

ARTÍCULOS

Negritud e injusticia hermenéutica en Frantz Fanon* Blackness and Hermeneutical Injustice in Frantz Fanon

Alejandro de Oto

CONICET-Universidad Nacional de San Juan
adeoto@gmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

Miriam Jerade

Departamento de Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez
miriam.jerade@uai.cl
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0113-5081>

RESUMEN: El presente artículo ofrece una revisión crítica de la noción de injusticia hermenéutica de Miranda Fricker a partir de dos elementos de la obra de Frantz Fanon: 1) la «historicidad» como una carga cultural en las categorías sociales que es productiva, lo que exige cuestionar la definición de injusticia hermenéutica como ausencia o tergiversación de categorías; 2) la redefinición que Fanon hizo del «esquema corporal» de Merleau Ponty: la experiencia vivida del cuerpo, lo que muestra que los recursos hermenéuticos no son solo categorías mentales, sino que están imbricados con la dimensión material. Nuestro objetivo es mostrar cómo estos dos elementos de la teoría fanoniana hacen una contribución a la noción de injusticia hermenéutica y por qué esta es relevante para entender la injusticia estructural del racismo.

Palabras clave: Injusticia hermenéutica; sociogenia; categorías sociales; esquema corporal; injusticia epistémica.

Cómo citar este artículo / Citation: De Oto, Alejandro, and Jerade, Miriam (2023) “Negritud e injusticia hermenéutica en Frantz Fanon”. *Isegoría*, 68: e17. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.17>

ABSTRACT: This article offers a critical review of Miranda Fricker’s notion of hermeneutical injustice based on two elements of Frantz Fanon’s work: 1) that social categories have a cultural load that is productive, which calls into question the definition of hermeneutical injustice as the absence or misrepresentation of categories; 2) how the latter is reflected in the “body schema,” that is, the relationship between hermeneutical resources and the lived experience of the body from Fanon’s redefinition of Merleau Ponty’s “body schema” which shows that hermeneutical resources are not just mental categories but are imbricated with the material dimension of the body. We aim to show how these two elements of Fanonian theory contribute to the notion of hermeneutical injustice and why this is relevant to understanding the structural injustice of racism.

Keywords: Hermeneutical Injustice; Sociogeny; Social categories; Corporeal schema; Epistemic Injustice.

Recibido: 24 junio 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0). «En France, on dit: parler comme un livre».

* Este artículo se escribió gracias al Proyecto Agencia PICT- «Problemáticas y propuestas epistemológicas y metodológicas en las ciencias humanas desde enfoques y genealogías poscoloniales en contextos de investigación y pedagógicos situados», al proyecto FONDECYT Regular 1230888 Injusticia hermenéutica, vulnerabilidad y ontología social». Una versión muy preliminar fue presentada en el coloquio «Injusticia Hermenéutica» organizado por la Universidad Complutense, la Universidad Adolfo Ibáñez y la Universidad de Buenos Aires el 6-7 de octubre de 2021, también se presentó en el Seminario de Epistemología Social de Ángeles Eraña de la UNAM y en la Red Mexicana de Mujeres Filósofas. Los autores agradecen a los participantes sus comentarios y sugerencias. Agradecemos también a María del Rosario Acosta y a Mauro Senatore por sus comentarios a un borrador previo.

En Martinique: parler comme un blanc»
Frantz Fanon

Miranda Fricker ha subrayado que la injusticia epistémica, como un tipo de discriminación que minusvalora o desprecia el estatus epistémico de una persona, no es una manipulación deliberada, sino que se realiza de manera no intencional (Fricker, 2021). Esta idea de Fricker se puede leer en consonancia con *Piel negra máscaras blancas* (1952) donde Frantz Fanon señala cierta falta de voluntad e incluso de intención en los estereotipos de raza: « Es justamente esa ausencia de voluntad, esa des-entovadura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza » (Fanon, 2009, p. 58). La obra de Fanon, sin hablar directamente de injusticias epistémicas, las aborda a partir de los estereotipos culturalmente construidos y los prejuicios identitarios que se derivan en la opresión de las personas racializadas negras. «Fijar» y «encarcelar» son dos imágenes de inmovilidad usadas para referirse a las operaciones de los estereotipos que mantienen fija la jerarquía colonial que resulta en injusticias sociales y políticas, pero también epistémicas, pues estos prejuicios interfieren, como subrayó Charles Mills, tanto en una disminución de la credibilidad como en la dificultad de las personas racializadas negras para transmitir sus recursos hermenéuticos al ser excluidos de los discursos y de los marcos de análisis de las categorías blancas (Mills, 2015, p. 222).

De manera adicional al proyecto político emancipatorio que la alentaba, la obra de Fanon expone la injusticia epistémica en la trama de las operaciones del estereotipo. No solo la injusticia testimonial que de acuerdo con la definición de Fricker resulta de un déficit de credibilidad por prejuicios identitarios, sino también la que ella denominó hermenéutica. Esta última se daría en una frase anterior y cuya formulación inicial presenta dos definiciones, la primera relacionada con una brecha en los recursos hermenéuticos colectivos y, la segunda referida a la participación hermenéutica desigual de grupos marginales.

Nuestra intención en este trabajo no es ilustrar con Fanon la teoría de Fricker, sino mostrar dos elementos de la teoría fanoniana que podrían hacer un aporte a la noción de injusticia hermenéutica con el fin de mostrar por qué esta es relevante para entender la injusticia estructural del racismo: 1) que las categorías sociales tienen una carga cultural que es productiva, lo que exige cuestionar la definición de injusticia hermenéutica como ausencia o tergiversación de categorías; 2) mostrar cómo esto

último se refleja en la relación entre los recursos hermenéuticos y la experiencia vivida del cuerpo en la redefinición que Fanon hizo del «esquema corporal» de Merleau Ponty, que muestra que los recursos hermenéuticos (que en un sentido amplio se refieren a categorías, conceptos, pero también a narrativas) no son solo categorías mentales, sino que están imbricados con la dimensión material.

