiende el judío es una de las claves del antisemitismo. Pero, ésta, al fin y al cabo fue una elección y como tal puede o no puede ser. En el caso de la población negra no hay posibilidad. Ni nunca la hubo.

La población negra fue la primera diferencia negativa que occidente creó. Los africanos fueron llamados bestias desde los primeros contactos; los describieron como “bestias”, “bestias brutas”, “bestias brutales que deberían ser cazadas”<sup>87</sup>. Ésta fue el parámetro jerárquico inferior de la diferencia. La Europa decimonónica cristalizó bajo criterios científicos racionales el imaginario europeo de la ubicación espacial-geográfica del origen de los humanos inferiores y de los subhumanos. Estos eran originarios de África, de Australia y de América. Los negros (entiéndase los no-blancos), sin importar su color de piel, siempre se mantienen negros porque son negros<sup>88</sup>.

Al final, Fanon le recrimina a Sartre su voto de confianza en su razón ilustrada en la forma de un liberalismo universalista: en el reconocimiento y participación de las diferencias en una sociedad formada por un universalismo concreto en el que todas las personas tengan una ciudadanía y colaboren con su trabajo en la vida social sin que tales derechos les impliquen dejar de ser judíos, negros o árabes; personas concretas<sup>89</sup>.

A Fanon la reflexión de Sartre le parece un tanto ingenua. Una ingenuidad que sólo le podía venir de su condición blanca, no racializada. Fanon se posiciona desde la condición histórica y racial como víctima de occidente y de la modernidad europea<sup>90</sup>. La diferencia del blanco con respecto del judío es cultural y, tal vez, psicológica. Diferencia que puede ser corregida y que le abre la posibilidad de asimilación y convivencia con el blanco y la conveniencia de los ideales ilustrados. La diferencia con el negro es material; es orgánica y natural. Como crítica a la idea liberal de Sartre, Fanon dice que al judío se persigue por su raza, que es su personalidad confesional, su historia, la relación con sus ancestros y descendientes, “al negro se le ataca en su corporeidad”<sup>91</sup>.

Así pues, la identificación que hace Améry, de su experiencia de la violencia que se le infligió en los campos de concentración y del exterminio nazi, con lo que relata Fanon de su experiencia como negro, encuentra su punto de anclaje en la corporalidad. La violencia contra el

<sup>84</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 115.

<sup>85</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1998) 217.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>87</sup> Sven Lindqvist: *Exterminate all the Brutes*, 8.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>89</sup> Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, 136.

<sup>90</sup> Bryan Cheyette, “Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre”, *Wesafiri* N° 20 (Londres, 2005), 11.

<sup>91</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, 146.

cuerpo es la forma última de enraizar la identidad al ser humano. El cuerpo se vuelve el objetivo último de la violencia que el poder puede ejercer. Améry lo constató cuando su cuerpo fue torturado por los nazis y en su estancia en Auschwitz, Buchenwald y en Bergen Belsen. Bajo la tortura y el maltrato de su cuerpo fue más judío que nunca.

La tortura no tendría significado al margen del ejercicio del poder como constatación del mismo. Es la afirmación máxima del poder en la demostración de la voluntad y potencialidad de hacer vivir o hacer morir. El cuerpo se vuelve el vehículo de esto. El cuerpo se vuelve esencia y definición última del ser humano. La tortura constata indisociabilidad del cuerpo y mente. Bajo la tortura no importa si ésta es física o no, todo se vuelve cuerpo. La filósofa italiana Donatella Di Cesare dice que en la tortura “el dolor psíquico se confunde con el físico, éste con aquél”<sup>92</sup>. Sin embargo, habría que plantear algo más radical: el dolor psíquico no se confunde con el físico, son, en esta circunstancia, lo mismo. El poder los iguala. Esto es la marca esencial de la violencia del blanco, del colonialista, del europeo<sup>93</sup>.

Como decía Levinas, el hitlerismo tenía esto como prerrogativa: el cuerpo, la sangre, la tierra, como la esencia del ser humano. Sin embargo, no era nada nuevo para lo exterior a Europa. Esto es el fundamento mismo del colonialismo. Desde esta premisa general, la tortura hace visible el fundamento soterrado de la violencia colonial<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Donatella Di Cesare, *Tortura* (Barcelona, Editorial Gedisa, 2018), p. 00. EPUB.

