

EL POTENCIAL TRANSFORMADOR DEL CUERPO.
ARENDT Y EL PENSAMIENTO AFROAMERICANO
Y FRANCO-CARIBEÑO DEL SIGLO XX ANTE EL AMOR
COMO APUESTA POLÍTICA*

*The Transformative Potential of the Body. Arendt and the xxth Century
Afro-American and French Caribbean Thought Towards Love
as a Political Stake*

Nuria SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4273-5948>

Enviado: 4 de mayo de 2024
Aceptado: 10 de junio de 2024

RESUMEN

Este escrito se propone valorar las razones por las que Arendt rechaza el amor como fuente de actividad política, al considerarla más bien una pasión que impide a los seres humanos atender al mundo común. Propongo con este fin abrir un diálogo entre Arendt y algunas voces del movimiento negro por los derechos civiles y del feminismo afroamericano del siglo xx. La intención principal es identificar algunos puntos ciegos del análisis del amor de Arendt a la luz de las aportaciones de autores como James Baldwin, Frantz Fanon, Audre Lorde y bell hooks. Este diálogo incide en la potencialidad política de la corporalidad y de las emociones para generar nuevos marcos de convivencia civil en sociedades históricamente golpeadas por la violencia racial,

*. Este trabajo ha contado con el apoyo del proyecto nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-IO/AEI/10.13039/501100011033), la Ayuda RED2022-134265-T, financiada por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033, la Cost Action CA20134 - *Traces as Research Agenda for Climate Change, Technology Studies, and Social Justice* (TRACTS) y el PIMCD UCM 2023 n.º 5, *Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (VI).

pues ambas muestran dimensiones de transformación reveladoras para una revisión normativa del derecho universal a la agencia política.

Palabras clave: Arendt; Baldwin; Fanon; Lorde; hooks; Cuerpo; Ver-güenza; Odio; Racismo; Agencia política

ABSTRACT

This paper aims to inspect the reasons which Arendt uses to reject love as a source of political activity, as she rather views it as a passion impeding the human beings to take care of a common world. I undertake this aim by engaging into a dialogue between Arendt and some voices stemming from the black movement for civil rights and the Afro-American feminism of xxth century. My main aim is to highlight sundry blind spots of Arendt's appraisal of love taking into account the contributions that James Baldwin, Frantz Fanon, Audre Lorde and bell hooks made to this issue. This dialogue underscores the political potential of body and emotions to shape new civil frameworks in societies historically hit by racial violence, insofar as both unfold telling transformative features to endeavor a normative reexamination of the universal right to political agency.

Keywords: Arendt; Baldwin; Fanon; Lorde; hooks; Body; Shame; Hatred; Racism; Political agency

INTRODUCCIÓN

Arendt mantuvo una relación compleja con el amor, al que entendió más como herramienta de consuelo para los grupos sociales oprimidos que como un agente emancipatorio. Como ella misma se encargó de subrayar en escritos centrados en las trampas de la socialización del refugiado en los países de acogida¹, lo consideraba un afecto más revelador de un déficit de reconocimiento civil que articulador de una intervención política efectiva. Otros

1. Véase Arendt (2016, 363): «Somos como la gente obsesionada con una idea que no puede evitar tratar continuamente de disfrazar un estigma imaginario. De modo que nos entusiasmos con cada nueva posibilidad que, por ser nueva, parece capaz de operar milagros. Nos sentimos fascinados por cada nueva nacionalidad de la misma forma que a una mujer de talla considerable le encanta cada nuevo vestido que promete darle el talle deseado. Pero le gusta el nuevo vestido únicamente mientras cree en sus milagrosas cualidades, y se deshará de él tan pronto como descubra que no cambia su talla... o, para el caso, su condición».

intelectuales judíos que también conocieron un temprano exilio, tras el ascenso de los nazis al poder, como Herbert Marcuse o Erich Fromm, mostraron en cambio una confianza mayor en la virtualidad de este afecto para proteger al sujeto frente a las turbulencias de la realidad. En el escrito de 1945 «Algunos comentarios sobre Aragon: el arte y la política en la era totalitaria» Marcuse señalaba la funcionalidad que el amor podía tener para promover la aparición de fuerzas emancipadoras en medio de la barbarie totalitaria. Poetas como Paul Éluard y sobre todo Louis Aragon –incluso el *Guernica* de Picasso– servían a Marcuse como ejemplo de un arte que hace de la *promesse du bonheur* un antídoto imaginario de la maquinaria de destrucción que rige en el exterior:

A estos poetas políticos y comunistas activos, el amor les parece como el *a priori* artístico que modela todo el contenido individual, empezando en primera instancia por el contenido político: el contragolpe artístico a la anexión de todos los contenidos políticos por parte de la sociedad monopolista. El artista reacciona al transponer estos contenidos (que son suyos y del arte) a una esfera diferente de la existencia, con lo cual niega su forma monopolista y rescata su forma revolucionaria. [...]

El arte puede promover el aislamiento, el extrañamiento total del hombre de su mundo. Y este aislamiento puede proporcionar la base artificial para el recuerdo de la libertad en la totalidad de la opresión (Marcuse 2001, 248 y 259).

Refugiado en el amor, el escritor logra reconstruir un mundo en el que no impera la destrucción del diferente ni la negación del otro, aunque se trate de un paisaje anímico centrado en la propia subjetividad. Si bien Arendt dialogó durante todo su itinerario intelectual con el arte, conecta a este con la celebración de un mundo común, no con la expresión de una subjetividad en declive o en busca de auxilio.² Por su parte, Fromm –en su exitoso *El arte de amar* (1955)– reivindica un «arte de amar» que integra los diferentes tipos de amor –fraternal, maternal, erótico, religioso, de sí– en una totalidad funcional anclada en una construcción saludable del yo (Fromm 2004, 13-19). Para ambos autores, ligados a la primera Escuela de Frankfurt, el amor se vuelve inseparable del tipo de sujeto que se es y de modos de socialización

2. Haciendo un guiño al poema *Magie* de Rainer Maria Rilke, Arendt apunta en pasajes bien conocidos de su obra al propósito del arte de ofrecer perdurabilidad a la transitoriedad del mundo y de la vida humana y sus afectos. Véase Arendt (2014, 34): «En el caso de las obras de arte, la reificación es más que simple transformación; es transfiguración, verdadera metamorfosis en la que ocurre como si el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas quedase invertido e incluso el polvo se convirtiese en llamas».

concretos, hasta el punto de constituir un instrumento básico para promover un cambio social que responda a las expectativas de una cultura no represiva³, mientras que a ojos de Arendt esta fuerza no impulsa nunca las acciones mediante las que un sujeto muestra quién es ante los demás y ante sí mismo.

El presente trabajo se propone explorar la decisión de Arendt de calificar al amor, especialmente en su dimensión pasional, como elemento anti-político, en lo que cabe encontrar una reacción poco afín a la posición de otros refugiados judíos alemanes del siglo XX, con ayuda del diálogo germinal que esta pensadora mantuvo con intelectuales afroamericanos y franco-caribeños en su etapa más tardía y asimismo de la mano de la conversación que considero puede establecerse entre su noción de liberación y la emancipación pretendida por el feminismo afroamericano de finales del siglo XX. Abrir esta discusión entre la teoría política de Arendt y las posiciones de pensadores pertenecientes a la lucha por los derechos civiles y el feminismo afroamericanos contribuye a repensar las razones por las que la primera renunció a hacer del cuerpo una instancia de transformación creíble de las condiciones de aparición y reconocimiento en el espacio público. También contribuye a delimitar alternativas a modelos de participación política que priorizan los aportes de la conciencia con respecto a la dimensión liberadora que puede mostrar la objetivación de esquemas corporales inconscientes y la ampliación de los formatos de apariencia física que los espacios sociales asumen como normativos.

