



Universidad Nacional  
*Johanna Orduz*



# El género de la raza: Fanon, lector de Beauvoir<sup>1,2</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n46.08>

MATTHIEU RENAULT<sup>3</sup>

Université Paris 8<sup>4</sup>, France

matthieu.renault@gmail.com

Cómo citar este artículo: Renault, M. (2023). El género de la raza: Fanon, lector de Beauvoir. *Tabula Rasa*, 46, 167-181. <https://doi.org/10.25058/20112742.n46.08>

Recibido: 14 de noviembre de 2022

Aceptado: 02 de febrero de 2023

## Resumen:

*Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon y *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir presentan numerosas afinidades teóricas y críticas provenientes de apropiaciones y traducciones que ambas obras operativizaron con la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, con vistas a la aprehensión conceptual de las relaciones de género (hombre/mujer) y de raza (blanco/negro). Desde este punto de partida, se entabla un amplio diálogo en torno a las cuestiones del cuerpo (generizado, racializado), el amor y la violencia. Sin embargo, más que estas afinidades, lo que podemos identificar es el alcance de la influencia de los escritos de Beauvoir en Fanon. Si este aspecto ha sido todavía objeto de muy poco énfasis y de escaso estudio, es porque Fanon nunca cita las tesis de Beauvoir e incluso parece haberse esforzado por ocultar cualquier filiación intelectual. Es necesario comprender las causas de tal «desaparición», no solo para comprender la obra de Fanon, sino también para comprender su fuente común, que es también, hasta cierto punto, un compartido nacimiento: el del feminismo y el anticolonialismo en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial.

*Palabras clave:* Fanon; Beauvoir; relaciones de género; relaciones de raza; anticolonialismo.

## The Gender of Race: Fanon as a Reader of Beauvoir

### Abstract:

Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks* and Simone de Beauvoir's *The Second Sex* display numerous theoretical and critical affinities. These stem from the appropriations

<sup>1</sup> Publicado originalmente como: Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir. *Actuel Marx*, 55, 2014, pp. 36-48. Presses Universitaires de France / Humensis. Agradecemos la autorización para la traducción y publicación de este artículo a Presses Universitaires de France / Humensis.

<sup>2</sup> Traducción de Gabriel González Castro.

<sup>3</sup> Doctor en filosofía política, de l'Université Paris 7 Diderot y de Università degli Studi di Bologna.

<sup>4</sup> Département de philosophie.

and translations which both works operated in relation to the Hegelian dialectic of master and slave, with a view to the conceptual apprehension of relations of gender (man/woman) and race (White/Black). From this starting-point, what is engaged is a comprehensive dialogue on the questions of the body (gendered, racialised), love, and violence. However even more than these affinities, what we can identify is the extent of the influence of Beauvoir's writings on Fanon. If this aspect has for the moment come in for very little emphasis and even less study, it is because Fanon never quotes Beauvoir's theses and would even appear to have striven to hide any intellectual filiation. We need to understand the causes of such a "disappearance", not only to comprehend Fanon's work, but also so as to understand their shared source, which is also, to a certain degree, a shared birth, that of feminism and anti-colonialism in the years following the Second World.

*Keywords:* Fanon; Beauvoir; gender relations; race relations; anti-colonialism.

## O gênero da raça: Fanon, leitor de Beauvoir

*Resumo:*

*Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon e *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir apresentam numerosas afinidades teóricas e críticas provenientes de apropriações e traduções que as duas obras fizeram da dialética hegeliana do amo e do escravo, na perspectiva da apreensão conceitual das relações de gênero (homem/mulher) e de raça (branco/negro). A partir daí, estabelece-se um diálogo amplo ao redor das questões do corpo (generizado, racializado), o amor e a violência. No entanto, mais do que essas afinidades, o que podemos identificar é o alcance da influência dos escritos de Beauvoir em Fanon. Se esse aspecto ainda não tem sido muito destacado nem estudado é porque Fanon nunca cita as teses de Beauvoir e incluso parece esforçar-se em ocultar qualquer filiação intelectual. É preciso compreender as causas de tal "desaparição", não apenas para compreender a obra de Fanon, mas também para compreender sua fonte comum, que é também, até certo ponto, um nascimento compartilhado: o do feminismo e o anticolonialismo dos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial.

*Palavras-chave:* Fanon; Beauvoir; relações de gênero; relações de raça; anticolonialismo.

En la introducción de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), Frantz Fanon escribe: «La desgracia del hombre, decía Nietzsche, es haber sido niño» (1971, p.8)<sup>5</sup>. Los

<sup>5</sup> Fanon repite esta fórmula, con la excepción de la referencia a Nietzsche, en la conclusión de la obra (1971, p.188).

exégetas de Fanon hasta ahora no se han preocupado de buscar la fuente nietzscheana de esta idea. Sin embargo, Nietzsche, con toda probabilidad, jamás dijo lo que Fanon le hace decir. La verdadera fuente es la obra de Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad* (1947): «La desgracia del hombre, dijo Descartes, proviene de que él, en un principio,

fue un niño» (Beauvoir, 1966, p.51)<sup>6</sup>. Esta fórmula no está presente como tal en Descartes; es propia de Beauvoir, que la repite y la precisa un poco más adelante: «La desgracia que le viene al hombre del hecho de haber sido un niño es entonces que su libertad le fue primero ocultada y que conservará toda su vida la nostalgia del tiempo en que ignoraba las exigencias» (Beauvoir, 1966, p.58).