<sup>93</sup> Una de las formas más acabadas del nazismo, que representaba su victoria, fue el *musulmán*. En Auschwitz y en otros campos de concentración y de exterminio se llamaba *musulmanes* a personas que sufrían un estado absoluto de emaciación y de agotamiento, y que ante esta condición estaban resignados de la forma total a su muerte (ver: Primo Levi: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Ediciones, 2002, p. 50). El *musulmán* representó el significado antropológico más absoluto del poder sobre el ser humano. El *musulmán* era entera y esencialmente cuerpo. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (Valencia, Pre-Textos, 2005) 48. Parece ineludible mencionar al filósofo italiano Giorgio Agamben sobre los campos de concentración y la *nuda vida*. Éste señala que no se trataría tanto de pensar los modos en los que la vida como tal se vuelve objeto del ejercicio del poder estatal, sino del hecho de que la *excepción* se convierte en una regla y de que el espacio de la *nuda vida* que estaba al margen del orden jurídico va coincidiendo progresivamente con el espacio político (Alejandro De Oto y María Marta Quintana: “Biopolítica y colonialidad”, *Tabula Rasa* N°12 (Bogotá, 2010), 58. Para él lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoè* en la *polis*. Lo que, dice Agamben, es muy antiguo. Ni tampoco el hecho de que la vida se convirtiera en objeto de los cálculos y previsiones del poder estatal. Si no más bien el hecho de que, en paralelo al proceso en el que la excepción se convierte en regla, la *nuda vida*, que se encontraba al margen del orden jurídico, se va convirtiendo, de manera progresiva, en el espacio político. Esto de tal manera que exclusión-inclusión, externo e interno, *bios* y *zoè*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. Para él, el fenómeno de la biopolítica se encuentra presente desde siempre en la política occidental. Dentro de la perspectiva de Agamben la inserción de la *vida biológica* en la *polis* alcanza su epítome en el “campo de concentración” ya que es ahí donde el poder tiene ante sí la vida biológica sin mediación alguna. En otras palabras, en el campo por su indefinición y excepcionalidad no hay mediación legal y jurídica. Giorgio Agamben: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pretextos, 2006), 19. Por un lado, las tesis de Agamben pueden articularse con las premisas de Améry y Fanon, ya que pueden dar mayor fundamento a la tesis de que la violencia que ejercer el poder político sobre las personas tiene la intención de corporizar al ser humano y, por lo tanto, esencializar su identidad a partir de esto. Sin embargo, habría que matizar el planteamiento. El proceso que describe Agamben parte de una legalidad que, paradójicamente, exceptúa esa misma legalidad. Es decir, sólo hace posible el proceso de corporización mediante la misma legalidad y la diferenciación fenotípica, que es la base de ésta, y que también depende de la legalidad. Sobre esto, por ejemplo, habría que pensar en las *Leyes de Núremberg*. Pero, el marco legal sobre el que actúa el *estado de excepción* es estrecho y sólo aplicable a las personas circunscritas a la ciudadanía. En otras palabras, al *blanco*. El *negro* está fuera de ese marco legal. El colonizado es exterior porque de por sí, desde siempre, ya es *cuerpo*, es *raza*. No requiere de un marco legal que lo haga cuerpo. Su identidad no se le asigna por la ley, sino por el castigo corporal. Una violencia que no tiene la contención del derecho.

<sup>94</sup> Donatella Di Cesare entra en polémica con Jean Améry por la afirmación de este último de que la tortura fue la esencia del Tercer Reich y la esencia del nacionalsocialismo (Cf. Jean Améry, *Mas allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Valencia, Pre-Textos, 2001), 85-94). Según Di Cesare la tortura no habría sido la norma en Auschwitz que era a la vez un campo de concentración y un campo de exterminio. El fin último de Auschwitz era la aniquilación. Enfatiza que Améry no menciona nada sobre las cámaras de gas, que sería lo distintivo de la *Shoá*. Donatella Di Cesare: *Tortura*, p. 00. Así, se trataría de un exterminio de masas en el que el individuo no contraría. En el exterminio no habría tiempo para una relación como la que establece la tortura. *Ibid.* Sin embargo, la tortura tiene que ser comprendida, en este caso, como parte constitutiva del proceso de exterminio. No es algo aislado. Es una medida básica y elemental del biopoder. En el fondo juega las veces de la afirmación del poder sobre la vida y la muerte. Cuando la tortura está tan sistematizada y formalizada dentro del proceso de exterminio, pierde visibilidad (lo cual pasa también con la intención colonialista y colonizadora). Lo cual no significa que desaparezca o no esté presente. Torturar es también la