1. EL AMOR COMO FUERZA INCAPAZ DE CONSTRUIR MUNDO EN ARENDT

La indisposición de Arendt con el *ordo amoris* en virtud de su incapacidad para resistir el brillo de lo público constituye una de las piezas más conocidas

3. Marcuse propone en *Eros y civilización* una revisión de la metapsicología freudiana desde la hipótesis de una sociedad funcional no represiva, en la que placer y trabajo firmen un nuevo contrato social. Véase Marcuse (1968, 197): «El principio de placer revela su propia dialéctica. La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad. La aspiración genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo. Todas estas actividades salen directamente del principio del placer y, al mismo tiempo, constituyen un *trabajo* que asocia a los individuos en «unidades más grandes»; al dejar de estar confinadas en el dominio mutilador del principio de actuación, modifican el impulso sin desviarlos de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esa sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas y en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo».

de su pensamiento, aunque no ha sido tan habitual dar cuenta de las fases de constitución de esta posición tan perentoria en relación con los afectos humanos.⁴ La joven Arendt mostró ya un incipiente interés por la localización del amor de sí, triangulado con el amor a Dios y el amor al mundo, en su tesis doctoral, que acabaría presentando en la Universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Karl Jaspers en 1929. Como es usual, Arendt reelabora los conceptos fundamentales que recoge de la obra de San Agustín para seleccionar conceptos que reinterpreta para ponerlos al servicio de las tesis que desea consolidar⁵. En este sentido, la reivindicación que en este texto se hace de la *caritas* la disocia decididamente de su marco teológico –la *civitas Dei*– para entenderla como un factor fundamental de la *civitas terrena*.⁶ Se sostiene que la criatura ha de amar al mundo y sus criaturas como Dios los ama, respondiendo a su «doble significado», por cuanto ha sido creada después del mundo y, al mismo tiempo, se interroga por su ser propio, que por su finitud apunta siempre al Creador (Arendt 2001a, 95-96). El amor al prójimo se deriva, por tanto, del amor que el sujeto dirige a la divinidad, dando lugar a una «fe en común» (Arendt 2001a, 134), propia de quienes comparten un mismo destino –los *consortes*–, que se despliega como una *societas* de los congéneres que finalmente se independiza de su origen teológico. El concepto crucial aquí es el mencionado doble origen que va del individuo al Creador y posteriormente al género humano como realidad mundana:

El hombre de que se trata es distinto cuando se lo concibe en aislamiento y cuando se lo concibe condicionado y constituido esencialmente por el hecho de su pertenencia al género humano. La conexión entre ambas cuestiones es aún más evidente si se mira cómo ambas se anudan en la doctrina del amor al prójimo. El mismo anudamiento es doble. Aunque cabe, en primer lugar, un encuentro con el otro sobre la base de la misma pertenencia al género humano, solo en el aislamiento del individuo delante de Dios se convierte el otro en prójimo» (Arendt 2001a, 146-147).

4. Mención aparte merece el espléndido ensayo de Campillo (2019), que merece considerarse un hito a nivel internacional en la valoración de la función que el amor desempeñó a lo largo de la reflexión teórica de Arendt.

5. Véase las oportunas consideraciones con respecto a este método habitual de Arendt en Campillo (2019, 18-24).

6. Véase Arendt (2001a, 121): «Únicamente la caridad alcanza esta negación de sí, ya que ninguna otra cosa da razón del sacrificio de uno mismo. Solo por amor puede el hombre renunciar a su propia voluntad, y la renuncia nacida del amor es la condición de elegir la gracia».

El aislamiento del hombre ante Dios confirma que el amor al prójimo es un existencial radical, en condiciones de originar un cuidado por la comunidad humana que deja su huella en cada individuo por el hecho de haber llegado al mundo, esto es, por lo que posteriormente será calificado por Arendt como *natalidad*. En un ensayo sobre las *Elegías de Duino* de Rilke, elaborado en 1930 junto a su primer marido, Günther Anders, Arendt vuelve a reparar en la capacidad del amor para poner fin a la caducidad y fugacidad de lo mundano en estas composiciones poéticas, de la misma manera que a la impresión de que Dios ha rechazado al ser humano. Estos poemas de Rilke ponían el acento en el contraste entre la unión perfecta de mundo y animal y la sensación de exposición y abandono que caracteriza a los seres humanos, lo que explica la aparición de fenómenos como el apego afectivo, con el que también muestran «no estar de acuerdo con el mundo» (Arendt 2014, 96).⁷ Décadas más tarde, Arendt anotará en junio de 1952 en su *Diario filosófico* que los amantes no hablan nunca sobre algo, sino que tienen el privilegio de sonar al unísono, con ocasión de lo cual retornan las citas a Rilke. En ese contexto diagnostica como «un fenómeno propiamente americano» (Arendt 2006, 206) la incapacidad de amar entre quienes se han acostumbrado a la soledad y a la pérdida de un rostro propio en un mundo de extraños, como si la discrepancia de sujetos solitarios hubiese disuelto la tradicional tendencia a la asociación de ese pueblo. Es esta una observación que podría haber propiciado un diálogo más fructífero con autores como Fanon y Baldwin, que sin embargo no llegó a producirse como tal.

La biografía sobre la *salonnière* judía Rahel Varnhagen, que Arendt solo finalizará durante sus años de exilio en París a instancias de su amigo Walter Benjamin y su segundo marido, Heinrich Blücher, contiene claves relevantes de un punto de inflexión en la atención que esta pensadora dirige al amor como acontecimiento de la vida humana. La evolución personal de Arendt, cuya peripecia se refleja en el sufrimiento de Rahel Levin en los inicios de un siglo XIX que marcará el definitivo fracaso de la inserción civil de los judíos en Prusia, enfoca en este escrito la impotencia de la belleza y el amor para iniciar un auténtico proceso de reconocimiento civil. El amor que vincula a Rahel con sus sucesivos amantes es descrito por Arendt como la más humana y simple de las felicidades, como la que «nos procuran el sol, el calor, la tierra, la felicidad de todas las criaturas» (Arendt 2000, 126).⁸ No hay ningún resultado político que proceda de este hechizo que enlaza momentáneamente

7. Véase Campillo (2019, 24-27).

8. Véanse asimismo las útiles consideraciones de Campillo en relación con esta obra de Arendt (Campillo 2019, 27-31).

la suerte de dos seres, a diferencia de la esperanza que décadas más tarde Baldwin propondrá depositar en un trato interracial libre de prejuicios. Por el contrario, tras haber ensayado el engañoso camino señalado por el *Wilhelm Meister* de Goethe, consistente en construirse una realidad basada en el arte de la apariencia, Rahel encontrará en el amor carente de pasión que sentirá hacia la especie de hijo que encuentra en su futuro esposo Varnhagen la confirmación de que no es el amor, sino el diálogo sobre el mundo, lo que falta a los parias conscientes de haber sido borrados de la sociedad que supuestamente los ha acogido.

En el escrito de recepción del premio Lessing, que la ciudad libre de Hamburgo concedió a Arendt en 1959, esta recuerda sin embargo el mensaje de resistencia objetiva que un alemán cristiano como su querido maestro Karl Jaspers y su esposa judía alemana –Gertrude– transmitieron al mundo al contraer matrimonio en una sociedad que rechazaba este tipo de uniones:

Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan les hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido solo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen –la mujer de Jaspers es judía– podían crear un mundo entre ellas que fuera el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos (Arendt 2001b, 86).⁹

Con ecos de la decisión tomada por Rahel Varnhagen en su etapa madura, el pensamiento espacial de Jaspers mostraba que las decisiones que se toman en el amor pueden modificar también el mundo que habita, siempre que se proponga iluminar una realidad que un orden civil pretende silenciar y excluir. La voluntad de una «comunicación sin límites» (Arendt 2001b, 93) preconizada por Jaspers deja una huella evidente en Arendt, si bien se trata de un proceso que no concreta cuáles serían sus condiciones materiales, por lo que corre el peligro de exigir un voluntarismo excesivo. Como ha señalado Campillo (2019, 55 y 61-74), el *Diario filosófico* de Arendt contiene numerosas huellas de que esta contaba con que el amor se incorporara como una actividad más a una obra que pensaba titular precisamente *Amor mundi*, de lo que sin embargo empezó a arrepentirse quizás al advertir que el totalitarismo había consumado la indiferenciación entre lo privado y lo público, eclipsando

9. Campillo señala al respecto que «[n]o se puede decir con más claridad que hay una interacción constante entre lo privado y lo público, una gradación sin ruptura entre el amor y la política, un movimiento de ida y vuelta entre el pequeño mundo de los amantes y el gran mundo de los conciudadanos» (Campillo 2019, 51).

incluso formas de resistencia como la del matrimonio Jaspers. No faltan, en efecto, comentarios en *La condición humana* sobre el carácter destructivo de la bondad cuando se introduce en la vida pública, como anunció Maquiavelo y como expresan personajes literarios como el Billy Budd de Melville (Arendt 1998, 79-83). En esa misma línea, se afirma en ese ensayo que el amor se echa a perder cuando aparece en público (Arendt 1998, 61), como anuncia la renuncia al mundo tanto de los santos como de los criminales, en los que se materializa un nexo de unión que cohesiona a una comunidad que ha perdido de manera definitiva su interés por un mundo común (Arendt 1998, 62-63). Los «buenos» padres de familia a los que Arendt se refiere como cómplices útiles del nazismo en un escrito de 1945 sobre la «culpa alemana», al ver en ellos el paradigma de hombre-masa contemporáneo, parecen pertenecer a esta dudosa comunidad de quienes solo están «preocupado[s] de su existencia privada, e ignorante[s] de toda virtud cívica» (Arendt 2005a, 162). Una anotación del *Diario* de Arendt de mayo de 1953 resulta muy elocuente del desplazamiento que el amor ha sufrido en su reflexión:

Como poder universal de la vida (del universo) el amor propiamente no es de origen humano. Nada nos adhiere tan segura e ineludiblemente al universo vivo como el amor, al que nadie escapa. Pero tan pronto como este poder se apodera del hombre y arroja hacia otro, y quema el mundo y el espacio que hay entre ambos, precisamente el amor se convierte en lo más «humano» del hombre, pues se convierte en una humanidad que existe sin mundo, sin objetos (el amado nunca es un objeto), sin espacio. En efecto, el amor consume el mundo y da un presentimiento de lo que sería un hombre sin mundo (Arendt 2006, 363).

