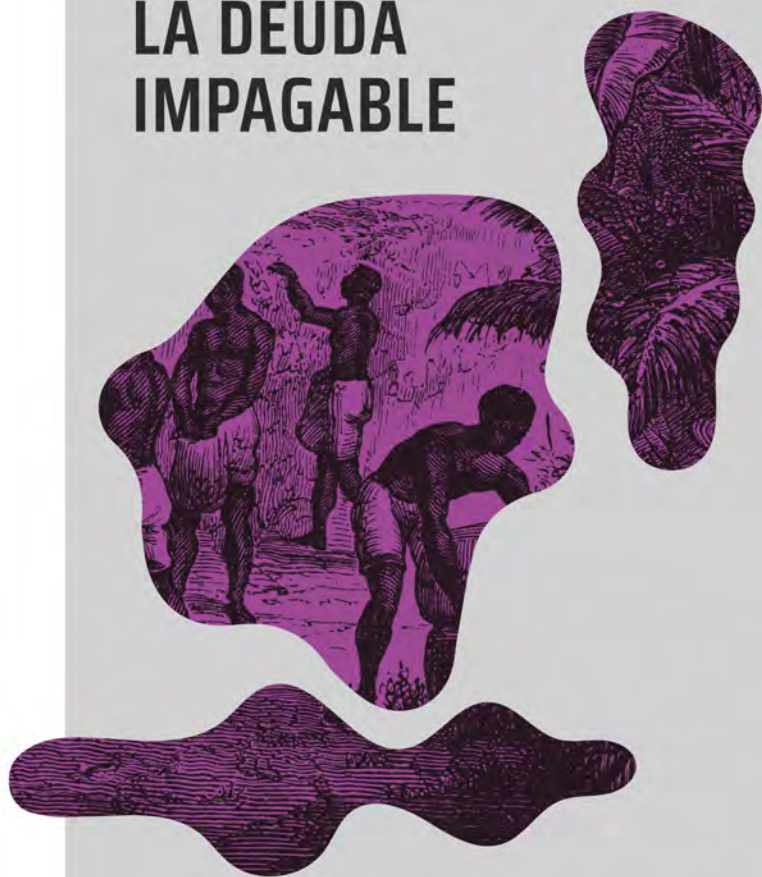


# LA DEUDA IMPAGABLE



Traducción de **Florencia Carrizo**

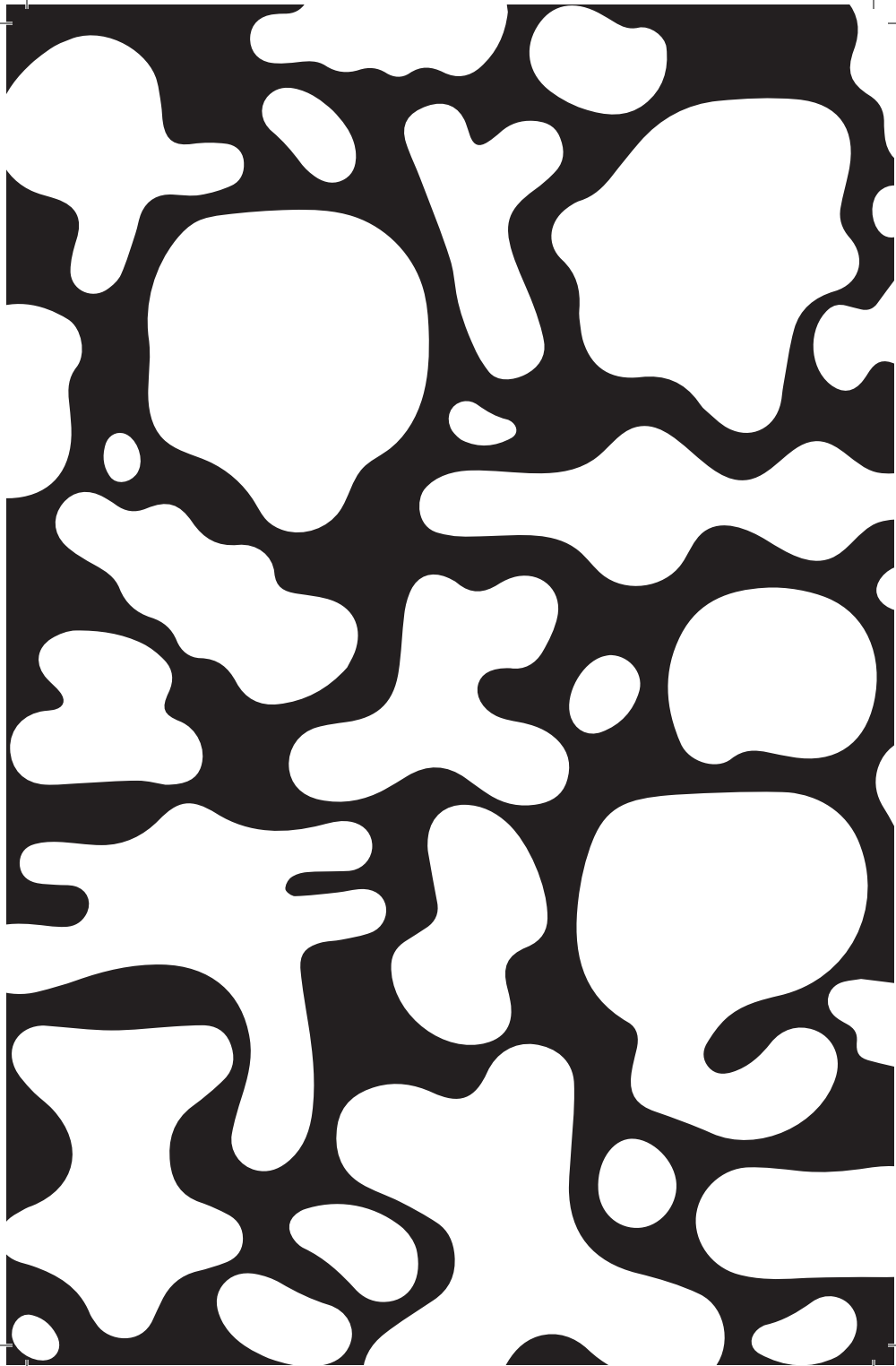
DENISE

# FERREIRA DA SILVA



TRAVESÍA/5







**LA DEUDA  
IMPAGABLE**

**DENISE  
FERREIRA  
DA SILVA**

TRAVESIA/S



DIRECTORXS DE COLECCIÓN

**Natalia Brizuela**

**Verónica Gago**

**Heber Ostroviesky**

Esta colección reúne, desde el presente, una serie de problemáticas que se hacen cargo de los mapas de lectura trazados por las bibliotecas antiimperialistas. Nos embarcamos en buscar lo que se está escribiendo ahora y también en el rescate de clásicos. Sabemos que ahí están las fábricas de futuro. A la vez, se trata de travesías que desarman la temporalidad lineal.

Asumimos la traducción como intervención práctica en la saga anti-colonial: volver disponibles para América Latina, Abya Yala, textos que provienen de geografías que han sido violentamente separadas y adueñadas. Apostamos a una imaginación política que las reúne, las atraviesa y hace de lo intraducible un problema compartido.

De conjunto, componen una biblioteca abierta que buscamos volver recurso colectivo, un lugar de invención de mundos. Hacer de la traducción una lengua común es parte del desafío y también una inclinación a una aventura que incluye cruces y dislocaciones: memoria, temporalidades y territorios concretos.

# LA DEUDA IMPAGABLE

COLECCIÓN TRAVESIA/S



Traducción: **Florencia Carrizo**

DENISE

**FERREIRA  
DA SILVA**



Ferreira da Silva, Denise

**La deuda impagable** / Denise Ferreira da Silva. - 1a ed. -

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2023.

184 p.; 19 x 13 cm. - (Travesía-s / Natalia Brizuela; Verónica Gago; Heber Ostroviesky; 1)

Traducción de: Florencia Carrizo.

ISBN 978-987-3687-98-3

1. Colonialismo. 2. Feminismo. 3. Economía. I. Carrizo, Florencia, trad. II.

Título.

CDD 305.4209

---

Travesía/s es financiada por el International Consortium of Critical Theory Programs fundado por Andrew W. Mellon Foundation.