## Descolonización: violencia liberadora contra la violencia destructiva

Améry sigue a Fanon en su desarrollo intelectual y en la transformación de su pensamiento que fue marcando un radicalismo ascendente. Dice, a propósito del libro de Fanon *Los condenados de la tierra* (1961), publicado años después de que *Piel negra, máscaras blancas*: “La acusación formal dio paso a un texto igualmente cargado emocionalmente, pero también concebido racionalmente, que se presentaba como una estrategia de ataque, ya no contra el “blanco”, sino contra el colonizador”<sup>95</sup>. Así, asume que la direccionalidad crítica, siguiendo a Fanon, ya no debe dirigirse contra un sujeto específico, sino contra todo un sistema histórico de violencia.

Según Améry, hubo un cambio muy radical en Fanon desde su libro *Piel negra... a Los condenados...* Y parte de su explicación, supone Améry, podría encontrarse en su biografía: su lugar de origen, su estadía en Francia; su profesión. En Europa vio el “problema del ser Otro”, el de ser negro. Vio cómo vivía la población negra en la peor marginación.

Como psiquiatra consiguió un trabajo en un hospital en Argel. Como la guerra era contra los árabes, su estatuto de negro cambió. Ya no era considerado como el enemigo y el más despreciable. Los árabes estaban por debajo de los negros. Para los árabes él no era el enemigo, siquiera objeto de desprecio racial. Todo el odio de los árabes estaba dirigido hacia los blancos, hacia los franceses que eran los colonizadores. Así, Fanon se encontró con que no era ni blanco, ni francés, ni argelino, lo que le dio la posibilidad de elegirse a sí mismo<sup>96</sup>. Se quitó de encima la piel negra, quedando libre de elegir. Aunque ese quitarse fue sólo temporal que, no obstante su ilusión, le permitió especularmente reconocer su bando. Fanon era negro y su bando era el de los negros objetos del mismo proceso de colonización.

Fanon se identificó con los árabes que luchaban por su independencia nacional y su dignidad personal. Llamó “nosotros” a los argelinos. Un nosotros resultado de la identificación de Fanon con los colonizados. La identificación se traduce en un posicionamiento sobre la violencia cuya reflexión se plasma en *Los condenados de la Tierra*. Este posicionamiento es lo que le llama enormemente la atención a Améry y es con el que identifica su propia posición sobre la violencia.

Una de las tesis centrales del planteamiento teórico sobre la violencia de Fanon, que destaca Améry, es que la violencia está destinada a generar contraviolencia<sup>97</sup>. Y ésta es la vía de la descolonización. Fanon dice que la descolonización se propone “cambiar el orden del mundo como es, como se ve, un programa de desorden absoluto”<sup>98</sup>. Y ésta es necesariamente violenta. A la violencia destructiva del colonialismo se le debe contraponer otra violencia. Ésta, opuesta al colonizador, es reivindicadora, es emancipadora y dignificadora; es la recuperación de la humanidad: “la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”<sup>99</sup>.

El mundo colonizado es un mundo dividido en dos; un mundo seccionado. La parte del colono es impuesta, artificial, extranjera, invasora y blanca; pero, paradójicamente, autolegitimada en su propia concepción estructural de orden. Su única forma de acercarse a la otra parte, la del

---

detención, la deportación, la selección, la separación, el despojo, el hacinamiento, el trabajo forzado, la inanición, la conducción a la cámara de gas. Así pues, la tortura también implica infligir dolor a través del hambre, la suciedad, la enfermedad y el obligar a espiar asesinatos de personas cercanas. El fin último de la tortura es la esencialización del cuerpo; y a través de esto, la constatación del poder sobre éste.

<sup>95</sup> Jean Améry, “El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario”, en Frantz Fanon, *Escritos políticos* (Medellín: Ennegativo Ediciones, 2020), 11-12.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>98</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra* (México: FCE, 1963), 17.