El amor se valora, pues, como un acontecimiento vital, que marcha en dirección contraria a la vocación política del ser humano al destruir el mundo, especialmente cuando no trae al mundo hijos, por ejemplo.¹⁰ En este tipo de amor Arendt descubre «lo auténticamente humano en su pureza» (ibid.), pero –como en el caso de Rahel Levin– reconoce que no da lugar a ninguna nueva realidad mundana, sino que aísla de la realidad circundante. Los pueblos paria funcionan a ojos de Arendt como depositarios de un sentido de la humanidad que parece compensar de la pérdida de un mundo común (Arendt 2001b, 23), si bien se trata de lazos de unión que no suelen sobrevivir

10. Remito nuevamente a Campillo (2019, 119-123), que ofrece un comentario perspicaz de estas anotaciones de Arendt y su alcance para comprender sinópticamente las continuidades y rupturas en relación con la cuestión del amor que van conformando su obra.

al momento de la liberación. Lejos de reivindicar una suerte de fraternidad entre los sujetos excluidos del reconocimiento civil, Arendt recupera la figura de Lessing para ver en ella una recuperación en el clasicismo alemán de la *philia* de la Antigüedad griega y romana, toda vez que «solo le interesaba humanizar el mundo a través del discurso incesante y continuo sobre sus asuntos y sus cosas. Quería ser amigo de muchos, pero no ser hermano de nadie» (Arendt 2001b, 40). Lessing sería así el autor de un drama –*Natán el sabio*– cuyo mensaje consiste en que la auténtica amistad renuncia a las imposiciones del amor y de la verdad, para centrarse en el cuidado de un mundo en común.

Una vez instalada en Estados Unidos, la década de los cuarenta y sobre todo de los cincuenta pondrían a Arendt en contacto con el drama de la cuestión racial de aquel país y la violencia que llevaba desatando desde hacia siglos. En aquellos años comenzaba a despertar la conciencia del daño y a articularse una protesta civil imposible de acallar. Cabía esperar cierta sintonía de antemano entre sus posiciones como judía alemana a la que el nazismo había arrebatado sus derechos y las pretensiones de pensadores y activistas comprometidos con tales movimientos de reivindicación civil, tan ajustados aparentemente a las exigentes condiciones que Arendt había impuesto a los fenómenos de «desobediencia civil». Sin embargo, en un artículo publicado en 1959 en la revista *Dissent*, Arendt recomienda mantener dissociadas la *discriminación*, en la que encuentra un derecho social, y la *igualdad*, que siempre resulta de una decisión política. De esta manera, mientras que ciertas regiones del espacio social, como los hoteles, los lugares de recreo y diversión, en los que se incluyen los colegios, serían espacios en que rige la discriminación social, donde el acceso universal no puede imponerse por ley, los teatros, museos, medios de transporte y lugares públicos afines deberían ser de libre acceso si se quiere reivindicar un trato justo a todos los sujetos. Frente a sendas dimensiones, los afectos de la vida privada se entienden sometidos a un principio de *exclusividad* que declara que los parientes o los amantes reclaman para su propio disfrute un mundo propio, que no debe inmiscuirse en el orden civil, sino reclamar de este respeto, como un «derecho a discriminar» que a juicio de Arendt defiende a las sociedades de una homogeneización destructiva.¹¹ En este contexto vuelve a aparecer la cuestión

11. Véase Arendt (2007, 197): «[L]a discriminación es un derecho social tan indispensable como lo es la igualdad entre los derechos políticos. La cuestión ahora no es abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en la esfera social, donde es legítima, e impedir que pase a la esfera política y a la personal, donde es destructiva».

del matrimonio mixto que Arendt reivindicará de nuevo ese mismo año en relación con el matrimonio Jaspers:

[L]a discriminación social viola el principio de la vida privada y carece de validez para el comportamiento privado. Así, todo matrimonio mixto constituye un desafío a la sociedad y significa que los contrayentes han preferido la felicidad personal al ajuste social hasta el punto de estar dispuestos a sobrellevar la carga de la discriminación. Ello es y debe seguir siendo de su absoluta incumbencia. El escándalo empieza cuando su desafío a la sociedad y a las costumbres dominantes, al que todo ciudadano tiene derecho, se interpreta como un delito, de modo que al salirse del ámbito social se encuentran también en conflicto con la ley (Arendt 2007, 198).

Es conocida la proverbial voluntad de clasificación de Arendt, subrayada por su amiga Mary McCarthy como uno de sus rasgos de estilo, pero esta reflexión sobre el margen de resistencia con que el amor interracial contaba en el Estados Unidos de aquel momento silencia una tensión insólita en los sujetos que decidieran dar ese paso. No está de más recordar que hasta 1967 los estados sureños del país no derogaron las leyes anti-mestizaje, tras la decisión de la Corte Suprema *Loving versus Virginia*, que anuló las condenas del matrimonio interracial formado por Richard y Mildred Loving, de manera que, pese a la reivindicación de Arendt de la legitimidad de tales uniones, los marcos legales de bastantes administraciones estadounidenses se regían hasta ese año por una inapelable discriminación racial. ¿Podía acaso la circulación afectiva promover en tales condiciones el conocimiento mutuo de los cuerpos y provocar así un cambio en el espacio público? ¿Podía esta fuerza vital apoderarse del mundo invadido por la segregación racista y transformarlo al mostrar que los sujetos son capaces de experimentar una atracción más profunda? ¿Mediante qué herramientas? Tales preguntas no pueden obviarse sin desdeñar la inserción social del cuerpo y su poder de impugnar la manera en que los sujetos se instalan y circulan normativamente en los espacios privados y públicos. Las voces de las que nos ocuparemos a continuación nos ayudarán precisamente a pensar esta cuestión, desde Arendt y contra ella en algunos momentos.

2. EL AMOR COMO INSTRUMENTO POLÍTICO EN JAMES BALDWIN

No es extraño que quienes protagonizan acciones de resistencia colectiva como ocurrió hace ya algunos años con el movimiento *Black Lives Matter*

pongan el acento en la elevada carga afectiva de tales procesos, apelando a un «compromiso amante» [*loving engagement*] (Garza/Cullors/Tometi 2016) como factor estructurante de espacios de reivindicación. Este movimiento confirmó el vaticinio que ya en la década de los 60 del siglo XX el escritor afroamericano, activista de los derechos civiles y referente del movimiento LGBTQI+, James Baldwin, hiciera a la sociedad estadounidense sobre las tragedias que se cernirían sobre ella en caso de no construir un tejido humano interracial. Baldwin conocía bien los efectos de domesticación racial que la religión había producido entre la población negra. Él mismo cedió a la tradición familiar de convertirse en predicador baptista, si bien renunciaría pronto a esta profesión para dedicarse a la literatura, abrazando un exilio parisino, que le convencería de que el racismo era un fenómeno global, aunque no todas las sociedades habían reaccionado igualmente a su afán destructivo. Hannah Arendt se mostró especialmente contundente en las breves líneas que dedicó a Baldwin tras la publicación en 1962 en *The New Yorker* de su escrito «Al pie de la cruz. Una carta desde una región de mi mente» [*Down at the Cross. A Letter from a Region of My Mind*], que al año siguiente –el de la Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad– formaría parte del libro *La próxima vez, el fuego* [*The Fire, next Time*]. La imagen bíblica del título ponía el acento en la urgencia de restañar la herida interracial en Estados Unidos, si se quería ahorrar daños aún mayores a una comunidad social sometida a tensiones extraordinarias. Mediante una carta fechada en noviembre de ese mismo año¹², Arendt reconocía a Baldwin la importancia política de «la cuestión negra» [*the Negro question*], al tiempo que mostraba su temor ante lo que calificaba algo despectivamente como un «evangelio de amor» [*gospel of love*] incapaz de entender que la pasión amorosa solo podía aparecer en política produciendo efectos indeseables. Propiedades que Baldwin había tildado de tesoro propio del pueblo negro, como «su capacidad para la alegría, su ternura y su humanidad», representaban para Arendt los frutos del sufrimiento de todos los pueblos paria, explotados y dominados por otros, pero incapaces de perdurar en caso de que llegase finalmente su promoción civil.