Lxs editorxs de la colección son Natalia Brizuela, Verónica Gago y Heber Ostroviesky

Título original: *A Dívida Impagável*, Oficina de Imaginação Política y Living Commons, São Paulo, 2019. Versión en portugués de Amilcar Packer y Pedro Daher

Traducción: **Florencia Carrizo**

Corrección: **Elina Kohen**

Diseño colección: **Joaquina Parma**



© de los textos, Denise Ferreira da Silva

© 2023, de la edición, Tinta Limón

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

# ÍNDICE

- 9 **ENTREVISTA**  
El deseo como método
- 27 **Introducción**  
27 (Del)Ante(s) del texto  
32 Los tres pilares ontoepistemológicos  
35 El pensamiento de la diferencia cultural  
38 El Mundo Implicado  
39 Sobre la diferencia sin separabilidad  
41 De ahora en adelante
- 45 **1. Será anunciada**  
Una *praxis* radical o conocer (en) los límites de la justicia  
49 “La justicia en sí, si tal cosa existe fuera o más allá de la ley,  
no es deconstruible”  
52 Se anunciará  
54 El cuerpo racial = valor + exceso  
69 “Amante-Mujer”  
74 “El fracaso final de la causalidad”
- 79 **2. Hacia una poética negra feminista**  
La Negridad como cuestión/búsqueda para el (fin del) mundo  
107 ¿Y después del fin? Virtualidad, transustanciabilidad, trans-  
versalidad y atravesabilidad



113	<b>3. 1 (VIDA) ÷ 0 (NEGRIDAD) = ∞ - ∞ 0 ∞ / ∞:</b> (Acerca de la) Materia más allá de la Ecuación de Valor
116	“Sin propiedades”
119	Sobre la efectividad
122	La escena ética de valor
129	La Ecuación de Valor
135	<b>4. La deuda impagable</b> Leyendo escenas de valor contra la flecha del tiempo
138	Atravesabilidad
142	Colonial / Racial / Capital
148	Escenas de valor y la dialéctica racial
155	Acumulación originaria
161	Acumulando expropiación
167	Transversalidad
171	<b>EPÍLOGO</b> Carta a la lectora prieta del fin de los tiempos Jota Mombaça y Musa Michelle Mattiuzzi
179	<b>Agradecimientos</b>

## El deseo como método

*Pocas horas después de la segunda vuelta electoral en Brasil, con el resultado confirmado del triunfo de Lula, nos reunimos con la filósofa Denise Ferreira da Silva para conversar sobre este libro que inaugura la nueva colección Travesía/s en Tinta Limón. Doble celebración, entonces: poder conversar sobre su recorrido biográfico y su obra como un modo de dar curso a esta nueva serie. Como se leerá en las páginas que siguen, su apuesta, sus registros de trabajo y el compromiso político que marcan sus preocupaciones son componentes decisivos de lo que entendemos como material para esta colección. La conversación fluyó de un modo tal que nos quedamos con la sensación de un encuentro nuevo y a la vez orgánico a nuestras propias preguntas y que, sin dudas, se continuará. Proponemos esta entrevista como un primer acercamiento intelectual y vital antes de entrar de lleno a La deuda impagable. Participamos de la entrevista Verónica Gago, Natalia Brizuela y Andrés Bracony.*

**Hace poco estuviste en Brasil presentando *Homo modernus. Para uma ideia global de raça* (Cobogó, 2022), la versión en portugués de *Towards a global idea of race* que es tu tesis doctoral publicada en inglés en 2007 por la Universidad de Minnesota. ¿Qué significa presentar ese libro hoy, en el Brasil de mediados de 2022, en el marco de la vuelta de Lula a la presidencia del país y con las expectativas que se ponen en juego?**