<sup>99</sup> *Ibid.*



colonizado, es a través de la violencia. El orden, intransgredible, es aristotélico, categorial; de una "lógica puramente aristotélica" de exclusión recíproca<sup>100</sup>.

El colonizado ve con deseo la parte del colono. La ve en un anhelo, en una aspiración, en un deseo de ser. Quiere ser como él: "Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono".

El significado de la colonización es la construcción de un mundo a través de la violencia; es a través de la policía, del ejército, de la burocracia, etc.; es a través de la cultura. Los valores del colonizador, los que marcan el deber ser, son impenetrables para el colonizado y a éste se le debe de dejar claro su imposibilidad connatural. Cuando el colonizador habla del colonizado utiliza un lenguaje zoológico. El colonizado asume ese discurso y forma su autoimagen desde lo predicado por el colonizador.

La descolonización implica rompimiento. Un rompimiento violento. Implica sacudirse violentamente la mentalidad que ha configurado su identidad: "Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia"<sup>101</sup>.

La desarticulación de la identidad impuesta viene con y como una lucha de liberación: "El colonizador descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación"<sup>102</sup>.

La tesis que plantea Fanon es que la liberación no puede hacerse sin violencia. Critica a los líderes sociales que afirman que la liberación, la descolonización, puede y debe hacerse sin violencia. Se mofa de su ingenuidad y dice que lo único que se logra así es la afirmación del dominio del colonizador<sup>103</sup>.

Sobre la violencia del colonialismo se ha construido Europa, occidente, las naciones ricas. Misma violencia que se ha traducido en formas estructurales que configuran a las naciones pobres, a las naciones del llamado "mundo subdesarrollado": "El bienestar y el progreso de Europa han sido construidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos"<sup>104</sup>.

Como la violencia es estructuralmente constitutiva del mundo que forman las dos partes, la violencia se hace necesaria para cambiar la situación.

Améry celebra el que Fanon haya reconocido a la violencia como componente central del proceso de descolonización y de liberación. Sin embargo, le recrimina que le faltó explicar de manera específica por qué ésta es redentora.

En este punto Améry se dispone, utilizando su propia experiencia y sus propias reflexiones sobre la violencia, que él mismo confiesa que se acercan mucho a las de Fanon, dar explicación a la cuestión apuntada.

Comienza haciendo una analogía entre el preso judío en un campo de concentración y la de un colonizado en la forma en que describe Fanon. Ambos, dice Améry, sufren violencia represiva sin amortiguación y sin mediación<sup>105</sup>. El mundo del campo de concentración era un mundo

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 19.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 22.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>105</sup> Jean Améry, "El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario", 19.

moldeado en los bloques de las SS, el lado de la virtud y del modelo. Del lado de los internos estaba la contraparte: el despojo, la estupidez, la malignidad y la pereza.

La mirada que lanzaban los internos hacia la ciudad de los SS era de envidia y de lujuria, como la que describe Fanon que lanzaban los colonizados a la parte de los colonizadores. Fantaseaban con tomar el lugar del opresor: “el látigo del opresor nos atacaba sin necesidad de ocultar su fuerza y poder”<sup>106</sup>. Sin embargo, en pocos casos, como el de Treblinka, la violencia interiorizada se convirtió en una contraviolencia, en un acto de recuperación, de reclamo y de exigencia de dignidad<sup>107</sup>.

Los sobrevivientes de los campos fueron liberados por los rusos, ingleses y norteamericanos. No por mano propia. Para Améry esto conlleva el problema de la pasividad frente a la violencia del opresor. Lo cual, de manera personal, como de manera teórica, le resulta sumamente conflictivo bajo la premisa de que la “La libertad y la dignidad deben alcanzarse por medio de la violencia”<sup>108</sup>. O más bien, debe recobrase con una contraviolencia. A pesar de que Améry recupera la tesis radical fanoniana sobre la violencia, éste le recrimina el no haberla desarrollado al máximo, por una especie de contención. La violencia en cuestión es vengativa. La violencia vengativa es el antídoto de la violencia opresiva. Tiene un carácter constructivo que, paradójicamente, es humanizante: “La violencia revolucionariamente es eminentemente humana”<sup>109</sup>. La paradoja que contiene esta violencia en su negatividad es que es la posibilidad de la afirmación humana. Para adquirir esta posibilidad emancipadora, no puede limarse ni rebajarse. Sólo lo puede hacer con radicalidad potencial<sup>110</sup>.