Se trata de una observación que Baldwin hace suya, pero que con todo no debilita su propuesta de politizar el amor¹³, en tanto que instrumento para transformar el ámbito en que los seres humanos aparecen y se encuentran

12. Véase la reproducción de la carta en el siguiente enlace: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>.

13. Como Baldwin reconoció en una de sus conversaciones con Stanley/Pratt (1989, 75).

–y desencuentran– unos con otros. La comparación cultural que Baldwin realiza entre Estados Unidos y Francia le convence de que quienes sufren los efectos de la exclusión y la dominación puedan servirse de su corporalidad y afectos para acceder a ese espacio compartido, devolviendo a la población blanca la cara oscura de sus creencias acendradas sobre la jerarquía racial. Baldwin no deja de ser un varón negro en París, como Arendt tampoco dejó de ser una mujer judía durante su exilio en esa ciudad, pero el primero tiene la impresión de que solo fuera de Estados Unidos podrá llegar a ser no *lo que es*, sino *quién es* y desarrollarse como escritor negro. La sensualidad y calor del amor podían efectivamente no sobrevivir demasiado tiempo, pero eso no constituía un problema, pues el hecho de evaporarse habría confirmado también que habían cumplido su función constructiva de una nueva realidad social. La pertenencia del amor al espacio privado lo volvía a ojos de Arendt inconsistente con los cauces que expresan la pluralidad humana. Todo ello hacía de este afecto un elemento anti-político, al suprimir el «entre» que permite que las distintas palabras lleguen a acuerdos y que los agentes se encuentren con otros en el espacio público. «En política el amor es un extraño, y cuando se entromete en aquella no se consigue nada más que hipocresía», puntualiza asimismo Arendt en su misiva. Las condiciones de la aparición pública parecían condenar así a una fuerza como el amor a pervertirse y falsearse al comparecer ante otros, en un espacio en que todos los sujetos se proveen de máscaras protectoras, al tratarse de una pasión incapaz de mostrar lo que somos, es decir, de ofrecer un soporte a nuestras palabras y hechos. Es evidente la concepción altamente discursiva y escasamente material que Arendt muestra de la intervención en política, de la que el cuerpo, como eje de la labor y el esfuerzo físico, queda excluido en tanto que centro de pasividad, contrapuesto a la actividad (Arendt 2006, 509).

El eco disruptivo con respecto a cierta manera de entender la política del mensaje de Baldwin, distante tanto de la apología de la integración enarbola da por Martin Luther King como del rechazo del blanco impulsado por las Panteras Negras de Malcolm X, parecía evocar en Arendt observaciones que esta había pronunciado poco antes en el discurso de recepción del premio Lessing. En ellas había declarado con contundencia que la bondad y generosidad de los pueblos parias no estaba construida desde una experiencia de la *philia* política, sino más bien desde un sentimiento compartido de abandono e impotencia, desde una compasión que ofrecía, todo lo más, consuelo. Frente a ese planteamiento, Baldwin exhortaba a que blancos y negros aprendieran en un país asolado por el racismo como Estados Unidos a transformarse recíprocamente en algo otro de lo que eran mediante las herramientas que

facilitan las relaciones afectivas, fuente de interpelación y emulación en el cuerpo humano:

Si nosotros –y ahora me refiero a los blancos relativamente conscientes y a los negros relativamente conscientes, que tienen, como amantes, que insistir o crear la conciencia de los otros– no flaqueamos en nuestro deber actual, podemos estar en condiciones, siendo tantos como somos, de poner fin a la pesadilla racial, hacernos con nuestro país y cambiar la historia del mundo. Si no nos atrevemos ahora a todo lo necesario, el cumplimiento de aquella profecía de la Biblia, re-creada como una canción por un esclavo, está sobre nosotros: ¡Dios dio a Noé el signo del arcoíris, No más agua, la próxima vez el fuego! (Baldwin 1993, 1993).¹⁴

El balance programático de estas líneas enfoca la determinación de Baldwin de aunar los esfuerzos de blancos y negros conscientes del problema racial en Estado Unidos para materializar una comunidad en la que una sensualidad libre de corsés ideológicos, abierta a una seducción recíproca, cobrara el protagonismo que la tradición liberal había asignado a la deliberación desprovista de emociones. Se denuncia así que el deseo blanco ha sido narcotizado por un bloque perceptivo que lo insensibiliza con respecto a toda exploración de su propia responsabilidad en la violencia racial y, al mismo tiempo, lo vuelve incapaz de tocar al otro sin hacerle daño, de verlo sin convertirlo en una caricatura desprovista de todo atractivo. En efecto, en otro de sus escritos –«Sin nombre en la calle» [*No Name in the Street*]–, Baldwin confiesa que estuvo a punto de ser violado por un blanco, cuya blancura [*whiteness*] evoca como *carencia de amor* [*lovelessness*]¹⁵, una insensibilidad resultante de un proceso de blindaje de los sujetos que coinciden con la imagen hegemónica de la nación norteamericana frente a quienes son considerados sujetos de segunda o tercera clase. Era preciso mostrar a los blancos conscientes –una expresión marcadamente arendtiana– que ellos y ellas también estaban siendo oprimidos desde una torre de marfil de pretendida superioridad, que les privaba de la felicidad que el mundo podía ofrecerles. El imperativo cultural que había extendido en los Estados Unidos la prohibición de «amar al negro» responde a juicio de Baldwin a la voluntad de mantener incólume la presunta inocencia

14. Todas las traducciones de textos de Baldwin son mías.

15. Martin Luther King también describirá la «blanquitud» [*whiteness*] como causa de la «falta de amor» [*lovelessness*], pero atribuyendo esta última a un déficit de conocimiento y juicio, afín a la definición analítica de «injusticia epistémica» en Fricker, dejando fuera de foco los efectos producidos por la desconexión corporal y erótica entre blancos y negros. Véase sobre esta cuestión King (1967, 37) y Butorac (2018, 715).

racial del blanco, como sujeto sin raza, precisamente por encarnar los rasgos ideales de lo que cabe reconocer como ser humano por antonomasia. En este contexto, Baldwin no duda en reconocer que el amor es una experiencia corporal y erótica, cuyo potencial político se ha buscado cortocircuitar desde su reducción a un instrumento indigno de hacer política. La imagen del arcoíris, que aún no se había convertido en icono del movimiento LGBTQI+ –lo hará en 1978 por obra del artista Gilbert Baker, a instancias del activista Harvey Milk–, introduce cierta ironía en la conclusión del escrito de Baldwin, al recordar de la mano de la apropiación que un esclavo había hecho del texto bíblico en las canciones con las que probablemente acompañaba su labor cotidiana que el pacto entre Dios y la humanidad quintaesenciado en el arcoíris ponía fin a un castigo acuático –el diluvio universal–. A su vez, Baldwin presagiaba que a este le seguiría un incendio universal la próxima vez, en caso de que la convivencia racial no alcanzase un estadio más civilizado en Estados Unidos.

Esa desconexión de la propia sensualidad, que la religión fomenta, propicia a juicio de Baldwin una soledad social que invita a sospechar del diferente. Sin embargo, dejarse llevar por la fuerza llamada «amor» favorece que los sujetos adviertan los compartimentos jerárquicos que los limitan en los espacios sociales. «El amor quita las máscaras sin las que tememos no poder vivir y dentro de las que sabemos que no podemos vivir» (Baldwin 1998, 341), lo que se distingue claramente de la reacción identitaria y autodestructiva que puede asaltar a la población negra ante los ideales tóxicos de la masculinidad norteamericana.¹⁶ No faltaron críticas como la que el Pantera Negra, Eldridge Cleaver, dirigió a Baldwin por lo que estimaba una capitulación inconsciente al hombre blanco que había sido su primer objeto de amor, lo que obviaba toda la resistencia política que albergaba este factor de transformación de las conciencias (Cleaver 1968, 125 y Butorac 2018, 716). El objetivo a alcanzar implicaba más bien despertar en la población renuente al rechazo de los nombres impuestos por una cultura blanca, transformar en acción la rabia y el dolor frente al racismo blanco (Baldwin 1998, 121-122; Thorsen 1989), dando forma a un esfuerzo que reunía todos estos elementos –amor, rabia, dolor– para conformar otra realidad pública, un esfuerzo que quienes sospechaban del talento crítico de Baldwin se resistían a reconocer, en el que teoría y práctica se entreveran de manera radical (Balfour 2001, p.

16. Sin citar a Baldwin, pero sí a Lorde, Ahmed parte precisamente de la perversión del amor como valor del supremacismo blanco para explorar la organización del odio tras catástrofes como el 11S en Estados Unidos. Véase Ahmed (2004, 42-61).

17ss.). Pasajes como el siguiente de la carta publicada por *The New Yorker* en 1962 ayudan a materializar la agenda que esta propuesta alentaba:

La brutalidad con la que los negros son tratados en este país simplemente no puede exagerarse, por muy a pesar que los hombres blancos puedan escucharlo. Al comienzo –y esto tampoco puede exagerarse– un negro simplemente no puede *creer* que la gente blanca le trate como lo hace; no sabe lo que ha hecho para merecerlo. Y cuando se da cuenta de que el trato que se le depara no tiene nada que ver con lo que haya hecho, que el intento de la gente blanca de destruirlo –porque eso es lo que ocurre– es completamente gratuito, no es difícil para él pensar en la gente blanca como demonios. Para los horrores de la vida del negro americano apenas ha habido lenguaje. La privación de su experiencia, que solo está empezando a reconocerse en el lenguaje, y que es negada o ignorada en el discurso oficial y popular –de ahí el idioma negro– presta credibilidad a todo sistema que pretende clarificarla (Baldwin 1993, 68-69).