Más allá de esta prueba formal de la «influencia» de Beauvoir sobre Fanon — sabemos recientemente, por lo demás, que la biblioteca personal de este último contenía un ejemplar del primer tomo de *El segundo sexo*<sup>7</sup>— hay entre sus escritos tan numerosas y profundas afinidades que no se les pueden reducir a una simple convergencia de «estilo existencialista». La matriz de este diálogo reside en la

<sup>6</sup> Sin cuestionar su atribución a Nietzsche, Lewis Gordon afirma, sin mayores explicaciones, que este «adagio» toma sus fuentes de Rousseau.

<sup>7</sup> Catálogo del Fondo Frantz Fanon, Centro de Investigaciones Prehistóricas, Antropológicas e Históricas. Ministerio de la Cultura, Alger, 2013.

apropiación por parte de Fanon del *leitmotiv* hegeliano que Beauvoir había hecho suyo: «Ser es haber devenido, es haber sido hecho tal y como uno se manifiesta» (Beauvoir, 1976a, p.27). Formulado desde la introducción de *El*

*segundo sexo*, este axioma contiene el germen de lo que sigue siendo la tesis mayor de la filosofía feminista de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1976b, p. 13). En Beauvoir, como dice Judith Butler, opera una disyunción radical del «sexo» y del «género»; negando su identidad e incluso cualquier vínculo de causalidad, hace «del cuerpo femenino el lugar arbitrario del género “mujer”» (Butler, 1986a, p.35); el género está marcado por una ambigüedad interna en la medida en que designa no solo un «ser hecho» (por el otro), efecto de una construcción cultural, sino también un hacerse, un proceso de construcción de sí. En otras palabras, dice Butler (quien se inspira igualmente en Monique Wittig), el género es para Beauvoir el lugar corporal de significaciones que, a la vez, son heredadas e inventadas (ver Butler, 1986b; Wittig, 1993).

Fanon, refiriéndose por otro lado a las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre, afirma que el negro a menudo no es más que una construcción del blanco: es la negrofobia la que *hace* al «negro», «el colono que *hizo* y que *continúa haciendo* al colonizado» (Fanon, 1991, p.66); una construcción interiorizada-incorporada por su víctima que hace de su «raza» su propio *proyecto*. Fanon podría haber escrito: «No se nace negro, se llega a serlo». Que él no lo haya hecho, el mismo que no se priva de incorporar en su propio discurso las palabras de sus predecesores — Césaire y Sartre en particular—, es quizás más sintomático de lo que se podría imaginar *a priori*. En efecto, nunca cita los escritos de Beauvoir, cuyo nombre solo aparece una vez en *Piel negra, máscaras blancas* (es un hápax en su obra):

Los estadounidenses que vienen a París se sorprenden de ver tantas blancas en compañía de negros. En New York, Simone de Beauvoir paseando con Richard Wright es llamada al orden por una anciana. (Fanon, 1971, p.148)

Esa es una referencia al relato del viaje de Beauvoir a los Estados Unidos en 1947, titulado *América día a día*. Pero lejos de matizar el silencio de Fanon sobre Beauvoir, esta mención biográfica participa de lo que es, sin lugar a dudas, un gesto de ocultación teórica, lo cual es mucho más problemático por cuanto el libro de Beauvoir no se limitaba en ningún caso al relato de una experiencia y contenía largas reflexiones sobre las relaciones raciales en los Estados Unidos (ver Beauvoir, 1947) —sobre la inferioridad-inferiorización de los negros, sobre las máscaras con las que son vestidos y con las que se visten, sobre los «mitos» raciales-sexuales— que encontraron un poderoso eco en Fanon.

La hipótesis heurística que dirigirá nuestro análisis es que en Fanon se produce una verdadera desaparición de Beauvoir. Así como Georges Perec se esforzó por escribir su novela *La Disparition* sin utilizar ni una sola vez la letra «e», Fanon, siguiendo un proceso de liponomía, parece haberse ocupado de escribir *Piel negras, máscaras blancas* borrando cualquier rastro de influencia de Beauvoir. Esta desaparición hasta ahora apenas ha sido subrayada, y ni siquiera ha sido «reparada» por sus intérpretes, al contrario. Y esta crítica es igualmente una autocrítica (Renault, 2011). La cuasi-ausencia de Beauvoir en el campo de los *Fanon studies* demuestra que han contribuido a validarlo. Se tratará aquí entonces de dilucidar los mecanismos e implicaciones de los usos fanonianos de *El segundo sexo* antes de proponer una interpretación, frágil por definición, del problemático silencio de Fanon sobre Beauvoir. Para comenzar esta tarea es necesario volver sobre la traducción fanoniana de la «dialéctica» del amo y el esclavo, en tanto que es también, y de manera no reconocida, la traducción de una traducción, esa que Beauvoir había operativizado desde un punto de vista feminista.

### ***Variaciones sobre la dialéctica amo/esclavo***

La teorización de Fanon, como escribe Étienne Balibar, se sirve «de la fuente de la fenomenología hegeliana del “amo” y del “esclavo” releída por Kojève, Sartre y Simone de Beauvoir» (Balibar, 2005, p.25, n 26). No se puede sobrestimar, en este sentido, la importancia de Kojève, quien había instituido la relación del amo y el esclavo como una dialéctica autónoma, desinsertándola, al menos momentáneamente, del relato hegeliano, y había hecho posible así su reincorporación en otros relatos, particularmente en los relatos emancipatorios. A su manera, Kojève ya había transformado el pensamiento de Hegel en una «caja de herramientas». Tras él son numerosos los que se tomarían del «fragmento» amo/esclavo: Sartre, Lacan, Camus, Lacroix, Hesnard, etc. Lo que revelan estos usos es que entonces no se trataba tanto (salvo en el caso de Sartre) de confirmar o invalidar, ni de «conservar» o de «superar» la filosofía hegeliana, sino más bien de apropiársela, de incorporarla a otros discursos, de desplazarla, aunque fuera aplicándole torsiones sensibles. Se trataba, dicho de

otro modo, de hacer de la dialéctica del amo y el esclavo no solo un objeto, sino también un esquema teórico y crítico, un tema del que cada repetición sería también una variación.