Quizás la diferencia más importante, y esto es algo que intentaremos demostrar en este artículo, es que las injusticias hermenéuticas que resultan del sistema racial y que expresan las categorías de blanquitud y negritud¹ no son solo una tiniebla de gran espesor, sino un dispositivo, es decir, un conjunto de prácticas y discursos producidos en las tramas de las relaciones de poder coloniales (Catelli, 2020, p. 75).² A partir de la obra de Fanon, intentaremos mostrar la dimensión productiva de los recursos hermenéuticos que producen tanto ininteligibilidad como silenciamiento en el espacio colonial.

1. NEGRITUD, BLANQUITUD Y NEGROFOBIA

De la injusticia hermenéutica, a la que Fricker apenas dedica un capítulo de siete de su ya célebre *Injusticia epistémica* (*Epistemic Injustice*, 2007) da dos definiciones sin explicitar, como señala Rebecca Mason, la relación entre ellas (Mason,

¹ Es preciso delimitar de entrada este uso del término. Fanon juega en *Piel negra, máscaras blancas* con un doble significado. Por un lado, el que remite al movimiento estético, antropológico y político de la *Négritude*, que forjó el concepto, del que forman parte una larga serie de poetas, escritores y artistas. Entre otros, Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Paulette Nardal, León-Gontran Damas, Leopold Senghor. Por otro, el uso que envía, parafraseando a Fanon, a una suerte de metafísica que racializa y reifica a los sujetos. Fanon hablará alternativamente de la blancura, de la negrura y de la negritud. En este ensayo hemos privilegiado esta segunda trama dado que es, precisamente, la que mejor encaja explica la dimensión epistemológica de la construcción de relaciones sociales racializadas.

² El modo en que evocamos la noción de dispositivo aquí corresponde a la caracterización hecha por Laura Catelli a partir de los trabajos de Michel Foucault en *Historia de la sexualidad vol. 1. La voluntad de saber* (2007) y *Defender la sociedad* (2014). Catelli (2020) señala para discutir el problema del mestizaje, a pesar de las críticas a Foucault por una suerte de olvido de lo colonial en su obra, la noción de dispositivo permite pensar y caracterizar «los vínculos entre los procesos coloniales y la red de relaciones y estrategias de poder y de dominación involucradas» (p. 76). Del mismo modo, sostenemos que la racialización en la sociedad colonial descrita por Fanon funciona como un instrumento de poder que afectó la producción de subjetividades en dicho contexto.

2021). A la primera, Fricker la define: «cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (Fricker, 2017, p. 18), que ilustra con la metáfora de una «tiniebla hermenéutica» (p. 240), que priva a las sujetas de una parcela significativa de la comprensión de sí mismas. Los ejemplos que ofrece, «depresión post parto» y «acoso sexual», apuntan a experiencias que eran mal interpretadas por ellas porque estaban mal interpretadas colectivamente. Las dos categorías antes mencionadas dan lugar a una mayor comprensión subjetiva y social de dichas experiencias, asimismo, como apunta Ishani Maitra, adquieren cualidades normativas de modo que el acoso sexual se vuelve moral y jurídicamente condenable (Maitra, 2018). Esta primera definición tiene el problema de restringir la injusticia hermenéutica a un vacío de conceptos y categorías, de hecho, en su único trabajo donde vuelve sobre el concepto de injusticia hermenéutica de 2016, Fricker subraya que la diferencia con la ignorancia blanca de Mills radica en que la injusticia hermenéutica es no-culpable y requiere siempre de una insuficiencia de conceptos compartidos (*paucity of shared concepts*) (Fricker, 2016, pp. 174-75). Sin embargo, como lo ha mostrado Arianna Falbo, la injusticia hermenéutica no siempre es resultado de un vacío, puede producirse igualmente por una sobreabundancia de conceptos distorsionados u opresivos. Algunas veces el concepto puede existir, pero ciertas prácticas sociales e ideológicas impiden que sea aplicado correctamente,³ lo que muestra que los recursos hermenéuticos tienen funciones productivas que organizan el mundo social (Falbo, 2022, p. 344). Esto último se puede entender con las categorías de blanquitud, negritud y negrofobia que Fanon configura junto con otros pensadores caribeños y que intentan hacer una comprensión social, cultural e histórica de la racialización. Estos conceptos no vienen a colmar un vacío, sino a mostrar que los recursos hermenéuticos como los conceptos, las categorías, las imágenes y las narrativas producen tanto sufrimiento individual como injusticias estructurales. La injusticia hermenéutica que resulta de la «negritud» apunta a la imposición cultural, social y política del colonialismo que se

presenta como un orden natural. (Marriott, 2012, p. 55), de ahí la dificultad de expresar y comunicar con las categorías del mundo colonial.