Este rechazo del lenguaje impuesto por los blancos aspira a modificar la conversación civil que había originado la realidad política de los Estados Unidos¹⁷, desmantelando la presunta inocencia blanca –los hermanos Kennedy, John y Robert, llamaban a Baldwin *Martin Luther Queen*– a partir de un aprendizaje por el sufrimiento que rehúye el sentimentalismo, pero en ningún caso cesa en intentar descubrir quiénes somos (Baldwin 1993, 98) por medio de la reflexión sobre el maltrato, la tortura, la humillación y el asesinato.¹⁸ Como advierte el escrito de Baldwin «La culpa del hombre blanco» [*The White Man's Guilt*], ni blancos ni negros debían seguir creyendo en la ilusión de que merecen sus respectivos destinos (Baldwin 1998, 724), sino que les

17. Arendt se refiere en varios lugares, como su correspondencia con Jaspers y especialmente en el escrito «Desobediencia civil» (1970), al obstáculo que el racismo representa para constituir una comunidad política ejemplar en Estados Unidos. Véase Arendt (2022, 85-86): «[N]i los unos ni los otros [negros e indios] habían sido incluidos nunca en el *consensus universalis* original de la República americana. No había nada en la Constitución, ni en la intención de sus autores, que pudiera llevar a incluir a los esclavos en el pacto original. Incluso aquellos que defendían que con el tiempo llegaría la emancipación, pensaban en términos de segregación o, preferiblemente, de deportación».

18. Sobre la capacidad transformadora del amor, véase el escrito de Baldwin «Sin nombre en la calle» [*No Name in the Street*] (Baldwin 1998, 366), que invita a experimentar su capacidad para convertir la vulnerabilidad en fuerza, la libertad en vínculos, y para desenmascarar la pretendida inocencia blanca en una más de las ilusiones de la hegemonía racial. Cfr. «Notas de un hijo nativo» [*Notes from a Native Son*] en Baldwin (1998, 116). En ese sentido, el descubrimiento corporal del negro tendría efectos liberadores también sobre el papel sádico e implacable que el sujeto blanco se ve forzado a interpretar en la sociedad estadounidense.

esperaba una vida mejor más allá de la dialéctica sádica del amo y del esclavo, esquema kojéviano que había dejado una profunda huella en el París que acogió a Baldwin a finales de los años 40 del siglo xx. La triangulación de vida, libertad y propiedad (Turner 310-314; Butorac 2018, 718) y la reducción de las personas a capital comercial (Baldwin 1998, 816), en la línea de la crítica del «individualismo posesivo» hegemónico en la teoría política de la Modernidad europea, señalado por C.B. McPherson (1962), debía contrarrestarse con una cultura contraria a la naturalización de la exclusión y la dominación, atenta al reconocimiento del otro y escéptica con respecto a la reclamación de inocencia por la parte más privilegiada de la comunidad social, en consonancia con un activismo epistémico que exige presentar su deseo y voluntad en el espacio público (Shulman 2008, 137-140; Medina 2013, 250-254). El imaginario social estadounidense ha reducido al sujeto negro a «una estrella fija», que conmociona el orden establecido blanco cuando pretende pensar por sí mismo (Baldwin 1998, 294 y Caver 2019). Por eso es preciso fomentar la aparición de «embajadores» que transiten de un mundo a otro. Las páginas finales del escrito «The White Man's Guilt» (Baldwin 1998, 726-727) proponen una hermosa analogía entre el despertar de la sociedad norteamericana a un universo post-racista y la trama de la novela de Henry James, *Los embajadores*, en la que la viuda prometida del protagonista Lambert Strether le envía a París para convencer a su díscolo hijo Chad Newsome de que vuelva a Estados Unidos para administrar la fábrica familiar. En contacto con las formas de vida bohemias del París del *fin de siècle*, el burgués estadounidense Strether comenzará a barruntar la vida que ha renunciado a vivir, lo que suscita una honda revisión de su existencia. Baldwin valora en la novela de James el haber captado el potente efecto que la confrontación con otras formas de vida tiene sobre los marcos ideológicos burgueses. La adopción de un punto de vista diferente sobre uno mismo y sus metas vitales podía obrar en este autor una transformación prometedor para la democracia norteamericana.

3. ¿UNA LEGITIMACIÓN DE LA VIOLENCIA O UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIOLENCIA INTERRACIAL? ARENDT VERSUS FANON

Arendt parece ocuparse de la obra de Fanon en su escrito *Sobre la violencia*, en el que empieza a trabajar en 1968, no tanto por un interés genuino hacia sus tesis, sino por «su gran influencia sobre la actual generación estudiantil»

(Arendt 2005, 25).¹⁹ Más allá de esta mediación, Arendt presenta a Fanon como un autor aupado al estrellato intelectual por la intervención de pensadores como Sartre, que parece haber proporcionado «expresión a la nueva fe» (Arendt 2005b, 32) en la violencia como futuro de la acción política, lo que a su entender tiende a ofrecer una mirada parcial del intelectual afrocaribeño al presentarlo como un sujeto subalterno.²⁰ Llega a sostener que la atracción que buena parte de la *intelligentsia* europea de los años 60 siente hacia Fanon, fallecido en 1961, el año de publicación de su libro *Los condenados de la tierra*, prologado por Sartre, parece obedecer a una lectura apresurada del ensayo, restringido a su capítulo primero –«La violencia en el contexto internacional»–, sin atender a que el propio Fanon disuade de abrazar la brutalidad pura, al considerarla el camino más directo a una rápida derrota en cualquier movimiento emancipatorio. Con todo, ciertamente Fanon representa para Arendt un adalid de la violencia, que ensalza el desvanecimiento gozoso del individuo en la acción revolucionaria, en lo que encuentra un «nexo más intensamente fuerte, aunque menos duradero, que todas las variedades de la amistad, civil o particular» (Arendt 2005b, 90). No aparece en este balance ninguna mención a Simone de Beauvoir y *El segundo sexo* (1949), una obra en la que Fanon se inspira para levantar acta de como el negro *se hace*, como la mujer en la Europa colonizadora, pues es conocida la indiferencia de Arendt hacia el movimiento feminista, lo que no es óbice para proceder a apropiaciones de conceptos y categorías manejadas por ella desde el feminismo.²¹ Desde esta perspectiva, Fanon sostiene que la violencia

19. No conozco en este sentido parecer más apropiado sobre la recepción de Fanon en Arendt que la siguiente observación de Prior (2018, 149-150): «[E]l tratamiento arendtiano del martiniqués está lleno de sutileza y, en cierta forma, delicadeza. Enfatiza que su posición sobre la violencia es menos radical que la de Sartre, estima que el pensamiento fanoniano no debe reducirse al célebre capítulo sobre el tema, sin examinar el conjunto del libro y sobre todo el texto final en el que el autor muestra los efectos psicológicos de la violencia para colonizadores y colonizados. También que está más familiarizado con la realidad de la violencia y con la de la acción que el filósofo francés y, por último, introduce una larga nota a pie de página en la que recoge la opinión de una estudiosa norteamericana (B. Chaming) sobre que buena parte de sus tesis podrían ser integradas en un planteamiento de la no violencia».

20. Sobre el contexto cultural francés que vio surgir una obra como *Los condenados de la tierra*, véase Prior (2018, 133-134).

21. Una muestra de ello es el excelente ensayo de Portas Pérez (2022). Véase también el valioso artículo de De Bruin (2023, 403-404), que incide en la noción de cuerpo en Arendt, generalmente asociada a la experiencia de la labor y del esfuerzo físico, pero no a la emergencia de nuevas acciones en el mundo: «[U]no de los factores principales de lo que nos hace humanos es la capacidad de trascender más allá del animal y el otro es sentir

revolucionaria libera al sujeto colonizado de muchos de sus complejos, que queda elevado a la altura del dirigente debido a la participación de todos en el proceso de emancipación (Fanon 2014, 86). La contemplación de la acción política sobre la base de los presuntos tiempos de la vida –engendrar, parto, muerte–, que además suministran metáforas biológicas pretendidamente iluminadoras sobre la acción en común, resulta a ojos de Arendt una recuperación de posiciones tan antiguas como Marx y Sorel (Arendt 2005b, 100 y 112).