Terminé de escribir ese libro en 2002, el año en que Lula fue electo por primera vez. Luego, por diversos problemas, se demoró su edición en inglés y ahora aparece la edición en

portugués. Lo interesante y lo curioso es que hoy me dicen incesantemente “¿cómo escribiste ese libro hace 20 años y dice todo lo que está pasando ahora?”. En realidad durante ese período de veinte años (2002-2022) fue emergiendo el lector de ese libro, las personas a las que les interesa leerlo. Esas personas, o ese interés, en el Brasil de 2007 no existía. Pero esta emergencia no se debe a que la situación en Brasil se haya modificado radicalmente, porque lamentablemente no es el caso. Tiene que ver con los 20 años de políticas de acciones afirmativas en educación y con los 20 años de Puntos de cultura<sup>1</sup> desarrollados por los gobiernos del PT. Estas políticas abrieron una brecha, tanto dentro como fuera de la academia, para una población que jamás hubiera tenido acceso a las siempre aristocráticas universidades brasileñas. Entonces, tanto las políticas de acción afirmativa como los Puntos de cultura crearon un espacio intelectual para la población negra, para la población indígena, para la población mestiza y, en términos más generales, para la población económicamente desposeída. Estas son las personas que hoy están interesadas en el libro.

Presenté *Homo modernus*, que es mi primer libro publicado en portugués, en Río de Janeiro y en San Pablo. Las personas con las que conversé tenían en promedio 35 años y en muchos casos estaban bastante desconcertadas con mi planteo. No necesariamente estaban de acuerdo con lo que digo en el libro, porque es un libro crítico. Pero ahí estaban estxs nuevxs lectorxs. Me pareció maravilloso y, al mismo tiempo, me produjo una sensación extraña. Porque la *lógica de la obliteración* continúa funcionando a todo vapor. Pero

1 Los Puntos de Cultura fueron parte del programa Cultura Viva, una iniciativa del primer gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2007), cuando Gilberto Gil ocupaba el Ministerio de Cultura. El programa financió diferentes grupos y comunidades culturales por todo Brasil a través de licitaciones públicas, ampliando el acceso a los medios de producción y circulación de bienes y servicios culturales. [N. de E.]

ahora las mismas personas que están pensando la lógica de la obliteración, o que están estudiando la cuestión racial en Brasil (que fue lo que yo hice hace 20 años) están aquí, abren el libro y por eso mismo este cobra sentido. Otro ejemplo podrían ser lxs artistas brasileñxs, que escribieron el prefacio a la edición en portugués de *La deuda impagable*, el libro que ahora ustedes presentan en castellano. En efecto, Michelle Mattiuzzi y Jota Mombaça, son también parte de esa generación de menores de cuarenta años. Por otra parte, *La deuda impagable*, vale la pena destacarlo, es mi primer libro traducido al español y circuló en portugués traducido por dos estudiantes, Amilcar Parcker y Pedro Daher.

**¿Estxs nuevxs lectorxs, tanto de *Homo modernus* como de *La deuda impagable*, vienen de la universidad?**

Por lo que tengo entendido, estos textos comenzaron a circular dentro de la universidad en 2018 pero de una manera muy reducida, entre grupos de estudiantes de posgrado de la Universidad de San Pablo y otras universidades. En especial en un grupo que se llama GIRA, de la Universidad de San Pablo, que es un grupo de estudio e intervenciones antirracistas y anticoloniales. Un poco antes, en 2016, los textos circularon entre artistas; en particular entre artistas que estaban cursando sus maestrías. Fueron ellxs quienes hicieron circular los textos en inglés y se pusieron a traducir. De hecho, cada tanto recibía algún mensaje que decía “¡queremos traducirte! ¿podemos?” y obviamente yo respondía que sí, que tradujeran, que hicieran lo que quisieran con ellos. Pero todo era por fuera de los marcos institucionales, los textos llegaron a las universidades mucho después y recién ahora, en los eventos de lanzamiento del libro, me fui enterando de cómo se está dando la recepción dentro de la universidad. Y es una manera diferente de entrar al campo de la lectura, porque si los textos hubiesen entrado únicamente a través de las universidades, sin dudas iban a ser comprendidos dentro de una

cierta visión común. Al ingresar al campo lector por fuera de las universidades, cada quien hace la lectura que quiere.

Ahora bien, en lo que respecta a lxs estudiantes más jóvenes creo que también les sirve para actualizar lecturas. Hay cierta resistencia a discutir autores contemporáneos, por ejemplo a Jacques Rancière a quien no se lee, como si fueran para otra etapa. Entonces, la mayoría de los estudiantes que encuentran y usan mis textos me dicen: “vos me ayudaste a articular algo que la bibliografía que me ofrecía la carrera no me permitía”.