Cierto es que en Fricker la injusticia hermenéutica no solo refiere a un vacío de categorías, sino también a la falta de inteligibilidad que ciertos grupos dominantes dan a las experiencias de grupos marginales. Pohlhaus hizo un importante aporte con la noción de «*Willful hermeneutical ignorance*» que muestra que los grupos socialmente privilegiados pueden intencionalmente distorsionar o ignorar los recursos hermenéuticos de grupos marginales. Ella analiza en el ejemplo paradigmático de la injusticia testimonial tomado de la novela de Herper Lee, *Cómo matar a un Ruiseñor* situada en Alabama en 1935 se centra en la raza, a diferencia de los dos ejemplos de injusticia hermenéutica antes mencionados que se refieren a injusticias de género. Pohlhaus y también Medina (Pohlhaus, 2012; Medina, 2011) han mostrado que en el ejemplo que utiliza Fricker, el personaje principal Tom Robinson, no solo padece una injusticia testimonial porque el jurado blanco no cree su testimonio a pesar de la evidencia de su inocencia sino que, como apunta la misma Fricker, cuando este confiesa que sintió lástima por Myella Ewell, una joven blanca pobre que lo acusa de haberla violado, sus palabras son incomprensibles e ininteligibles en una sociedad racista. De hecho, las categorías que acuñan Fanon y los pensadores caribeños como blanquitud y negritud no tienen la intención de colmar un vacío, sino de mostrar cómo las categorías acuñadas desde la jerarquía racial oprimen a las personas racializadas negras y silencian o vuelven ininteligibles sus discursos. Fanon señala que además las personas racializadas negras han introyectado las normas que esas categorías blancas imponen. Si bien esto último no aplica a Robinson, quien parece estar consciente de la recepción de sus expresiones y de la falta de empatía del jurado. Fanon daría pie para entender por qué los intentos de expresarse de Robinson se ven impedidos por esas mismas categorías culturales.

Esto último nos conduce a la segunda definición de injusticia hermenéutica que reza: «una participación hermenéutica desigual por la cual los miembros del grupo desfavorecido viven marginados hermenéuticamente» (Fricker, 2017, p. 246). Esta segunda definición nos permite llevar a la injusticia hermenéutica a un análisis de las estructuras sociales,⁴ pues en el caso de la negritud se trata de una

³ Ella da el ejemplo del «*golden boy*» que sería un joven de clase alta, buen estudiante de una universidad de prestigio. El concepto «violador» existe, pero ciertos ambientes sociales impiden una aplicación correcta de este, de modo que se excusa a los «golden boy». Esto es muy acorde con lo que pretendemos mostrar con la obra de Fanon, pues no es solo la falla de la categoría sino las narrativas dominantes las que causan la injusticia hermenéutica.

⁴ Sobre la relación entre la raza como racialización, es decir, como el significado social del color de la piel y, las estructuras sociales ver (Haslanger, 2000) Haslanger define que un grupo es racializado si y solo si sus miembros están

«marginación hermenéutica persistente y generalizada» (Fricker, 2017, p. 249), pues los grupos con más poder social contribuyen más a lo que Fricker denomina el recurso hermenéutico colectivo por lo cual hay una relación entre el poder social y la marginación hermenéutica (Fricker, 2016, p. 165). Dotson y Medina le han señalado a Fricker que los recursos hermenéuticos no son homogéneos, sino que se configuran al interior de los grupos marginales e inclusive puede servirles de protección el hecho de que sean incomprensibles para los grupos privilegiados (Dotson, 2012, 2013), esto se puede leer en los cantos de esclavos o en jergas barriales que ciertamente expresan la negritud.⁵ Sin embargo, mantendremos la segunda definición de Fricker con el fin de mostrar que los significantes culturales están contruidos desde la blanquitud. La aportación de Fanon radica en subrayar que dicha construcción es una sedimentación histórica de imágenes, narraciones y representaciones que se pueden rastrear en el estereotipo.

En el contexto del pensamiento fanoniano se advierte que el esfuerzo por combatir la alienación en la sociedad colonial da cuenta de una experiencia de sufrimiento y marginación social que releva el problema en el plano mismo de la subjetividad de las personas racializadas negras por la introyección de un ideal de blanquitud que Fanon describe desde su experiencia personal y su labor como psiquiatra y, que como David Marriott muestra, hace una fuerte crítica al psicoanálisis freudiano al mostrar que las psiconeurosis son socialmente inducidas y no un problema de narcisismo (Marriott, 2016, p. 2018).

La negritud como respuesta a la injusticia hermenéutica no puede ocurrir en el plano de una ontología de la identidad, ni el plano de una explicación filogenética, sino en una trama analítica e histórica a la que Fanon llamará sociogenia, que le permite entender que la alienación nunca es individual. La sociogenia fanoniana se enfoca en la dimensión social de los individuos y en la relación «con las formas de alteridad y los espacios liminares constitutivos del yo» (Maldonado-Torres, 2009, p. 302). Fanon escribe: «Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, está la sociogenia» (Fanon, 2009, p. 45).

¿Qué estaría en juego con la sociogenia en relación con la injusticia hermenéutica? En primer lugar, que no habría oportunidad alguna de comprender la injusticia hermenéutica como una incapacidad

de interpretar y de comunicar sin ahondar en las narrativas y en las imágenes que históricamente han constituido la relación colonial. Pero a su vez, esto implica como ya Sylvia Wynter lo había subrayado, entender los términos en los que tiene lugar tanto la socialización del negro como la socialización del blanco (Wynter, 2009, p. 340). En segundo lugar, que el lenguaje disponible para dar cuenta de tal situación es escaso y muchas veces esquivo, porque no designa frontalmente, o simplemente ignora las condiciones en las cuales puede producirse una enunciación que dé cuenta de las situaciones que marginan a un grupo. Y, en tercero, y quizás lo más importante, radica en que para poder lidiar con la injusticia hermenéutica es preciso situar a los individuos en una relación social en la que el lenguaje y las categorías disponibles se vuelvan objeto de una disputa política y cultural.

En *Piel negra, máscaras blancas*, se puede leer que para Fanon la injusticia hermenéutica se inscribe en la estructura racial y la resume con la frase «El negro quiere ser como Blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca» (2009, p.188). Las categorías de negritud, blanquitud y negrofobia darían cuenta de este ideal de blanquitud que postula una superioridad racial del blanco y construye un sistema opresivo. Ciertamente Fanon reconoce también una resistencia de los grupos racializados negros, de ahí que afirme refiriéndose al fenómeno del lenguaje: «El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco» (Fanon, 2009, p. 49).