No cabe atribuir a Arendt una suerte de ceguera hacia la experiencia antropológica de la violencia, sino más bien la convicción de que su práctica no podría generar ninguna realidad política. En efecto, *poder y violencia* se analizan en su teoría como fenómenos radicalmente distintos (Arendt 2005b, 60-63 y 72-73 y Arendt 2022, 69-70), si bien acostumbran a aparecer juntos. En este planteamiento la violencia resultante de la rabia es una reacción sustancial al ser humano, anti-política, pero comprensible en los seres humanos sometidos a una elevada presión en ciertas circunstancias. Como ha señalado Prior, «[e]n la reflexión de Arendt es tan característica [la] apreciación instrumental y racionalmente limitada de la violencia, como la indicación de los enormes peligros a que su recurso pueda dar lugar» (Prior 2018, 149). Lo que sin embargo se juzga nocivo es la reacción de «los liberales blancos» ante las acusaciones de culpabilidad del *Black Power*, expresada en la afirmación «Todos somos culpables» (Arendt 2005b, 87). Como suele señalar Arendt en sus escritos sobre culpa y responsabilidad, no hay mejor manera de practicar un «racismo a la inversa» (*ibid.*) que una acusación universal que carga a la población blanca con la culpabilidad y a la negra con la inocencia. Precisamente la posición inversa a la que Baldwin había identificado en la lógica cultural de la sociedad estadounidense, en la que al blanco ni siquiera se le pasa por las mientes la posibilidad de rendir cuentas por ningún daño que haya podido infligir a otros grupos sociales. Con declaraciones tan contundentes como las anteriores, Arendt se opone a la existencia de ejes de dominación estructural, toda vez que tras las injusticias atienden siempre individuos concretos, como el héroe del siglo xx que el buen padre de familia burguesa identificado por Péguy encarnó en algunos de los episodios más oscuros de esa época. No dejan de percibirse tampoco tintes racistas en el reproche al

la vida de nuestros cuerpos. Lo primero lo pierde el humano condenado a la sombra de la necesidad y lo segundo lo pierde aquel que ya no vive en su propia piel la fatiga de la vida humana. De esta manera, el precio de librarse por completo de la fatiga de la vida es una masacre doble, esto es, crea dos vidas inhumanas; la del *animal laborans* sobrecargado y la del ser humano que ya no se reconoce en la vida misma».

Black Power de haberse organizado para rebajar el nivel de la educación universitaria estadounidense, de la mano de la queja por contenidos que Arendt estima indignos de ocupar un lugar en la enseñanza superior como el swahili y el jazz (Arendt 2005b, 30-31).

Pero hay un Fanon algo irreconocible desde la mirada que Arendt nos invita a lanzar a su trabajo. Es interesante la recuperación que De Oto y Jerade han propuesto de los análisis del primero y especialmente de su asunción del «esquema corporal» formulado por Merleau-Ponty (De Oto/Jerade 2023, 6) para señalar que las injusticias hermenéuticas, identificadas por ejemplo por Fricker como «brecha de los recursos de interpretación colectivos» que margina sistemáticamente a determinados grupos (Fricker 2017, 18 y 246), no se mueven en un nivel abstracto, sino que se trata de puntos ciegos del espacio social que cuentan con una genealogía bien material, enfatizando que «las prácticas sociales las llevan a cabo sujetos, que construyen y disputan el sentido del mundo con los recursos que disponen» (De Oto/Jerade 2023, 9). La relación política no se establece en un vacío material, sino que la disponibilidad o no de espacios compartidos es un elemento clave para el encuentro y la deliberación.²² Estos autores enfocan el alcance de los análisis de Fanon para construir nuevos imaginarios capaces de encarnarse en sujetos habitados a la subalternidad:

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. [...] El proyecto de decolonización en Fanon debe pasar también por el lenguaje, pero no como un mero esfuerzo por construir nuevas

22. Véase Jerade (2021, 56): «Para Arendt, el poder ocurre entre las personas, no obstante, no debemos ignorar en un análisis del espacio público, que las arquitecturas no son menos políticas; que hay espacios como las plazas públicas, las universidades, las calles que se prestan para la vida democrática, para el debate, la discusión, la manifestación. Podemos imaginar que en urbanismos centrados en el uso del automóvil y distanciados de la escala humana, con pocos espacios de reunión y calles para peatones, es más difícil organizar un acto de demostración política. Sin embargo, esto último no es totalmente condicionante de la acción política, que puede estructurarse en cualquier sitio, inclusive en los hogares y aquello que se considera espacio privado. El espacio político se constituye en la acción y la materialidad tiene igualmente una dimensión performativa o plástica que le permite hacer surgir al espacio público». Cfr. con la lectura en clave relacional de la política en Arendt y Butler de Ingala (2017, 46), con la que dialoga la propia Jerade en el escrito mencionado.

categorías, sino para reparar sobre el hecho de que el lenguaje está embebido en una cultura y sus representaciones (De Oto/Jerade 2023: 4).²³

El pasaje logra iluminar la voluntad de Fanon de ilustrar que el llamado espacio público no exhibe un espacio de recursos hermenéuticos universales ni accesibles a todos, sino que más bien muestra una hechura compartimentada, jerárquica y binaria, de la que se sigue como efecto inmediato la exclusión (Fanon 2014, 325). En semejante gramática, propia de una ontología social claramente blanca, la raza, como señalara Baldwin a propósito de la «línea de color» formulada por W.E.B. Du Bois, manifiesta ser una cuestión política (Baldwin 1993, 103-104). No es de extrañar que en este espacio lingüístico emerjan con comodidad estereotipos racistas como el encarcelamiento y el primitivismo (Fanon 2009, 45 y 58-59), que arrebatan al sujeto negro una fenomenología propia, toda vez que el conocimiento de su cuerpo tendrá los rasgos de una alienación, de la adopción previa del punto de vista del varón blanco (Fanon 2009, 2011-212). Semejante experiencia corporal no puede sino traer consigo una experiencia del sufrimiento bien distinta a la del blanco.²⁴ Merece la pena recordar en relación con la dimensión material de la violencia interracial analizada por Fanon que no son pocas las páginas de su primera gran obra *–Piel negra, máscaras blancas–* dedicadas a denunciar los obstáculos e ilusiones que se imponen entre los cuerpos de sujetos negros y blancos, varones y mujeres, cuando buscan parejas eróticas de otra raza. La «mala fe» sartreana cobra fuerza en la descripción de sujetos que niegan alternativamente la identidad de sus parejas para defenderse de la presión racista ambiental. Fanon concluye que solo «una reestructuración del mundo» (Fanon 2009, 91), que parta de la «experiencia vivida» del negro e impugne su negatividad social, podrá liberar a la población negra de los mitos de sometimiento al blanco que la domina y explota, también sexualmente, al reducirla a un imaginario mítico que combina el deseo con la abyección. Volver al cuerpo (negro) objeto de conciencia, como lo dicta Merleau-Ponty

23. Los autores plantean la pregunta por la injusticia hermenéutica en una línea consonante con la de Falbo (2022, 344), que ha puesto de relieve el carácter jerárquico con que los recursos cognitivos se van articulando y se vuelven accesibles en el medio social.

24. A pesar de que el negro no pueda acceder a su negritud sino desde las lentes de la dominación blanca, Fanon se refiere a una reconstrucción corporal de la subjetividad negra. Véase Fanon (2009, 130): «[O]lvidamos la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado».

en *Fenomenología de la percepción*, más allá también de su encarnación afectiva colonial en la vergüenza o el miedo, señala pues en dirección a un futuro no reificado que busca liberar al sujeto negro de un pasado de esclavitud y subalternidad (Fanon 2009, 186). Para ello el cuerpo debe abandonar la afinidad con la esfera de la muerte, física y social, para convertirse en *accional* (Fanon 2009, 183) y así en ariete de una nueva negociación de las voces y de los espacios que se habitan.²⁵ Ciertamente, la elaboración que Fanon lleva a cabo del elenco de agresiones que la cultura hegemónica y colonialista blanca ha infligido a la población negra sitúa el peso del resentimiento por el daño sufrido en el varón, dejando a la mujer negra en un segundo plano, de suerte que la violencia ejercida sobre esta se entiende como una humillación más para su pareja negra. Algunas voces del feminismo afroamericano de los años 80 del siglo XX permitirán equilibrar algo más la balanza del género, que en Fanon ofrece un retrato especialmente centrado en la experiencia corporal del varón, a pesar del mencionado peso que De Beauvoir tuvo en el planteamiento de su obra.