La violencia vengativa humaniza negativamente al opresor al hacerlo partícipe y objetivo de la violencia que ha ejercido. Así, esa violencia tiene un proyecto humano, ya que es la curación de una herida. Por esta razón no es una violencia simétrica. Es destructora.

Para el opresor la violencia revolucionaria es antihumanista porque pone en cuestión su discurso de fraternidad, libertad e igualdad. Améry retoma las palabras de Sartre en el prefacio a *Los condenados de la Tierra*: “... hay límites: esos “guerrilleros” deberían esforzarse por mostrarse caballeros; sería el mejor medio de probar que son hombres”. En otra parte, en el mismo sentido, denuncia la hipocresía del humanismo violento del colonizador: “unidos por la ganancia, los “metropolitanos” bautizaban como fraternidad, como amor, la comunidad de sus crímenes; actualmente, bloqueada por todas partes, vuelve sobre nosotros a través de nuestros soldados, se interioriza y nos posee”<sup>111</sup>.

La virulencia de la violencia colonialista tiene un efecto de persistencia que incluso después de la post-colonización sigue vigente en la misma potencialidad. Y ésta adquiere su primera dirección en el no reconocimiento de la responsabilidad de su ejercicio de la violencia que, además, resulta insuficiente.

---

<sup>106</sup> *Ibíd*, 20.

<sup>107</sup> Aquí Fanon cita el texto de Jean-Francois Steiner *Treblinka* (Cf. Jean-François Steiner, *Treblinka* (Madrid: Círculo de lectores, 1973)).

<sup>108</sup> Jean Améry, “El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario”, 20.

<sup>109</sup> *Ibíd*

<sup>110</sup> *Ibíd*, 21.

<sup>111</sup> Jean-Paul Sartre, “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra* (México: FCE, 1961), 15.

## Consideraciones finales

Siguiendo a Améry y a Fanon la tesis es que la continuidad de la violencia moderna que se ha ejercido históricamente desde occidente hacia afuera o hacia lo que no es occidente, recae en la violencia contra el cuerpo; y ésta, en su forma y grado más paroxístico de la tortura. La imposición de las identidades raciales sobre la violencia ha sido históricamente la forma más eficaz que la modernidad ha generado para mantener su dominación.

Sin embargo, esa misma violencia, en los procesos históricos referidos, también se vuelve discontinua y la causa de esto tiene que ver con la misma escencialización del cuerpo. Améry encuentra la confluencia de la situación colonial bajo la tortura nazi. Lo relevante de esta afirmación es que es justo en ese momento en que su identidad como judío se volvió similar a la identidad de negro como lo describe Fanon. Es decir, recuperando la afirmación de Aimé Césaire de que el nazismo representó para el europeo la violencia moderna volcada sobre sí, la violencia colonial es constitutiva de la modernidad y es una violencia volcada a lo exterior de sí; es una violencia continúa volcada hacia el exterior. Esta violencia tiene bien constituidas y definidas sus partes identitarias. Esta definición se ha configurado en un proceso de muy larga data que tiene al negro como referente negativo estructural. El negro es el no-blanco, el no-europeo, el no-occidental. Y es definido, en primera instancia por lo corporal. Una definición que hace imposible su asimilación u ocultamiento. El nazismo tuvo que construir a su alteridad negativa principal tomando como base al negro. Hizo negro al judío. La identificación de Améry con Fanon, como dos sujetos otros, fue efímera. Améry después se volvió europeo nuevamente. A pesar de la continuidad del antisemitismo actual, la violencia del nazismo fue discontinua. La violencia del colonialismo sigue siendo continua como elemento constitutivo de occidente. Sin duda, como ya se hacía referencia anteriormente, Auschwitz es un referente ineludible de la historia de la humanidad. Sin embargo, ha adquirido un sentido mucho más significativo para la historia europea volviéndose el suceso parteaguas de su historia interna. Más no es así al exterior de ésta. Muchos de los argumentos "fuertes" sobre su supuesta singularidad, plantean que aconteció lo impensable:<sup>112</sup> la presencia de la barbarie en el pináculo de la civilización y de la cultura humanas.<sup>113</sup> La violencia colonial arroja la barbarie sobre el otro no europeo y, por tanto, se asume como secundaria o terciaria y su referencia es marginal.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos, 2006.