El proyecto de decolonización en Fanon debe pasar también por el lenguaje, pero no como un mero esfuerzo por construir nuevas categorías, sino para reparar sobre el hecho de que el lenguaje está embebido en una cultura y sus representaciones. Fanon escribe: «Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de la ‘idea’ que otros tienen de mí sino de mi apariencia. [...] Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado» (Fanon, 2009, p. 115). La negritud es la manera en que los blancos lo perciben «como negro» a partir de asociaciones culturales, pero también, a partir de un uso del lenguaje, del hablar que fija al otro en estereotipos que ponen en cuestión sus capacidades epistémicas. Será por ello que en su conclusión a *Piel negra, máscaras blancas* Fanon replica: «no soy aquel ‘negrito’» que se empeñan en imaginar (Fanon, 2009, p. 189), y que en el original en francés reza

en posición de subordinación a partir de «marcadores» de características observadas o imaginadas

⁵ Ver por ejemplo el trabajo de Lindsey Stewart sobre el blues (Stewart, 2017).

«Je ne suis pas ce ‘Y a bon banania’ qu’il persiste à imaginer».⁶ (Fanon, 1952, p. 186) haciendo alusión a una publicidad en donde un negro habla *petit-nègre*.⁷ Es principalmente por la manera de hablar por donde opera uno de los estereotipos de la negritud al representar negativamente las capacidades epistémicas de quienes hablan con un cierto acento.⁸ De hecho, Fanon afirma que cuando un alemán o inglés comete errores en francés, se piensa que tiene una cultura, una lengua propia. Con el negro no. Por eso concluye: «Hablar *petit-nègre* —lo que en realidad sería arremedar— es expresar esta idea: ‘Tú, quédate en tu lugar’» (Fanon, 2009, p. 59). Justamente, este arremedar remite ya al prejuicio que «primitiviza» y «anticiviliza» queriendo atribuir menores capacidades cognitivas.⁹

Ahora bien, negritud y blanquitud, anverso y reverso, son categorías que históricamente han producido tanto los estereotipos sobre el ser negro como aquello que Charles Mills denominó la ignorancia blanca sobre el propio privilegio en una sociedad racializada (Mills, 2017). Es importante señalar que Fanon no intenta recrear las condiciones políticas y epistemológicas del mundo pre-colonial, como

una suerte de retorno a unas relaciones sociales imaginarias que aseguren la estabilidad ontológica de las categorías, sino mostrar que en cada una de las intervenciones (o enunciados) que produce un cuerpo racializado aparecerá la señal de un encierro en el lenguaje del que dispone, que no es sino el que ofrece la sociedad colonial. El lenguaje remite aquí a la lengua que se habla, pero también a las lenguas de la política necesarias para articular una relación social. En ese marco, el lenguaje atravesado por la función del estereotipo no parece acceder a ser objeto de disputa en la interpretación. Sin embargo, en Fanon hay una agencia en los juegos de lenguaje opresivos y, a pesar de que estos restrinjan tanto los procesos de subjetivación como la acción, hay un margen de invención para los sujetos afectados por los procesos de racialización. En términos de Medina, existe la posibilidad de una fricción epistémica que permita la crítica de la internalización de las estructuras raciales (Medina, 2013, p. 216).

Las tres categorías con las que iniciamos este apartado: blanquitud, negritud y negrofobia son invenciones de los pensadores caribeños para desarmar la estabilidad que produce el régimen colonial y sus discursos. Fanon viene a señalar la trampa deshistorizante de las estructuras raciales y contextualiza las categorías desde lo que podríamos llamar una epistemología social, por un lado, muestra que hay una sedimentación de representaciones históricas de la negritud que pueden bloquear el auto-conocimiento y la auto-percepción: «Me reconocía con una mirada objetiva, descubriría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros, y sobre todo, sobre todo ‘aquel negrito de África tropical [...]’» (Fanon, 2009, p. 113), por el otro, compara las distintas experiencias de la negritud en África, Estados Unidos, América del Sur y el Caribe, la vivencia en las colonias distinta de la de la Metrópoli.

El mundo colonizado, según Fanon, no es un espacio de recursos hermenéuticos compartidos sino un «mundo compartimentado» (Fanon, 2014, p. 32), completamente antagónico, arquitecturalmente dividido, constituido por el lenguaje de la opresión. Como escribe en *Los condenados de la tierra*: «El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. Los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado» (Fanon, 2014, p. 33). Esta violencia que se lleva al cerebro es también la de la construcción el hombre negro como

⁶ Banania es la marca de un polvo de cacao que ha persistido hasta el presente en el uso de la imagen de un tirador senegalés. En el pasado se agregaba la expresión en *petit-nègre*: «Y a bon banania». La persistencia actual de esta etiqueta en el producto es aún objeto de una fuerte crítica porque conserva la urdimbre racializante, por más que la leyenda principal se haya cambiado por «Le bon petit déjeuner équilibré». Fanon es particularmente punzante al señalar la representación entre el tirador senegalés negro y una manera de hablar que lo fija como alguien con menos capacidades epistémicas.

⁷ Resulta revelador ver la entrada de la expresión *petit nègre* en la edición de 1928 del *Grand Larousse du XXe siècle*: «Français élémentaire qui est usité par les Nègres des colonies» (francés elemental usual entre los negros de las colonias). Fanon escribe en los años posteriores a esta descripción, pero resulta no menos reveladora la definición actual que el mismo diccionario dispensa: «Langage incorrect où l’on n’utilise pas les éléments grammaticaux (déterminants, désinences). / Langue incorrecte et incompréhensible» (Lenguaje incorrecto donde no se utilizan los elementos gramaticales (determinantes, desinencias) / Lengua incorrecta e incomprensible).