4. CUERPO Y EROS EN EL ACTIVISMO FEMINISTA AFROAMERICANO: LORDE Y HOOKS

La feminista afroamericana Audre Lorde nació cuando Arendt fue privada de su pasaporte e inició un dilatado exilio de su Alemania natal. En una línea que sería de interés confrontar con las confesiones de la judía prusiana Rahel Varnhagen, Lorde hace uso a menudo de experiencias autobiográficas –véase su conocido escrito «Ojo por ojo: mujeres negras, odio e ira» [*Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*] (1983)– para denunciar las formas de la violencia que han azotado históricamente a la población negra en una sociedad como la norteamericana.²⁶ Este escrito distingue entre *dolor* [*pain*] y *sufrimiento* [*suffering*], que la autora intenta expresar de la mano del rechazo ontológico que una mujer le transmitió en el metro en dirección a Harlem cuando apenas tenía 5 años. Lorde señala que le costó esfuerzo comprender que la gestualidad de la mujer exhibía una fenomenología atroz de rechazo hacia el cuerpo de la niña negra que era entonces Lorde, con la que se había

25. Butler enfatiza la importancia de este punto en las tesis de Fanon en Fanon (2019, 209 ss.).

26. Ahmed (2004, 52-54) se sirve de este escrito de Lorde para plantear su análisis del odio como una «forma de capital» que se define a partir de determinada circulación de los signos en el campo social.

visto obligada a convivir en un vagón de metro. En este contexto la autora indica que el dolor es un acontecimiento que puede nombrarse y, así, llegar a conformar un conocimiento o una acción, un recorrido que el sufrimiento no puede realizar, al limitarse este a registrar y repetir en el psiquismo el daño recibido (Lorde 1984, 171-172). La experiencia del dolor no vuelve al sujeto un ser meramente pasivo, sino más bien consciente de la necesidad de un empoderamiento [*empowerment*] de la población negra que garantice su supervivencia y acción colectiva en un medio social hostil. Sin mantener un diálogo directo con Arendt, años antes Lorde había argumentado de manera muy similar a la de Baldwin al sostener en escritos como «Uso de lo erótico: la erótica como poder» [*Uses of the Erotic: the Erotic as Power*] (1978) la capacidad del *eros* de la cultura negra para modificar las pautas de reconocimiento civil en la sociedad norteamericana. En ese texto Lorde define el erotismo como una lente a través de la que podemos evaluar todas las dimensiones de nuestra existencia, lo que la contrapone a la pornografía, en la que se activa una sensación desconectada del sentimiento [*feeling*] y, por tanto, despersonalizada, incapaz de interpelar de manera personal (Lorde 1984, 54 y 57). Lo erótico se entiende de esta manera como un recurso especialmente femenino y espiritual «firmemente arraigado en el poder de nuestro sentimiento inexpresso o carente de reconocimiento» (Lorde 1984, 53), que los esquemas masculinos del poder han intentado expulsar de la vida y conciencia de las mujeres para volverlas más dóciles al sometimiento. En esta línea lo erótico se muestra como una suerte de «inconsciente corporal», toda vez que «es la cuidadora o nodriza de todos nuestros conocimientos más profundos» (Lorde 1984, 56), como afirmación de la fuerza vital femenina (Lorde 1984, 55), generalmente temida por la cultura heteropatriarcal.²⁷ Lorde subraya que compartir alegría, ya sea en un sentido más físico o más intelectual, proyecta puentes entre quienes comparten el sentimiento y los espacios en los que este circula (Lorde 1984, 56), lo que puede inspirar acciones colectivas. El encuentro de los cuerpos en el espacio público alumbró así acciones concertadas que antes se tenían por imposibles. De la mano de este encuentro entre sujetos diferentes –por raza, clase social, cultura– esas mismas diferencias dejan de percibirse como una amenaza, precisamente uno de los objetivos

27. En una línea similar, bell hooks denuncia en su escrito «Mujeres negras. Dando forma a la teoría feminista» [*Black Women. Shaping Feminist Theory*] (1984) la fijación del feminismo blanco norteamericano, personificada en Betty Friedan y su *The Feminine Mystique*, en patrones de conducta y demandas centrados en la peripecia vital de las mujeres blancas de ese país, desoyendo la tradición de cuidado compartido y de comunidad mantenida por las mujeres negras en espacios domésticos. Véase hooks (2000, 12-17).

que Arendt esperaba de la política, sin someterse a vínculos que Lorde identifica con el matrimonio, Dios o el más allá. Frente a los referentes culturales heteronormativos y propios de una cultura blanca, debían surgir otros más transitorios e inmanentes, pero igualmente capaces de poner nombre a la reunión en la diferencia de quienes habitan un espacio común.²⁸ La corporalidad de la mujer negra despertaría en este sentido una nueva manera de estar en el mundo, no sometida a la imposición de las clasificaciones binarias ni a las trampas de la jerarquía, sino abierta a un descubrimiento recíproco de los sujetos que renuncian a representar ante otros principios superiores o modelos de emancipación que quepa considerar como dominantes. La fenomenología del odio expuesta por Lorde no desemboca, por tanto, en una política de la herida, sino por el contrario en una interacción abierta de sujetos diferentes, conscientes del peligro de atarse excesivamente a signos que se asocian de manera rígida al cuerpo del blanco o del negro.²⁹

Otra destacada feminista afroamericana como bell hooks dedicó una amplia reflexión a la correlación entre amor y acción en la comunidad social de las mujeres afroamericanas, poniendo de manifiesto el diferencial de los valores y objetivos que estas mujeres se han propuesto frente a los modelos de vida de las feministas blancas. Precisamente esta atención a la historia cultural de la reproducción social de la vida realizada por las mujeres a nivel global conduce a hooks a una revisión de la pedagogía afectiva dominante en la sociedad norteamericana. Se aprende a amar, como se aprende a odiar, toda vez que las emociones y afectos sellan la asunción de hábitos corporales que el sujeto identificará ya desde la infancia como cauces de relación interpersonal. Precisamente hooks parte de la definición del amor como fuente de crecimiento espiritual propuesta por el psiquiatra M. Scott Peck para iluminar

28. La proximidad con líneas de análisis desarrolladas por Butler en algunas de sus últimas obras es patente. Puede consultarse al respecto Butler (2015, 152): «En cierto sentido, la gente que encuentras en la calle o fuera de ella, en la prisión o en la periferia, en el camino que aún no es la calle, o en cualquier sótano que alberga la coalición que es posible en un momento dado no es precisamente la que elegiste. [...] Quizás podríamos decir que el cuerpo está siempre expuesto a personas e impresiones sobre los que no tiene nada que decir, ni consigue predecir o controlar completamente, y que no hemos negociado completamente estas condiciones de encarnación social. Pretendo sugerir que la solidaridad emerge de esto más que de los acuerdos deliberados que adoptamos conscientemente», trad. mía.

29. Sería muy interesante a este respecto establecer una conversación entre la propuesta de Lorde y la de Brown de abandonar la «gramática del “soy”» por «la gramática del “quiero esto para nosotros”» en Brown (2019, 158-162).

la tarea de transformación individual, social e institucional que comporta el proyecto de aprender a amar a otros:

Convendría empezar a considerar el amor como una acción más que como un sentimiento, puesto que de este modo asumiríamos automáticamente una parte de responsabilidad por ello. A menudo se nos enseña que no tenemos control sobre nuestros «sentimientos», y, sin embargo, admitimos sin ningún género de dudas que las acciones que realizamos son el resultado de una elección, que la intención y la voluntad desempeñan un papel decisivo en todo lo que hacemos. A ninguno de nosotros se le ocurriría negar que nuestras acciones tienen consecuencias. La creencia de que los sentimientos están moldeados por las acciones también nos puede servir para deshacernos de algunos supuestos que solo se aceptan por costumbre, como, por ejemplo, que los padres siempre quieren a sus hijos, que el enamoramiento no presupone ningún ejercicio de la voluntad, que existe eso que llaman «crímenes pasionales», es decir, que un hombre puede matar a una mujer porque la ama demasiado. Si tuviéramos siempre presente que el amor se expresa a través de los actos y conductas que genera, no utilizaríamos la palabra para devaluar y rebajar su significado. Cuando amamos, expresamos de una manera franca y clara cuidado, afecto, responsabilidad, respeto, compromiso y confianza (bell hooks 2021, 38-39).

A la luz de este pasaje, cabe afirmar que hooks entiende el amor como resultado de un proceso que acostumbra a los sujetos a alejarse de sus deseos más íntimos de desarrollo y autonomía para encajar en roles que reducen especialmente a las mujeres a posiciones pasivas y centradas en la perpetuación de la vida, quedando a su cargo todas las tareas de cuidados. Partiendo de la definición de Peck, hooks propone desprenderse de los hábitos relativos al amor con que hemos crecido para recrear otras formas de reciprocidad y cooperación social, que se toman en serio la posibilidad de transformar la relación que las mujeres mantienen con su cuerpo. En este contexto, las redes de cuidados representan para hooks un soporte que ha rebajado en la cultura negra la presión ejercida sobre las mujeres como seres individuales, al permitir llevar la carga de ese conjunto de tareas de manera colectiva. Frente a la reclamación de renunciar a la reciprocidad presente en la célebre definición de Fromm en *El arte de amar* (1956), hooks advierte precisamente que la reciprocidad es una de las condiciones clave para que el amor no adopte una de sus formas más tóxicas, a saber, la de la entrega y el sacrificio de unos seres humanos a otros en nombre del afecto que los últimos merecen. La asunción de una vulnerabilidad universal actúa así como detonante de una recuperación del amor frente a la usurpación valorativa que ha sufrido a lo largo de la historia, que aspira a reconocer tras sus figuras históricas una serie de decisiones silenciadas.