Sin embargo, es en Beauvoir y Fanon que esta instrumentalización, en el sentido más literal del término, sería la más radical por al menos dos razones: por una parte, el tema del dominio y de la servidumbre se ofrecía como una poderosa herramienta de «formalización» de las relaciones entre conciencias marcadas por una profunda desigualdad (no natural, sino construida), siendo la abstracción constitutiva de las figuras hegelianas no tanto un obstáculo como sí una oportunidad para hacer diferir a porfía a los actores del conflicto, sus situaciones y sus propiedades; por otra parte, permitió narrar el conflicto ya no desde una tercera posición, desvinculada, sino desde la perspectiva de sus protagonistas y en particular desde el punto de vista del dominado. Lo que emergería en las apropiaciones subalternas de Hegel ya era una «teoría del punto de vista». Si los resurgimientos beauvoirianos y fanonianos iban a ser, no obstante, más que aplicaciones a situaciones particulares (hombre/mujer, blanco/negro) de un esquema general-abstracto de la intersubjetividad es porque iban a revelar que este mismo esquema era el producto de un proceso de abstracción preliminar, a partir de una situación, no menos particular, referida a la confrontación entre dos hombres blancos<sup>8</sup>.

Sartre, del que Beauvoir y Fanon han sido considerados durante demasiado tiempo como meros «dobles» (femenino/negro), apenas había sustituido con otros personajes a las figuras masculinas y blancas de la filosofía hegeliana. Fanon escribe:

Si los estudios de Sartre sobre la existencia del otro siguen siendo exactos (en la medida en que, lo recordamos, *El ser y la nada* describe una conciencia blanca), su aplicación a una conciencia negra se revela como falsa. (Fanon, 1971, p.12, n 22)

Incluso en *El ser y la nada* el filósofo había ido mucho más lejos que Hegel

<sup>8</sup>Si bien en la actualidad se sabe que Hegel se inspiró en la revuelta de los esclavos de Saint-Domingue que iba a conducir a la independencia de Haití (ver Buck-Morss, 2006), en su fenomenología del amo y el esclavo borró, sin embargo, todo rastro (impureza) de este histórico combate de esclavos negros contra sus amos blancos.

afirmando que toda relación con el otro era una relación de servidumbre, que la esclavitud no era un «resultado histórico y susceptible de ser superado» (Sartre, 1996, p.307), sino una condición fundamental de la existencia.

Fanon no le perdonará haber borrado la extrema singularidad de la esclavitud, su historicidad, y por lo tanto haber disuelto las relaciones blanco/negro en una lucha de visiones de todo tiempo y en todo lugar idéntica a sí misma. Para el negro, «el blanco no es solamente el otro, sino el amo» (Fanon, 1971, p.112, n 22). Oponerse a la deshistorización sartreana iba a significar entonces para Fanon, y pese a lo que diga Homi K. Bhabha (2007, p.88), obrar por una rehistorización

(por desontologización) de la dialéctica del amo y el esclavo; no repetir la historia hegeliana, que hacía caer sobre el esclavo la entera responsabilidad de su servidumbre, sino reescribir esa historia (*una* historia), reproducirla de otra manera, rehistorizarla. Pero, cuando Fanon redacta *Piel negras, máscaras blancas*, ningún libro atestigua mejor ese gesto teórico que *El segundo sexo* de Beauvoir, en su permanente esfuerzo por pensar tanto la historia colectiva como la historia individual (la «formación»), las cuales habían hecho y hacían el «destino» de las mujeres.

Si la dialéctica del amo y el esclavo devenía así en objeto de variaciones, su finalidad permaneció invariable: se trataba del reconocimiento. Señala Beauvoir que el problema es que mientras que el esclavo hegeliano, pese a no ser (todavía) reconocido, no deja de estar comprometido al proceso de reconocimiento, la mujer está excluida *a priori* de este; no hay entre ella y el hombre ninguna lucha por el reconocimiento porque su relación está desprovista de cualquier reciprocidad:

¿Cómo entonces es posible que entre los sexos esta reciprocidad no haya sido planteada, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad respecto a su correlativo, definiéndolo como la alteridad pura? (Beauvoir, 1976a, p.1)<sup>9</sup>

¿Cómo es que la mujer ha sido confinada a su «ser-para-los-hombres»? Fanon hereda de Beauvoir cuando afirma que, fijado en su «raza», condenado a «ser para el otro» (blanco) y a no ser para sí mismo más que un «otro absoluto», no solo el negro está privado de reconocimiento, sino que está despojado de la posibilidad misma de luchar por ello. Ha sido excluido del campo de la subjetividad-alteridad blanca: «Esperamos haber demostrado que el amo aquí difiere esencialmente del descrito por Hegel. En Hegel hay reciprocidad, y aquí el amo se burla de la conciencia del esclavo» (Fanon, 1971, p.179, n 9).