⁸ Saray Ayala-López ha mostrado cómo los acentos, por ejemplo, de los hablantes no nativos, pueden interferir en la fuerza ilocucionaria del acto de habla y pueden ser percibidos como falta de competencia. Ella defiende que esto no es solo un sesgo individual, sino que se debe comprender de manera estructural a partir de las normas que sostienen a los actos de habla (Ayala-López, 2018, p. 729).

⁹ En América Latina algo parecido ocurre con personas que tienen alguna lengua indígena como lengua materna y tienen un acento en español. Un ejemplo en México es la India María, personaje que representaba incultura (Tumbaga, 2020).

«resistencia del otro y horadando en su carne para hallar un sentido» (Fanon, 2009, p. 43). La dimensión hermenéutica refiere justamente a la imposibilidad de hacer sentido por las prácticas sociales mediante las cuales se generan los significados y las interpretaciones sociales (Fricker, 2017, p. 238) Por ello, Fanon exige «descender a un nivel en el que las categorías de sentido y de no sentido aún no se emplean» (Fanon, 2009, p. 44). Este nivel, como lo ha descrito Marriott, es una invención que debe leerse desde el afropesimismo que Fanon presenta como una aporía entre el optimismo y el pesimismo. (Marriott, 2016) El afropesimismo pondría igualmente en cuestión cierto optimismo de Fricker en cuanto a lograr una escucha virtuosa como paliativo de la injusticia hermenéutica. (Anderson, 2012)

En las últimas páginas de *Piel negra máscaras blancas*, leemos: «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» (Fanon, 2009, p. 189). Esta invención cuestiona igualmente la idea según la cual la injusticia hermenéutica se debe únicamente a una falla o tergiversación de las categorías, la invención no es acuñar la categoría de negritud que daría sentido a la experiencia de los hombres racializados negros, sino la de una invención del sentido que implica, como subraya Marriott, que ese salto no puede darse sin dismantelar las fronteras de la subjetividad y de la historia (Marriott, 2018, pp. 238-76).¹⁰ Es por ello que la descolonización es un movimiento violento en Fanon, pues implica un cambio en todas las estructuras, en la económica donde la negritud es sinónimo de mercancía y de trabajo, en las sociales atravesadas por la blanquitud y la negritud y en las políticas, hasta reformar la materia cerebral como propone al final de *Los condenados de la tierra*.

Si pensamos la injusticia hermenéutica con la literatura fanoniana en las manos, podríamos afirmar que la categoría no es un punto de llegada, sino de partida para entender los modos en que los sujetos en posición subalterna, con cuerpos afectados por procesos de racialización que reducen el horizonte

epistémico de sus intervenciones sociales, disputan el alcance de los lenguajes políticos y teóricos. Veamos por caso, el modo en que procesa la noción o categoría de esquema corporal de Merleau-Ponty. Ahí donde este último ve el funcionamiento del esquema corporal como un modo de conocimiento práctico del cuerpo en su relación con el mundo, proyecto que atraviesa la *Fenomenología de la percepción*, Fanon advierte que en una sociedad colonial el cuerpo nunca logra, en lo que respecta a los sujetos racializados, tal naturalización.

2. EL ESQUEMA CORPORAL

En su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty describe la noción de esquema corporal como un sistema de modos de significar en el que las relaciones y las correspondencias que realiza un cuerpo no necesitan ser explicitadas de modo consciente. El cuerpo se desplaza por un espacio conocido y no precisa de un discurso que lo explique (Merleau-Ponty, 1957, p. 140). La conciencia, percibida de manera clásica en la filosofía como diferente en relación con el cuerpo, no tiene ningún sentido concreto aquí porque no funciona como conciencia representacional, más bien se trata de la construcción de una subjetividad encarnada en un mundo espacial y temporal. El esquema corporal es la estructura entre el yo encarnado y el mundo. Es lo que ocurre, por caso, con respecto al brazo que se dirige hacia un objeto. En el ejemplo de Fanon: «si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa» (Fanon, 2009, p. 112). En ese gesto está definida una relación «a la mano» con el objeto, que está incorporada a la vivencia del cuerpo. En el intento de Merleau-Ponty de explicar una conciencia que es ya corporalidad o cuerpo vivido, Fanon hace la diferencia del cuerpo racializado.

La fenomenología queda cuestionada por Fanon pues presenta a un sujeto universal con un cuerpo que se mueve en coordenadas espacio-temporales, mientras que, como explica en el capítulo «La experiencia vivida del negro» en *Piel negra máscaras blancas*, «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» (Fanon, 2009, p. 112). Esta actividad negadora, afirma Fanon, hace que la «ontología se vuelva irrealizable en una sociedad colonizada» (p. 111) porque el ser del negro se construye frente o a partir del blanco: «El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco» (p. 111), pero esta ontología social está íntimamente relacionada en Fanon con la

¹⁰ Carlos Aguirre, siguiendo los argumentos de Marriott, señala que el «el proyecto fanoniano de la invención [...] entiende entonces que la libertad en el plano cultural e histórico es indisoluble de la «acción del cuerpo, de su despliegue en una contingencia llena de contigüidades o yuxtaposiciones, de impurezas y cruces, experimentadas procesualmente, sin alcanzar un estado definitivo y ontológicamente unívoco» (Aguirre, 2021, p. 199). Lo que estaría en juego con la idea de la invención es, en palabras de Marriott, «estar abierto a lo que queda fuera de lo que podría tomarse para dictar o prescribir verdades finales» (Marriott, 2018, p. 245).

injusticia hermenéutica cuando escribe «Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos» (p. 111). Es esta reificación la que, como explica Axelle Karera, hace que el esquema corporal, interrumpido en su dialéctica entre cuerpo y mundo por las mitologías raciales, fundamente el ser-en-el mundo en la ruptura - no en la naturalidad- entre el yo (*self*) y el mundo (*world*) (Karera, 2021, p. 290).