En una tarde de domingo, el 12 de enero de 1986, hooks confiesa estar escuchando la música de un concierto de Lole y Manuel, Camarón y Paco de Lucía, que le ayuda a cobrar conciencia del mensaje que trae consigo una «música del conflicto» como el flamenco, dotada de una tensión y una energía que no parece caracterizar a su juicio a la producción teórica del feminismo blanco, que ha evidenciado su incapacidad para contrarrestar con eficacia los valores y formas de vida impuestas por el patriarcado (hooks 1986, 136-138). Justamente por su displicencia hacia una teoría que permanezca a buen seguro en las publicaciones y la academia, renunciando a transformar el espacio social, hooks proclama la necesidad de actuar como los artistas del flamenco encima de un escenario. Puede no comprenderse la letra, puede no conocerse a los intérpretes, pero su cante y baile estremece, imprime su huella sobre un sujeto que se siente interpelado de manera corporal y emocional. Tal actitud –en la que se aprecia todo un abandono del cartesianismo metodológico del Norte global, que se sigue apreciando en autoras como Fricker– es básica para hooks, interesada en tejer una «sororidad» [*sisterhood*] entre las diferentes corrientes feministas que no requiera suprimir la diferencia entre ellas para «sentir solidaridad» (hooks 1986, 138) y compartir el objetivo común de poner fin en los espacios sociales a la opresión sexista. Como es evidente, se apela con ello a una educación sentimental que no se deje disciplinar como ha hecho el imperialismo de la cultura blanca con las culturas subalternas. El guiño a la cultura flamenca actúa en esa dirección, como una llamada a reconocer la contribución de culturas locales a mostrar resistencias igualmente locales promovidas por mujeres negras estadounidenses que la burguesía blanca ha desconocido históricamente, al desdeñar una mirada interseccional de raza, clase social y género. hooks se pregunta cómo organizar una respuesta feminista efectiva que produzca los mismos efectos que el cante de Lole o de Camarón ejerce sobre los oídos de un público acostumbrado a los acordes de una música europea canónica. En esa respuesta las experiencias de los cuerpos cuentan y estos rechazan ser esquematizados desde la elección de criterios estéticos uniformados y pretendidamente universales. Se procede, por tanto, a un elogio de la pluralidad en el ámbito de la teoría feminista que no la celebra, a la manera de Arendt, en base a la aceptación consensual de los mismos instrumentos y objetivos, sino que reivindica la diversificación de los formatos de presentación del propio cuerpo y sus derechos de intervención en el espacio civil.

CONCLUSIÓN

La confrontación de las razones que Arendt esgrime para sospechar de los discursos que ponen el foco sobre la capacidad del amor para establecer vínculos de resistencia civil en contextos de violencia y opresión cultural y social con la experiencia teorizada por autores como Baldwin, Fanon, Lorde y hooks revela la inhibición de la primera ante la posibilidad de que el sujeto pueda enriquecer las condiciones de aparición en el espacio público con ayuda de su cuerpo e invertir el significado social de emociones como la vergüenza, el odio y el miedo. Arendt no somete las condiciones del espacio político a una deseable exploración histórica, lo que refuerza una distinción rígida de la esfera de lo privado y lo público que impide cobrar conciencia de la importancia que la lucha de los pueblos paria tiene para transformar de manera constructiva marcos de reivindicación civil que promueven el protagonismo de la experiencia corporal. La teoría de la experiencia vivida enunciada en primera persona por los autores que hemos seleccionado puede ofrecer una alternativa productiva para seguir reflexionando sobre cuestiones centrales en la obra de Arendt que van más allá de las coordenadas elegidas por esta autora, en la medida en que vuelven legible una gramática de dominación que se sostiene también por una disciplina de los cuerpos y sus afectos.

Extraemos, pues, como balance de este recorrido la conveniencia de releer la decisión de aparecer y hacerse en oír en política, que Arendt asume como un faro en tiempos sombríos, a la luz del control de los cuerpos impuesto por la dominación racial, una forma de violencia que obstaculiza de manera efectiva y material ese propósito de darse un rostro a uno mismo de la mano de la conversación con otros, que Arendt argumenta de una manera algo abstracta, al empobrecer la perspectiva que el sujeto tiene de su margen de resistencia y transformación en un entorno social hostil. Si los marcos culturales de nuestras sociedades no se proponen objetivar las fuentes de exclusión de los grupos tradicionalmente discriminados, los operadores de rechazo racial, patriarcal, religioso u homófobo seguirán imponiendo un imaginario dominante que condena a la marginalidad a aquellas vidas consideradas infames. Adoptar una visión más amplia de los tipos corporales y de las emociones que resultan irrenunciables para una vida buena revela la estrechez con la que seguimos asumiendo cuáles son las condiciones de aparición y participación en un tejido civil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. 2.ª ed. Ciudad de México: UNAM/CIEG, 2017.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1998.
- ARENDT, Hannah. «The Meaning of Love in Politics: A Letter by Hannah Arendt to James Baldwin», *HannahArendt. net Journal for Political Thinking* 2, 1 (1962). Recuperado de: <http://www.hanna-harendt.net/index.php/han/article/view/95/156>.
- ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. Daniel Najmías, Barcelona: Lumen, 2000.
- ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2001a.
- ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001b.
- ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005a.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2005b.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico (1950-1973)*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster. Trad. Ernesto Rubio. Madrid: Trotta, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Escritos judíos*. Edición de Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Trad. Eduardo Cañas, Miguel Candel, R.S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Desobediencia civil*. Introducción de Nuria Sánchez Madrid. Trad. Carmen Criado. Madrid: Alianza, 2022.
- BALDWIN, James. *The Fire Next Time*. Nueva York: Vintage International, 1993 (1962).
- BALDWIN, James. *Collected Essays*. Nueva York: Literary Classics of the United States, 1998.
- BALFOUR, Lawrie. *The Evidence of Things Not Said: James Baldwin and the Promise of American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- BROWN, Wendy. *Estados del agravio. Poder y libertad en la Modernidad tardía*. Trad. Jorge Cano y Carlos Valdés. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard (Mass.)/Londres: Harvard University Press, 2015.

- BUTORAC, Sean Kim. «Hannah Arendt, James Baldwin, and the Politics of Love». *Political Research Quarterly*, 71, 3 (2018): 710–21.
- CAMPILLO, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2014.
- CAVER, Martin. «A Different Price for the Ticket: Hannah Arendt and James Baldwin on Love and Politics». *Polity* 51, 1 (2019): 35–61.
- CLEAVER, Eldridge. *Soul on Ice*. Nueva York: Dell Publishing, 1968.
- DE BRUIN KLOPPERS, Kai. «La analítica de la condición humana en Arendt como crítica de un concepto apolítico de la libertad. Una perspectiva contemporánea». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40, 2 (2023): 397–407.
- FALBO A. «Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness». *Hypatia* 37, 2 (2022): 343–363.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Paloma Moleón. Madrid: Akal, 2009.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Ciudad de México: FCE, 2014.
- FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2017.
- FROMM, Erich. *El arte de amar*. Trad. Noemí Rosenblatt. Barcelona: Paidós, 2004.
- GARZA, Alicia, Patrisse CULLORS y Opal TOMETI. «Guiding Principles. Black Lives Matter» 30 (2016). Recuperado de: [http:// blacklivesmatter.com/guiding-principles/](http://blacklivesmatter.com/guiding-principles/)
- GINES, Kathryn. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- HOOKS, bell. «Black Women: Shaping Feminist Theory». En *Feminism and «Race»* (ed.), Kum-Kum Bhavnani. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HOOKS, bell. «Sisterhood: Political Solidarity between Women». *Feminist Review*, 23 (1986): 125–38.
- INGALA, Emma. «From Hannah Arendt to Judith Butler. The Conditions of The Political». En *Subjectivity and the Political. Contemporary Perspectives*, eds. Emma Ingala y Gavin Rae, 35–53. Nueva York: Routledge, 2017.
- JERADE, Miriam. «Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 66, 241 (2021): 45–66.
- KING, Martin Luther, Jr. *Strength to Love*. Nueva York: Harper & Row, 1963.
- KING, Martin Luther, Jr. *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* Nueva York: Harper & Row, 1967.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. California/Nueva York: Crossing Press, 2007 (1984).
- MACPHERSON, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Nueva York: Oxford University Press, 1962.
- MARCUSE, Herbert. *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*. Trad. Juan Fernando Saldarriaga, Antioquía: Universidad de Antioquía/FAPESP, 2001.

- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- MEDINA, José. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Emilio Uranga. Ciudad de México: FCE, 1957.
- MILLS, Charles W. *Black rights/White wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- OTO, Alejandro de/Jerade, Miriam. «Negritud e injusticia hermenéutica en Frantz Fanon». *Isegoría*, 68 (2023). Recuperado de: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.17>
- PORTAS Pérez, Sonia. *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2022.
- PRIOR, Ángel. «El debate sobre la violencia: Arendt y Fanon». *Populismo versus republicanism. Genealogía, historia, crítica*, eds. José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán, 131-154. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- SHULMAN, George. *American Prophecy: Race and Redemption in American Political Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- STANLEY, Fred L./Pratt, Louis H. *Conversations with James Baldwin*. Jackson: University Press of Mississippi, 1989.
- THORSEN, Karen. *James Baldwin: The Price of the Ticket*. Nueva York: Maysles Films, 1989.
- TURNER, Jack. *Awakening to Race: Individualism and Social Consciousness in America*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