Este argumento tiene un corolario que expresa el punto de vista del esclavo: «En Hegel, el esclavo se desvía del amo y se torna hacia el objeto. Aquí, el esclavo se torna hacia el amo y abandona el objeto», «el negro quiere ser como el amo» (Fanon, 1971, p. 179, n 9). Si esta tesis de la identificación «integral» del negro con el blanco es propia de Fanon, se hace eco de estas palabras de *El segundo sexo*: «Los individuos de la casta inferior [...] preferirán también tornarse hacia los amos» (Beauvoir, 1976b, p.613). Tanto Beauvoir como Fanon tematizan e impugnan la adopción por parte de los dominados del punto de vista del dominador sobre estos y sobre sí mismos, esta identificación y/o amor al amo que prohíbe su constitución como enemigo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Beauvoir no ignora que la primera fase de la dialéctica hegeliana del dominio y de la servidumbre, la de la afirmación de la conciencia del amo contra la vida del esclavo, corresponde exactamente a lo que ella dice de la relación hombre/mujer, pero en seguida afirma que «cientos pasajes de la dialéctica a través de los cuales Hegel define la relación del amo con el esclavo se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre con la mujer» (Beauvoir, 1976a, p.116). Sobre la lectura de Hegel/Kojève de Beauvoir, ver Gothlin, 2001).

<sup>10</sup> A propósito de las especificidades de género y raciales de la atracción patológica, ver Lavergne & Bentouhami, 2013.

Contando la experiencia vivida del dominado, ambos socavan esta perspectiva (de conocimiento y de reconocimiento) masculina-blanca. Por lo mismo, plantean la cuestión del sujeto-objeto del reconocimiento: no solamente quién (no) es reconocido, sino también qué/quién (no) lo es. ¿Cómo deshacer la identificación del reconocimiento en tanto hombre con el reconocimiento en tanto macho-blanco?

### ***Cuerpo a cuerpo: la encarnación de la «doble conciencia»***

La apropiación del pensamiento beauvoireano de parte de Fanon no es, sin embargo, la simple proyección sobre las relaciones de «raza» de un conjunto de problemas que Beauvoir había planteado sobre las relaciones de «género». Eso sería olvidar que la cuestión racial ya estaba presente en los escritos de Beauvoir. En *Para una moral de la ambigüedad*, un ensayo marcado, no obstante, por la figura genérica del «hombre», donde Beauvoir ilustró la tesis según la cual «la desgracia del hombre es haber sido niño» refiriéndose a dos situaciones: una, la pasada, relativa a los esclavos negros de las plantaciones del sur de los Estados Unidos, y otra, la presente, relativa a las mujeres «en los países de Occidente»; ambas condenadas a vivir en un «mundo infantil» (Beauvoir, 1966, pp.54-56). En *El segundo sexo* compara un montón de veces la situación de las mujeres con la de otros grupos dominados. Pero si esta confrontación revela las identidades, no deja de subrayar una diferencia irreductible en la medida en que las mujeres nunca han constituido, como dice Beauvoir, una comunidad separada e independiente de los hombres:

Ellas no tienen [a diferencia de los colonizados] un pasado, una historia, una religión que les sea propia; y no tienen como los proletarios una solidaridad de trabajo ni de intereses; ni siquiera hay entre ellas esta promiscuidad espacial que hacen de los negros de los Estados Unidos, de los judíos en los ghettos, de los obreros de Saint-Denis o de las fábricas de Renault una comunidad. [...] El vínculo que une [a la mujer] con sus opresores no es comparable a ningún otro. [...] La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están ensambladas entre sí: no es posible ninguna división de la sociedad por sexos. (Beauvoir, 1976a, p.22)

Por eso en Beauvoir la conexión del «género» y de la «raza» parece limitarse a la analogía: las situaciones se parecen, pero no se unen. Las dominaciones de clase y de raza juegan ciertamente contra la unión de las mujeres: «Las burguesas son solidarias con los burgueses y no con las mujeres proletarias; las blancas, con los hombres blancos y no con las mujeres negras» (Beauvoir, 1976a, p.21). Pero si estos factores intensifican la desunión de las mujeres, no podrían por lo tanto crearla. Más aun, el tema de *El segundo sexo* nunca es solo la mujer blanca o, en palabras de la propia autora que no se esconde de ese tema, de la «mujer occidental». El problema, como subraya Margaret Simons, es que al concebir

el racismo y el sexismo como categorías analíticas «distintas, aunque análogas», Beauvoir «ignora la experiencia de las mujeres afroamericanas y relega a la mayoría de las mujeres del mundo a una nota al pie de página» (Simons, 1997, p. 170), una nota que, por otro lado, no está desprovista de orientalismo: «Examinaremos la evolución [del destino femenino] en Occidente. La historia de la mujer en Oriente, en la India y en China ha sido, en efecto, la de una larga e invariable esclavitud» (Beauvoir, 1976a, p. 138, n 1)<sup>11</sup>.