El esquema corporal de Fanon produce un doble movimiento: por un lado, despliega la noción de esquema corporal en relación con la dimensión material e histórica, dado que la posición del cuerpo es temporal y espacial -el cuerpo que incorpora a su mundo- y, por otro, advierte que cuando se lo mira en un proceso colonial y racializante, al esquema corporal se le adhiere un esquema histórico racial y otro epidérmico racial que interrumpen ese «ser en la cosa por intermedio del cuerpo» (Merleau-Ponty, 1957, p. 150):

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado ‘los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico, visual’, sino el otro, el blanco, quien me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento (Fanon, 2009, p. 112).

El esfuerzo de Fanon es expresar la marginación social a partir de la relación entre el discurso y el cuerpo, un discurso históricamente construido con una ideología racial a flor de piel. Este discurso responde a múltiples representaciones en cuentos infantiles, leyendas, novelas, canciones, películas que predisponen tanto la mirada de las personas racializadas blancas como el esquema corporal de las personas racializadas negras. De ahí que Fanon escriba después del célebre pasaje del tren donde una niña grita asustada ¡Mamá, un negro!:

No podía más porque sabía que existían leyendas, historias, la historia, y sobre todo la *historicidad* que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal atacado en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba del conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares (Fanon, 2009, p. 113).

La teoría del esquema corporal es una teoría de la intencionalidad, de la relación entre percepción y propiocepción, de la interioridad del cuerpo sensorial y motor con el mundo. Se trata de un esquema dinámico entre la expresión y materialización del cuerpo. Lo que demuestra Fanon con el esquema corporal, de acuerdo con Shiloh Witney, es una injusticia afectiva que silencia la expresión del sentido. No solo es una falta de reconocimiento sino un silenciamiento del cuerpo como materialización de las emociones afectivas y viscerales en comportamientos sensibles y tangibles (Whitney, 2018, p. 492). El colonialismo hace una economía de los afectos a partir de la sociogenia, de modo que impide la expresión de ciertos cuerpos y vacía de sentido sus afectos: los silencia (Whitney, 2018, pp. 496-97). Se trata de una injusticia discursiva pues esta emoción que se percibe sin intencionalidad no es correctamente comprendida (*uptake*) por el otro, no se le reconoce su sentido. Se trata de un silenciamiento, como lo analiza Sara Ahmed a partir de la escena en el tren, que señala qué cuerpos tienen derecho a ocupar un lugar en el espacio público y cuáles no lo tienen, los que tienen derecho a expresar miedo y los que su expresión gestual del miedo se interpreta como una rabia temible. Esta injusticia afectiva, Fanon la describe en términos patológicos como una «anquilosis», una falta de movilidad como la que produce el estereotipo. Y, si bien esta última silencia a las personas racializadas negras, a él lo conduce al grito: «Habrà siempre un mundo —blanco— entre vosotros y nosotros [...]. Esta imposibilidad para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado [...]. Se comprende que, ante esta anquilosis afectiva del blanco, yo haya podido decidir lanzar mi grito negro» (Fanon, 2009, p. 19).

El miedo que separa los cuerpos en la escena del tren opera por la asociación de representaciones históricas y de fantasías caníbales «Mamá, el negro me va a comer». Ahmed retoma la teoría del estereotipo de Bhabha que por un lado fija el significado del otro «el negro es», por el otro, la ambivalencia lo convierte en un sitio de inseguridad (Ahmed, 2017, pp. 106-7). Así, el esquema corporal desde la racialización bloquea la capacidad de hacer sentido del mundo y de comunicarlo. Si bien la descripción que hace Fanon indica que el caso colonial es uno donde siempre las injusticias se multiplican, principalmente la hermenéutica, Fanon retrabaja nociones como la de esquema corporal, en un intento de convertir la categoría de negritud en una herramienta que reduzca el déficit de inteligibilidad como parte de la construcción del propio cuerpo. En la articulación de la noción de esquema corpo-

ral en situación colonial y racial es donde se torna posible afirmar que «el negro sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco» (Fanon, 2009, p. 130). Este sufrimiento es parte de un silenciamiento activo que podría describirse en los términos en que Axel Honneth desde la teoría crítica, retomando a Foucault, como exclusión cultural a partir de procesos de control y mecanismos que «limitan o bien las posibilidades de expresión simbólica y semántica, o bien las condiciones espaciales y socioculturales de comunicación para experiencias de privación y de injusticia específicas de clase» (Honneth, 2011, p. 64). Es decir, el discurso racial, en la experiencia de Fanon, fija a los cuerpos y limita las posibilidades de expresión simbólica y semántica, de ahí que la injusticia hermenéutica se convierta en un limitante para la acción.¹¹

Si la injusticia hermenéutica se produce por una falla en los recursos hermenéuticos, estos son, en todo caso, los dispositivos cognitivos para entender el mundo y comunicarnos con los otros (Mason, 2021, p.248). En este sentido, el esquema corporal muestra a partir de la epidermización una ruptura con el mundo de sentido, es decir, una falla no solo en la producción sino también en la apropiación de los recursos hermenéuticos que derivan en un silenciamiento.

Fanon introduce una escisión en la noción de esquema corporal al pensarla desde los cuerpos racializados, porque la usa para mostrar el conocimiento *estándar* que se debería esperar de la relación entre cuerpo/mundo y, advierte hasta qué punto la fenomenología clásica se vuelve imposible en el mundo colonial. En otras palabras, introduce el problema y lo subvierte en el mismo acto, retoma una característica y la erosiona para mostrar desde la injusticia hermenéutica cómo operan las categorías y cuál es el mundo de sentido que está en juego.