Aguirre Aguirre, Carlos. Contrapunteos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Apul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro. *Revista de Filosofía* N°94 (Maracaibo, 2020): 156-175.

<sup>112</sup> El filósofo español Manuel Reyes Mate afirma que Auschwitz obliga a partir de cero para repensar todo bajo la premisa de que la realidad crea la posibilidad: "Auschwitz ha sido impensable e impensado para la filosofía, por eso mismo se convierte en el hecho que da que pensar, dando origen a un nuevo pensamiento" (Manuel Reyes Mate: "Presentación", *Isegoría* N°23 (Madrid, 2000), 7.

<sup>113</sup> Por ejemplo, el relevante intelectual judío franco-angloestadounidense, George Steiner insistió en que la barbarie que supusieron los campos de concentración y de exterminio nazi acontecieron en el mismo lugar de la más alta cultura, en lo que se suponía el grado más alto del desarrollo civilizatorio de la humanidad. Dice: "... las bibliotecas, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación por obra de los cuales se transmiten las humanidades y las ciencias pueden prosperar en las proximidades de los campos de exterminio". George Steiner, *El castillo de barba azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura* (Bracelona: Gedisa, 2001), 104.

\_\_\_\_\_. “Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo”. *Anuario de Filosofía Americana* Vº39 (Cuyo, 2021), 11-45.

Améry, Jean. *At the Mind's Limits. Contemplations by a survivor on Auschwitz and it's realites*. Indiana: Indiana University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

\_\_\_\_\_. “The birth of man from the spirit of violence: Frantz Fanon the revolutionary”. *Wasafiri* N° 20 (Londres, 2014): 13-18.

\_\_\_\_\_. “El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon el revolucionario”. En Frantz Fanon, *Escritos políticos*. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2020: 9-28.

Amedegnato, Ozouf S. y Ibrahim Ouattara. ““Orphée noir” de Jean-Paul Sartre: une lecture programmatique de la négritude”. *Revista de Estudios Africanos* N°0 (Madrid, 2019): 23-50.

Amin, Samir. “De la crítica del racismo a la crítica del eurocentrismo culturalista”. En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006: 95-146.

Arendt, Hanna. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

Bajohr, Frank y Rachel O'Sullivan. “Holocaust, Kolonialismus und NS-Imperialismus”. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* N° 70 (Berlín-Boston, 2022): 191-202.

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 1994.

Burns, Sir Alan. *Le préjugé de race et de couleur*. Paris: Payot, 1949.

Caldas, Natalia. “Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities”. Tesis para optar por el grado de Master of Arts. The University of Western Ontario, 2014.

Cardozo, Arturo. Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sartre. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* N°126 (Bogotá, 2022).

Castillejo Cuéllar, Alejandro. “Raza, alteridad y exclusión en Alemania durante la década de 1920”. *Revista de Estudios Sociales* N°26 (Bogotá, 2007): 126-137.

Castro Gómez, Santiago. *Hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: Era, 1969.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

Cheyette, Bryan. “Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre”. *Wasafiri* N°20 (Londres, 2005): 7-12.

De Oto, Alejandro y María Marta Quintana. “Biopolítica y colonialidad”. *Tabula Rasa* N°12 (Londres, 2010): 47-72.

De Oto, Alejandro y Leticia, Katzer. Tras las huellas del acontecimiento: entre la zona del ser y la ausencia radical. *Utopía y Praxis Latinoamericana* N° 65 (Maracaibo, 2014): 53-64.

Di Cesare, Donatella. *Tortura*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2018. EPUB.

Dussel, Enrique. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

Earle, Rebecca. “The Pelasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism”. *The William and Mary Quarterly* N°3 (Londres, 2016): 434-435.

Essner Cornelia. Von Windhuk nach Nüremberg". Magnus Brechtken y Hans-Christian Jasch, Eds., Die Nüremberg Gesetz- 80 Jahre danach. Vorgeschichte, Entstehung, Auswirkungen (Göttingen: Wallstein Verlag, 2017): 25-36.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. México: FCE, 1963.