En una carta a Nelson Algren fechada el 2 de diciembre de 1947, Beauvoir, refiriéndose al célebre estudio de Gunnar Myrdal sobre las relaciones raciales en los Estados Unidos (*An American Dilemma*, 1944), escribe: «Me gustaría lograr algo

<sup>11</sup> «El Oriental, despreocupado de su propio destino, se contenta con una mujer que es para él un objeto de disfrute; pero el sueño del Occidental, cuando ha tomado conciencia de la singularidad de su ser, es ser reconocido por una libertad extranjera y dócil» (Beauvoir, 1976a, p.283).

tan importante como lo de Myrdal: él subraya, por otra parte, una cantidad de analogías muy sugestivas entre el estatuto de los negros y el de las mujeres, que yo ya había presentido» (Beauvoir, 1997, p.119). Pero Beauvoir se inspiró

aún más en Richard Wright, de quien por entonces era muy cercana. Lo que ella alaba del autor de *Black Boy* (1945) y *Native Son* (1940), de quien también Fanon será un ferviente admirador, es su enfoque subjetivo de la opresión, vista desde el punto de vista del oprimido. Wright es, arguye Simons, quien expone a Beauvoir el concepto de «doble conciencia» formulado por William E. B. Du Bois en *Las almas del pueblo negro* (Du Bois, 2007). Este concepto, añade Simons, se convierte entonces para ella en un «modelo» que hace suyo en *El segundo sexo* para pensar la experiencia de la mujer como condenada a verse a través de los ojos del otro-hombre, a definirse/ser definida por él, a medirse a la medida de un mundo de valores masculinos que la rechaza a la alteridad absoluta (Simons, 1997, p.178).

Lo que revela, pues, la «biografía de *El segundo sexo*», la historia de su elaboración, es que la «raza» no es solamente en Beauvoir un objeto de comparación o de analogía; está inscrita en la génesis misma de su aparato conceptual, por debajo del «contenido manifiesto» de *El segundo sexo*. La situación de la mujer no es solamente un *analogon* de la situación del negro, sino es ya una traducción de la misma. Esto es tanto más notable, a su vez, que la teorización de Fanon que toma sus raíces no solo de la dialéctica del amo y el esclavo, sino también, como dice Balibar, de «la psicología de la *double consciousness* de la obra de W. E. B. Du Bois» (Balibar, 2005, p.25, n 26); a lo que podría haber añadido: «releído por Wright y Beauvoir». El propio Du Bois heredó la conceptualización hegeliana de la «conciencia infeliz» como interiorización del conflicto del amo y del esclavo, como escisión interna de la conciencia. Lo que agrega Fanon es que esta interiorización es para el negro una incorporación; porque si el amo blanco se

burla de la conciencia del esclavo, no se burla de ninguna manera de su cuerpo. Por el contrario, no deja de investirlo: por proyección, el blanco hace del cuerpo negro el símbolo de todo lo que él rechaza en sí mismo, la personificación de su «parte maldita», es decir, de su parte corporal-sexual; y el negro, viéndose a través de los ojos del amo, no puede sino despreciar su propio cuerpo. Para él, la doble conciencia es un clivaje entre el «alma» y el «cuerpo».

Pero Beauvoir había escrito en *El segundo sexo*: «En todas las civilizaciones e incluso en nuestros días, [la mujer] inspira horror al hombre; es el horror de su propia contingencia carnal lo que él proyecta en ella» (Beauvoir, 1976a, p.251). Pretendiéndose subjetividad soberana, el hombre, a la imagen del amo hegeliano, exige a la mujer que sea su cuerpo, el cuerpo que él se niega ser (Butler & Malabou, 2010, p.82). Lo que él «reclama es que en ella la carne esté presente en su facticidad pura», debiendo ofrecer su cuerpo, a pesar de todo, como un cautivo de una «voluntad humana» (Beauvoir, 1976a, p.266) (masculina); siendo un cuerpo que, para la mujer misma, se vuelve ajeno a cualquier trascendencia. Sin embargo, nunca Beauvoir opone a esta naturalización de la mujer ninguna (de)negación del cuerpo, como si su emancipación no pudiera ir sin una desencarnación. Es que el cuerpo, afirma ella en una perspectiva fenomenológica que compartirá Fanon, no es solo una «cosa del mundo», es también un «punto de vista sobre el mundo»; «es nuestro asidero en el mundo y el esbozo de nuestros proyectos»: «el existente es un cuerpo» (Beauvoir, 1976a, p.42, 75, 80, 107).

Sartre, indicando que para hacer de «mi cuerpo [...] una estructura consciente de mi conciencia», no deja de argumentar para este respecto que ese mismo cuerpo nunca deja de ser «el obstáculo que soy para mí mismo» (Sartre, 1996, pp.336, 373). En cuanto a Beauvoir y Fanon, afirman que el ser-obstáculo del cuerpo femenino/negro es, ante todo, el producto de su devenir-obstáculo bajo la mirada (interiorizada) masculina-blanca, la cual es irreductible a la mirada de un otro indeterminado. Por eso habrá que inventar otro devenir para este cuerpo, para hacer de él, como señala Beauvoir, un instrumento de liberación<sup>12</sup>. Fanon, a su vez, no deja de apelar a una reincorporación del negro-colonizado, concluyendo *Piel negra, máscaras blancas* con estas famosas palabras: «Mi última plegaria: ¡Oh, cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que interrogue!» (Fanon, 1971, p.188). Si estas afinidades teóricas no son ajenas a la influencia de la filosofía merleau-pontiana del cuerpo<sup>13</sup> sobre Beauvoir y Fanon, sugieren igualmente la idea que el cuerpo (racializado) fanoniano pudo ser modelado sobre el cuerpo (generizado) beauvoiriano —lo que también sugieren algunos de los pasajes subrayados por Fanon en su ejemplar de *El segundo sexo*. Fanon retraduce al idioma de la «raza»

<sup>12</sup> Para una crítica de la concepción beauvoireana, y supuestamente fanoniana, del cuerpo-instrumento, ver Butler, 2006, p.77.