Ahora bien, la crítica del colonialismo de Fanon no trata de restituir un mundo de sentido y las habilidades hermenéuticas necesarias para entenderlo y poder actuar en él, sino de disputar las asignaciones de sentido que el régimen colonial y su imaginario racial depositan sobre los cuerpos racializados. Ello incluye que las modulaciones de términos, nociones y conceptos, como es el caso del esquema corporal, sean al mismo tiempo la evidencia de la injusticia y la herramienta que permite la invención de nuevas interpretaciones.

¹¹ Sobre la injusticia hermenéutica como limitante de la agencia ver (Pohlhaus, 2020).

CONCLUSIÓN: INJUSTICIA HERMENÉUTICA Y RESISTENCIA

En *Piel negra máscaras blancas* de 1952, pero sobre todo en *Los condenados de la tierra* de 1961 se muestra por qué la construcción de categorías como negritud y blanquitud son parte de un proyecto de emancipación que busca dismantlar las estructuras sociales a partir de la imaginación. En *Los condenados de la tierra*, texto publicado poco antes de su muerte, Fanon se dirige de manera más directa a sus hermanos y compañeros de lucha y propone la descolonización como una violencia necesaria para romper con las estructuras coloniales, violencia que ha sido mal interpretada por pensadores como Sartre o Arendt.¹² Esta descolonización no pasa por una igualación entre la crítica de la racialización y la sociedad racista colonial que producirá en algún momento una sociedad post-racial, como ya Fanon le increpaba a Sartre,¹³ pues a pesar de su compromiso con el movimiento negro, este no entendía del todo que la descolonización no es una demanda de reconocimiento ni una reivindicación «Es una historia que transcurre en la oscuridad» (Fanon 2009, 57). La descolonización implicaría entonces desarticular las operaciones de los recursos hermenéuticos históricamente constituidos desde la blanquitud y que se presentan en las narrativas, las imágenes, las ilustraciones, cuentos infantiles, leyendas, novelas, canciones, películas que predisponen tanto la mirada de las personas racializadas blancas como el esquema corporal de las personas racializadas negras. Es por ello que en un primer momento cuestionamos la definición de injusticia hermenéutica como vacío o lo que Falbo llama un modelo centrado en la falla «*a lacuna-centered model*» (Falbo, 2022, pp. 344-46), con el fin de mostrar que no solo los recursos hermenéuticos son

¹² Fanon critica expresamente el *Orfeo negro* de Sartre en *Piel negra máscaras blancas* (ver nota 10) No se tiene noticia de que haya realizado una lectura de las críticas que Arendt le hace en *Sobre la violencia* (Arendt, 2005), en donde, guiada por la lectura del mismo Sartre, ella ve una idealización de la violencia en Fanon.

¹³ Dirá Fanon a propósito de la dialéctica y de la lectura de Sartre en *Orfeo negro*: «Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones. Por una vez ese hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial. La conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser» (Fanon, 2009, p. 127).

productivos, sino que forman parte de una disputa social y cultural. Para demostrar esto último, ahondamos en la segunda parte del artículo, en la relación entre los recursos hermenéuticos y la experiencia vivida del cuerpo en la redefinición que Fanon hizo del «esquema corporal» De Merleau Ponty.

En cuanto al racismo como injusticia estructural nos parece que no se trata de acuñar nuevas categorías sin tomar en cuenta esa historia y sobre todo los desplazamientos metonímicos que Fanon ejemplifica en *Los Condenados de Tierra* con la frase «se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico» (Fanon, 2014, p. 34). Tampoco es cuestión de suprimir ciertos conceptos, pues como afirma Luvell Anderson, eso puede llevar a otro tipo de injusticia hermenéutica con la idea de una sociedad post-racial que dejaría de tener a mano ciertos recursos hermenéuticos por corrección política (Anderson, 2017).

La justicia hermenéutica desde Fanon es un asunto complejo que involucra distintas esferas, pero en el orden del lenguaje pasa por una disputa contra ese «lenguaje zoológico» (Fanon, 2014, p. 37) que animaliza al colonizado, lo encierra y que, por supuesto, es parte de una injusticia hermenéutica que produce ininteligibilidad, pero que tiene también injerencia en la ontología social, es decir, en cómo se construye la vivencia del cuerpo racializado. La respuesta de Fanon podría acercarse a la conclusión de José Medina en la *Epistemología de la resistencia*, como una variación imaginativa que relaciona la dimensión afectiva con la acción (Medina, 2013, pp. 250-54) Fanon termina *Los condenados de la tierra* haciendo un llamado a la imaginación,¹⁴ a una imaginación descolonizadora que se atreva a salir de las respuestas que Europa ha dado hasta entonces.

Por ello podríamos afirmar a partir de lo presentado anteriormente con el esquema corporal que la decolonización, en un plano epistémico, comprende una relación entre los recursos hermenéuticos en sentido amplio y el cuerpo. Un cuerpo que, en los términos de Fanon, habita en el mundo colonial: un mundo dividido en compartimentos, maniqueo, inmóvil y del cual el apartheid sería una modalidad. Es a partir del cuerpo que se vive el silenciamiento que comporta la negritud.

Hay un momento entonces particularmente importante entre injusticia hermenéutica y resistencia al pensar la decolonización epistémica en los térmi-

nos fanonianos. Por todos los medios, lo que está en juego es el intento de intervenir en un cuerpo en compartimentos, aislado de sus referencias e intervenido por los discursos raciales, tal como lo producen las operaciones del régimen colonial, en particular los procesos racializantes que afectan directamente la organización de la corporalidad y los recursos disponibles en términos epistémicos, para explicar el mundo y poder asumir una posición crítica en el mismo. La resistencia aquí no es una ilusión vana, sino un modo de restituir una posibilidad, a saber, la de un cuerpo no racializado que pueda funcionar en todas las dimensiones de la experiencia. Podríamos señalar un cuerpo que en la resistencia historiza las categorías con las que enfrenta el mundo y les devuelve, aunque ellas provengan de una relación social asimétrica, su potencia hermenéutica. Pero un punto clave de esta resistencia en Fanon es que debe permanecer abierta, es decir, no puede consagrarse en una suerte de ontología final de la identidad o en el recurso más cercano de una afirmación de la diferencia. Por eso *Los condenados de la tierra* es un llamado a las múltiples luchas sociales. El llamado de las páginas finales es uno que busca «reformular el problema de la realidad cerebral de toda la humanidad, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar» (Fanon, 2014, p. 290) (LCDLT 290).