\_\_\_\_\_. *Antillanos y africanos*. México: UNAM, 1979.

\_\_\_\_\_. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2020.

Fareld, Victoria. "Entangled memories of violence: Jean Améry and Frantz Fanon". *Memory Studies* N°1 (Estocolmo, 2021): 58-67.

Ferrada-Sullivan, Jorge. "Sobre la noción del cuerpo en Maurice Merleau-Ponty". *Cinta moebio* N° 65 (Santiago, 2019): 159-166.

Firenze, Antonio. "El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* N° 5 (Murcia, 2016): 99-108.

Foucault, Michael. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.

\_\_\_\_\_. "¿Qué es la crítica?". *Daimon. Revista de Filosofía* N° 11 (Murcia, 1995): 5-26.

Gerwarth, Robert y Stephan Malinowski. "Der Holocaust als "kolonialer Genozid"? Europäische Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Vernichtungskrieg". *Geschichte und Gesellschaft* N° 33 (Berlin, 2007): 439-466.

Grosfogel, Ramón. "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorización desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa* N°16 (Bogotá, 2012): 79-102.

Hering Torres, Max Sebastián. "Limpieza se sangre. ¿Racismo en la Edad Media?". *Tiempos Modernos* N°9 (Madrid, 2003), 1-16.

\_\_\_\_\_. "Limpieza de Sangre en España. Un modelo de Interpretación". Böttcher, B. Hausberger y M. Hering, Eds., *El peso de la sangre. Impíos, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (México: El Colegio de México, 2011): 29-62.

\_\_\_\_\_. "La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos". *Historia Crítica*. N°45 (Bogotá, 2011), 32-55.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.

Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Ediciones, 2002.

Lévinas, Emmanuel. "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo". *Cuaderno Gris. Época III* N°5 (Madrid, 2001): 161-167.

Lim, Jie-Hyun. "Postcolonial Reflections on the Mnemonic. Confluence of the Holocaust, Stalinist Crimes, and Colonialism. J. H. Lim y E. Rosenhaft, Eds. *Mnemonic Solidarity: Global Interventions* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021): 15-43.

Lindqvist, Sven. *Exterminate all the Brutes*. Nueva York: The New Press, 1996.

Madley, Benjamin. "From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe". *European History Quarterly* N°35 (Londres, 2005): 429-463.

Mahendran, Dilan. "The Facticity of Blackness: A Non-conceptual Approach to the Study and Racism in Fanon's and Merleau-Ponty's Phenomenology". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* V 15 (Boston, 2007): 191-200.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.



- \_\_\_\_\_. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010.
- Mezilas, Glodel. *África y discurso de identidad en el Caribe*. Madrid: Solenodonte Editorial, 2016.
- Moses, A. D.: "Conceptual blockages and definitional dilemmas in the 'racial century': genocides of indigenous peoples and the Holocaust". *Patterns of Prejudice* N°36 (Londres, 2002): 7-36
- Pinedo, Javier. "Apuntes sobre el concepto poscolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas". *Universum* N°1, (Talca, 2015: 189): 189-216
- Reyes Mate, Manuel. "Presentación". *Isegoría* N°23 (Madrid, 2000): 5-15.
- \_\_\_\_\_. *Por los campos de exterminio*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. "El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno". *Constelaciones. Revista de teoría crítica* N°4 (Madrid, 2012): 64-98.
- Rothberg, Michael. "Between Auschwitz and Algeria: Multidirectional Memory and the Counterpublic Witness". *Critical Inquiry* N°33 (Chicago, 2006): 158-182.
- Said, Edward. *Orientalismo* [Epub]. Titivillus, 2015.
- Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948.
- \_\_\_\_\_. Orfeo Negro. *Revista de la Universidad de México* N° 8 (México, 1960): 4-15.
- \_\_\_\_\_. "Prefacio". Frantz Fanon. *Los condenados de la Tierra* (México: FCE, 1961), 5-19.
- \_\_\_\_\_. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1993.
- Stallaert, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.
- Steiner, Jean-François. *Treblinka*. Madrid: Círculo de lectores, 1973.
- Steiner, George. *El castillo de barba azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Traverso, Enzo. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Origins of Nazi Violence*. Nueva York: The New Press, 2003.