<sup>13</sup> Sobre los usos de Beauvoir de la filosofía de Merleau-Ponty contra la de Sartre, ver Bergoffen, 1997..

el concepto de doble conciencia que Beauvoir había traducido en el idioma del «género»; pero este retorno a la «lengua de origen» modifica sensiblemente el concepto original. A través de la mediación de la encarnación beauvoiriana de la doble conciencia, Fanon reintroduce en el centro de las teorías sobre el racismo al cuerpo que había sido disipado de estas porque había sido, hasta entonces, el objeto privilegiado de las teorías raciales.

### ***La violencia y el amor: la lucha es masculina***

Fanon, sin embargo, no podía ignorar que Beauvoir sostenía una desigualdad natural entre los cuerpos masculino y femenino. La mujer, decía ella, es, por sus funciones reproductivas, más servil a la especie que el hombre. Si Beauvoir añade que los «datos biológicos» solo adquieren significación en cuanto son «asumidos» en un proyecto humano —la naturaleza del hombre/mujer siendo en todo momento ya una «segunda naturaleza» —, la doble conciencia encarnada de la mujer es ante todo un hecho biológico: «La mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es algo distinto a ella misma» (Beauvoir, 1976a, p.69). Fanon habría podido repetir, de todas maneras, esta fórmula a propósito del negro, con la esencial diferencia tendiente a excluir cualquier diferencia natural (no superficial-epidérmica) entre cuerpos blanco y negro, revelando que el clivaje del cuerpo racializado no es otro que el efecto sociohistórico del racismo colonial.

Es preciso constatar, sin embargo, que utiliza irrestrictamente un lenguaje biológico que no es solo metafórico: el conflicto racial es también un conflicto vital; la proyección-racialización no va sin una biologización del negro en cuanto símbolo de las fuerzas vitales reprimidas en el hombre blanco. En lo que refiere a la dominación colonial, esta es para el colonizado una «muerte-en-vida». Subvirtiendo las teorías de la lucha por la existencia, Fanon concebirá en *Los condenados de la tierra* la descolonización como una lucha política por la vida, como lo demostrará en su teoría de la violencia anticolonial. Este «vitalismo político» tiene fuentes múltiples: la psiquiatría-psicoanálisis, las filosofías nietzscheana y bergsoniana y la negritud senghoriana, fuentes a las que hay que añadir ahora el pensamiento beauvoiriano, al que despoja de todo «resto» de biologismo, a la vez que reafirma los poderes de la vida en la construcción, pero también en la destrucción, de las relaciones raciales. Para Fanon, la «segunda naturaleza» (racial) es totalmente artificial, pero este artificio es en sí mismo una creación (anti)vital: la producción social de la vida y la producción vital de la sociedad son inseparables.

Que en *Los condenados de la tierra* Fanon conciba la lucha anticolonial por la vida y la muerte como un viril cuerpo a cuerpo, como un «agón masculino» (McClintock, 1999, p.285), ¿no constituye más bien una ruptura con el pensamiento de Beauvoir? No, porque esta había afirmado justamente que, en los inicios de la historia, la mujer, «biológicamente destinada» a dar la vida,

reproducirla y repetirla, no había podido arriesgar su vida en una lucha por el reconocimiento: «En la humanidad la superioridad es acordada no para el sexo que engendra, sino para el que mata» (Beauvoir, 1976a, p.115). Y Beauvoir subraya reiteradamente la «debilidad muscular» de la mujer, lo cual no deja de hacer eco en el lenguaje muscular<sup>14</sup> de Fanon. Aunque señala que «allí donde las costumbres prohíben la violencia, la energía muscular no puede fundar una dominación» (Beauvoir, 1976a, p.76) —fórmula significativamente subrayada por Fanon en su ejemplar de *El segundo sexo*—, esta produce, sin embargo, una valoración de lo masculino, como lo demuestra la primacía absoluta que le confiere a la actividad productiva como único *trabajo* auténtico y, por tanto, la única afirmación de trascendencia, en contra de la actividad reproductiva como abultamiento en la inmanencia. Estas posiciones serán respondidas en el campo de la crítica feminista, donde Beauvoir será acusada de haber seguido dependiendo de una perspectiva patriarcal, androcéntrica y falogocéntrica<sup>15</sup>.

Es así que, paradójicamente, de acuerdo con Beauvoir, Fanon (re)pone en el centro de su traducción de la dialéctica del amo y el esclavo el momento de la lucha por la vida y la muerte, recodificada bajo la forma de una violenta lucha de cuerpos. Fanon, tal como lo señala Paul Gilroy a propósito de Frederick Douglass, transforma el «metarrelato hegeliano del poder» en un «metarrelato de la emancipación» (Gilroy, 2010, p.96; ver también Chamayou, 2010) haciendo de la lucha a muerte ya no lo que constituye (*realiza*) las figuras del amo y del esclavo, sino que, por el contrario, lo que las destituye (las *deshace*). Pero mientras que Beauvoir señalaba la posibilidad para la mujer de otras formas de liberación a través de su participación (necesaria, sino suficiente) en la producción, Fanon muestra que en la situación colonial el trabajo está desprovisto de cualquier función emancipadora; más precisamente, el único trabajo del colonizado es el trabajo de la violencia, y este trabajo es, ante todo, un trabajo masculino, pues la violencia sigue siendo en Fanon, así como para Beauvoir, un atributo masculino<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Sobre las relaciones entre masculinidad e «hipermuscularismo» en *Los condenados de la tierra*, ver el artículo de Judith Butler en este número (se refiere a *Actuel Marx*, 55(1), 2014, nota del traductor).