En resumen, lo que pretendemos con esta discusión, en la que convergen textos y posiciones provenientes del debate sobre la injusticia epistémica y particularmente hermenéutica, con la literatura de Fanon, es hacer una crítica y un aporte a la noción de injusticia hermenéutica que tome en cuenta que las prácticas sociales las llevan a cabo sujetos, que construyen y disputan el sentido del mundo con los recursos que disponen. Por un lado, Fanon da pie para pensar la injusticia hermenéutica en su dimensión histórica y sus características productivas, a partir de prácticas discursivas contextuales donde se negocian las interpretaciones que configuran el mundo social. Por la otra, muestra cómo se puede resistir a la injusticia hermenéutica y al silenciamiento a partir de una imaginación encarnada que disputa los sentidos sociales y la relación naturalizada del cuerpo con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Carlos. 2021. «La noche de la invención: Frantz Fanon, Aimé Césaire y la génesis de una filosofía del cuerpo colonizado». Tesis de Doctorado

¹⁴ «Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir» (Fanon, 2014, p. 291).

- en Filosofía, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ahmed, Sara. 2017. *La política cultural de las emociones* (versión 2). 2.ª ed. CDMX: UNAM/CIEG.
- Anderson, Elizabeth. 2012. «Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions». *Social Epistemology* 26 (2): 163-73. DOI 10.1080/02691728.2011.652211
- Luvell. 2017. «Epistemic Injustice and the Philosophy of Race». En *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, editado por Medina, Kidd, y Pohlhaus, 139-48. Londres/Nueva York: Routledge.
- Arendt, Hannah. 2005. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ayala-López, Saray. 2018. «A Structural Explanation of Injustice in Conversations: It's About Norms». *Pacific Philosophical Quarterly* 99: 726-48. DOI 10.1111/papq.12244
- Catelli, Laura. 2020. *Arqueología del mestizaje*. Temuco: UFRO-CLACSO.
- Dotson, Kristie. 2012. «A Cautionary Tale. Limiting Epistemic Oppression». *Frontiers* 33 (1): 24-47. DOI 10.5250/fronjwomestud.33.1.0024
- Falbo, Arianna. 2022. «Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness». *Hypatia*, 2022. DOI 10.1017/hyp.2022.4
- Frantz Fanon. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz. 2014. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE.
- Fricker, Miranda. 2016. «Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance». En *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, editado por Rick Peels y Martijn Blaauw, 160-77. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, Miranda. 2017. *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Haslanger, Sally. 2000. «Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?» *Nous* 34 (1): 31-55. DOI 10.1111/0029-4624.00201
- Honneth, Axel. 2011. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Karera, Axelle. 2021. «The Racial Epidermal Schema». En *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*, editado por Ásta y Hall, 289-93. Oxford: Oxford University Press.
- Maitra, Ishani. 2018. «New Words for Old Wrongs». *Episteme*, 2018.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2009. «Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon». En *Piel negra, máscaras blancas*, 285-307. Madrid: Akal.
- Marriott, David. 2012. «Inventions of Existence Sylvia Wynter, Frantz Fanon, Sociogeny, and “the Damned”». *The New Centennial Review*, 2012.
- Marriott, David. 2016. «Judging Fanon». *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 29: en línea. DOI 10.20415/rhiz/029.e03
- Marriott, David. 2018. *Wither Fanon? Studies in the Blackness of Being*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Mason, Rebeca. 2021. «Hermeneutical Injustice». En *The Routledge handbook of Social and Political Philosophy of Language*, editado por Khoo y Sterken, 247-58. London/Ny, Routledge.
- Medina, José. 2011. «The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary». *Social Epistemology*, 2011. DOI 10.1080/02691728.2010.534568
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Emilio Uranga. CDMX: FCE.
- Mills, Charles W. 2015. «Global white ignorance». En *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, 217-27. London/New York: Routledge.
- Mills, Charles W. 2017. «White Ignorance». En *Black rights/White wrongs. The critique of racial liberalism*, 49-71. Oxford: Oxford University Press.
- Pohlhaus Jr., Gaile. 2012. «Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of “Willful Hermeneutical Ignorance”». *Hypatia*, 20. DOI 10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x
- Pohlhaus Jr. 2020. «Epistemic Agency Under oppression». *Philosophical Papers* 49 (2): 233-51. DOI 10.1080/05568641.2020.1780149
- Stewart, Lindsey. 2017. «Work the Root: Black Feminism, Hoodoo Love Rituals, and Practices of Freedom». *Hypatia* 32 (1): 103-18. DOI 10.1111/hypa.12309
- Tumbaga, Ariel Zatrain. 2020. «Indios y burros: Rethinking “la India María” as Ethnographic Cinema». *Latin America Research Review* 55 (4): 759-72.
- Whitney, Shiloh. 2018. «Affective Intentionality and Affective Injustice: Merleau-Ponty and Fanon on the Body Schema as a Theory of Affect». *The Southern Journal of Philosophy* 56 (4): 488-515. DOI 10.1111/sjp.12307
- Wynter, Sylvia. 2009. «En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser “negro”». En *Piel negra, máscaras blancas*, 327-70. Madrid: Akal.