<sup>15</sup> Estas serán más aun cuando ella afirma que las mujeres nunca han contestado realmente a la dominación masculina ni nunca han luchado por su reconocimiento como mujeres (Beauvoir, 1976a, p.223). De manera similar, Fanon refiriéndose a la abolición de la esclavitud, pero pareciendo ignorar la historia de las luchas negras, de la cual es principal entre ellas la revuelta de los esclavos de Saint-Domingue, escribe: «El blanco es un amo que ha permitido a sus esclavos comer en su mesa» (Fanon, 1971, p.178).

<sup>16</sup> Es cierto que en su ensayo «Algeria se quita el velo» Fanon celebra la contribución de las mujeres argelinas en la lucha por la independencia, en particular en el trabajo de la violencia. Lo que, es más, es la reconquista del cuerpo propio contra su fragmentación colonial lo que él atestigua cuando evoca los usos estratégicos del velo durante el combate. Para Fanon, la mujer argelina es el primer sujeto de esta recorporización que él anhela. No obstante, no queda más que subrayar que es mediante designación que ella integra la lucha; ahí es «invitada» por el hombre en el nombre de una «estrategia mujer». La violencia de la que su cuerpo es el vehículo no es enteramente su violencia: ella es una «mujer-arsenal». (Fanon, 2001)

Si Fanon hace suyo el androcentrismo de Beauvoir, ¿no queda entonces ajeno a lo que, en rigor, hace su feminismo? Para responder esta pregunta hay que volver sobre una idea central de *Piel negra, máscaras blancas* que Fanon comparte con Beauvoir... en contra de Sartre. Este último postulaba la reciprocidad de las relaciones con los otros, pero, haciendo de ella una relación puramente negativa, excluía *a priori* cualquier horizonte de reconocimiento. Beauvoir y Fanon invierten literalmente esta tesis: argumentando la negación patriarcal-racial de toda reciprocidad, defienden igualmente la posibilidad de un pleno reconocimiento recíproco (Beauvoir, 1976b, p.652; Fanon, 1971, p.180). El nombre propio de este reconocimiento será el amor. Cuando Fanon afirma creer «en la posibilidad del amor», un «amor verdadero, real», un «amor auténtico», concebido como un «don de sí» (Fanon, 1971, p.180), solo se puede pensar en estas palabras de Beauvoir:

El amor auténtico debería estar fundado sobre el reconocimiento recíproco de dos libertades [...]. Tanto para el uno como para el otro [los amantes], el amor sería la revelación de sí mismos a través del don de sí y del enriquecimiento del universo. (Beauvoir, 1976b, p.571)

Fanon sabe que pensar las relaciones blanco/negro en una situación colonial exige ir más allá de las relaciones «hombre blanco/hombre negro». Es por lo cual dedica dos de los primeros capítulos de *Piel negra, máscaras blancas* a las uniones amorosas-(hetero-)sexuales «interraciales»: «La mujer de color y el blanco» y «El hombre de color y la blanca». En este último escribe:

No quiero ser reconocido como negro, sino como blanco. Ahora bien, —y este es un reconocimiento que Hegel no describió— ¿quién puede hacerlo sino la blanca? Al amarme, me prueba que soy digno de un amor blanco. Se me ama como a un blanco. Soy un blanco. (Fanon, 1971, p.51)

Estas palabras testimonian no solo la incorporación del «sexo» y del «género» en el seno de la traducción racial de la dialéctica del amo y el esclavo efectuada por Fanon, sino también el carácter problemático de esta incorporación en sí misma, en la medida en que esta esperanza de un reconocimiento para «el hombre de color», siendo incluso un «falso reconocimiento» (en tanto blanco), no tiene ninguna contrapartida en la «mujer de color»: el reconocimiento en tanto hombre es un reconocimiento en tanto macho.

Fanon parece haber tomado conciencia de los (potenciales) efectos indeseables de su traducción de la traducción beauvoireana de la dialéctica del amo y el esclavo. ¿No amenaza esto, en efecto, con provocar un desdibujamiento de las fronteras de género al que él teme por encima de todo, él mismo que, por otra parte, no deja de subvertir las fronteras de la raza? ¿La conversión del cuerpo generizado-femenino de *El segundo sexo* en un cuerpo racializado-negro no corre el riesgo de insinuar la

idea que «el negro es una mujer»? Evocando el llamado «masoquismo femenino», Fanon olvida a Beauvoir y prefiere apoyarse en los argumentos psicoanalíticos y masculinistas de Freud y Marie Bonaparte; incluso va más lejos que estos, pasando de la fobia-deseo (inconsciente) a la violación, cuya existencia Beauvoir ya había impugnado, al anhelo (consciente) de la mujer blanca a su realización: «En el fondo, ¿este *miedo* a la violación no llama precisamente a la violación?» (Fanon, 1971, p.127). Finalmente, Fanon pasa por alto las reflexiones de Beauvoir sobre la homosexualidad (femenina) para hacer de «la inversión sexual», íntimamente ligada a la negrofobia («la negrofobia es un homosexual reprimido» Fanon, 1971, p.127), el síntoma de una perversión generalizada de la civilización (europea), una «patología blanca» (Fuss, 1999, p.313; Renault, 2011, pp.117-123).

Al final de *Piel negra, máscaras blancas*, en el subcapítulo «El negro y Hegel», la lucha por el reconocimiento se ha (re)convertido exclusivamente en una lucha masculina. La mujer, sea negra o blanca, ha desaparecido. Ahora bien, esta desaparición está íntimamente ligada a la desaparición del nombre propio de Beauvoir, con quien y contra quien Fanon va a trabajar a lo largo del libro. Sin embargo, no perderá nunca de vista la perspectiva del reconocimiento como amor. Si en *Los condenados de la tierra* rechazará radicalmente cualquier búsqueda de un reconocimiento por parte del colonizador, mostrará, sin embargo, que el proceso de descolonización, si es llevado hasta el final, más allá de las independencias, será la fuente de un mutuo reconocimiento de (ex)colonizados entre sí; esto será el origen de un nuevo amor (heterosexual) concebido como un don de sí... al (a la) amante y a la revolución, tal como testimonian las transformaciones revolucionarias de la pareja en el curso de la lucha por la liberación nacional argelina (Fanon, 2001). ¿No sería ese un último homenaje, no reconocido, de Fanon al pensamiento de Beauvoir? No lo sabremos.

En el verano de 1961, algunos meses antes de su muerte, Fanon se reunió con Sartre, Beauvoir y Lanzmann en Roma. Beauvoir lo cuenta en *La fuerza de las cosas*:

Nos reunimos con Sartre para almorzar; la conversación duró hasta las 2 de la mañana; la interrumpí de la manera más cortés que me fue posible, explicándoles que Sartre necesitaba dormir. Fanon se indignó: «Detesto a la gente que se economiza», le dijo a Lanzmann, a quien mantuvo despierto hasta las 8 de la mañana. (Beauvoir, 1963, p.619)

Estas palabras son solo ciertamente una manifestación de cólera, pero se podría imaginar que Fanon le ha devuelto a Beauvoir, no sin violencia, las palabras que habían sido las suyas en *Para una moral de la ambigüedad*: «El tiempo que se gana no puede acumularse en un desván; es contradictorio querer economizar la existencia que precisamente solo existe en cuanto se consume» (Beauvoir, 1966, p.115). Si fuera así —lo que es muy improbable, pero poco importa verdaderamente—, este

gesto constituiría un perfecto símbolo de la lectura que Fanon hizo de Beauvoir, el síntoma de una apropiación que no solo enmascara su fuente, sino que, más aún, viene a tornarse en contra ella, a oponerse a ella para limitar las consecuencias de esta misma apropiación. Esta sería la «clave [del] misterio» (Beauvoir, 1976a, p. 117) de la desaparición de Beauvoir en los escritos de Fanon.

Releer juntos a Fanon y Beauvoir es, en conclusión, recordar que mucho antes de la transferencia-invencción de la *French Theory* en las universidades estadounidenses durante la década de 1980, la «teoría alemana» (las «3H»: Hegel, Husserl, Heidegger), esta «divertida construcción francesa», siguiendo a Butler, constituyó —del mismo modo y a veces en estrecha relación con el materialismo histórico— el crisol de la emergencia de las teorías feministas y antirracistas que, desde su nacimiento, han estado «empalmadas», han dialogado e intercambiado sus perspectivas, sus objetos y sus problemas, pero también sus conflictos y sus tensiones internas. Esta genealogía intelectual y política cruzada exige todavía ser rastreada más allá de sus figuras tutelares que son Beauvoir y Fanon.

## Referencias

- Balibar, E. (2005). La construction du racisme. *Actuel Marx*, 38(2), 11-28.
- Beauvoir, S. (1997). *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique, 1947-1964*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (1976a). *Le Deuxième Sexe. I — Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (1976b). *Le Deuxième Sexe. II — L'Expérience vécue*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (1947). *L'Amérique au jour le jour*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (1966). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (1963). *La Force des choses*. Paris: Gallimard.
- Bergoffen, D. B. (1997). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany (NY): State University of New York Press.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les Lieux de la culture*. Paris: Payot & Rivages.
- Buck-Morss, S. (2006). *Hegel et Haïti*. Paris: Lignes-Léo Scheer.
- Butler, J. (2006). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris: La Découverte.
- Butler, J. (1986a). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, 72, 35-49.

- Butler, J. (1986b). Variations on Sex and Gender. Beauvoir, Wittig, and Foucault. *Praxis International*, 4, 505-516.
- Butler, J. & Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Montrouge: Bayard.
- Chamayou, G. (2010). *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie*. Paris: La Fabrique.
- Du Bois, W. E. B. (2007). *Les Âmes du peuple noir*. Paris: La Découverte.
- Fanon, F. (2001). *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte & Syros.
- Fanon, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil.
- Fanon, F. (1991). *Les Damnés de la terre*. Paris: Gallimard.
- Fuss, D. (1999). Interior Colonies. Frantz Fanon and the Politics of Identification. In N. C. Gibson (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue* (pp.141-172). Amherst: Humanity Books.
- Gilroy, P. (2010). *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Gothlin, E. (2001). *Sexe et existence. La Philosophie de Simone de Beauvoir*. Paris: Éditions Michalon.
- Lavergne, C., Bentouhami, H. (2013). La violence comme praxis libératrice : de Frantz Fanon à l'autodéfense Entretien avec Elsa Dorlin. In A. Cukier, F. Delmotte, C. Lavergne (dir.). *L'Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale* (pp.231-250). Bellecomben-Bauges: Éditions du Croquant.
- McClintock, A. (1999). Fanon and Gender Agency. In N. C. Gibson (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue* (pp.66-81). Amherst: Humanity Books.
- Renault, M. (2011). *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Sartre, J. P. (1996). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Simons, M. A. (1999). Richard Wright, Simone de Beauvoir and *The Second Sex* (1997). In *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism* (pp.167-184). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Wittig, M. (1993). One is not Born a Woman. In H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin (eds.). *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp.103-109). New York & London: Routledge.