**En *La deuda impagable* ofrecés una suerte de recorrido por parte de tu vida y decís: “Hice una tesis de maestría, después hice una tesis de doctorado, me mudé de Brasil a Estados Unidos...” . Pero nos interesaba ir un poco hacia atrás, antes de la maestría, y preguntarte: ¿dónde ubicás tu interés o atracción por la filosofía y por la praxis política, que son las dos líneas que están muy presentes en tu libro?**

Bueno, todo empezó con la Teología de la Liberación. Yo empecé a participar del grupo de adolescentes de la iglesia católica en mi barrio, la Vila Aliança, que es un complejo habitacional construido por el gobierno federal a comienzos de los años 60 para reubicar a las familias que vivían en algunas favelas de la zona sur de Río de Janeiro, como el Morro do Pasmado, en Botafogo, donde yo nací. Para que tengan una idea de este tipo de complejo habitacional del que estoy hablando, Vila Aliança fue construida al mismo tiempo que la Cidade de Deus. En los años 70 tuvimos la suerte de tener un padre progresista, Don Bruno, como párroco de la Iglesia Católica de la Vila Aliança. En ese momento, la iglesia creó grupos de madres, de mujeres, de adolescentes, etc.; todas comunidades de base, pero bastante distintas a las de la zona rural. Yo lideraba el grupo de adolescentes que se preparaban para hacer la confirmación. Los grupos estaban organizados como grupos de formación para líderes comunitarios y

cada grupo tenía unx adolescente que era líder. La iglesia tenía una biblioteca fantástica donde se podían leer los textos de la iglesia progresista, los textos de Medellín, todos esos materiales. Leí a Gramsci en esa biblioteca, pero había realmente de todo: libros de Marx y Biblias. Rápidamente, ni me acuerdo cómo, me volví la líder del grupo de mi cuadra. Y eso significaba que recibía los textos para estudiarlos y para pasárselos a las demás personas, a lxs otrxs adolescentes. También teníamos talleres de formación, que estaban dedicados a la historia de la clase obrera en el mundo, a la historia de la clase obrera brasileña, a la historia del Brasil contemporáneo. Recibí esta formación en la iglesia siendo una adolescente y a partir de ahí continué.

Estaba muy interesada, muy involucrada, era una “buena soldada”, pero había un problema. En una conversación con el padre Bruno, le dije que la historia de la Santísima Trinidad no tenía ningún sentido y le hice todas las preguntas posibles. Él me respondió que era una cuestión de fe. Ahí me di cuenta de que yo no tenía fe y se lo dije. Políticamente quería estar ahí, participar de la Iglesia donde fui formada, pero me faltaba la fe. Así que abandoné la iglesia. Tenía 16 o 17 años y ya para ese entonces estaba organizando varias cosas y formaba parte de la Asociación de habitantes de Vila Aliança. En ese momento fui reclutada por el PCdB (Partido Comunista do Brasil): teníamos un local en mi barrio y me nombraron secretaria política, lo que significaba que tenía acceso a la lectura de documentos del partido. Estuve afiliada al partido por dos años, en 1980 y 1981. Por entonces el PT no existía como tal, apenas estaba surgiendo. Y leía aquellos documentos del año 62, leía a Marx, leía a Stalin, y pensaba: ¿Qué es esto? No me convencía la idea de hacer la revolución burguesa en Brasil, construir la democracia y que la revolución venga después. Así que estuve dos años en el Partido Comunista y lo abandoné. Esta otra iglesia tampoco me interesó. Me interesaba el proyecto, pero me faltaba fe.

Ese momento coincidió con mi ingreso a la universidad, comencé a estudiar Ciencias Sociales. Me hubiese gustado dedicarme al periodismo. Fue lo que conversé y planifiqué con un profesor de la escuela secundaria: quería ser periodista y me interesaba especialmente la política internacional. Ese profesor me dijo que hiciera el curso de Ciencias Sociales y luego periodismo. Y me decidí por hacer Ciencias Sociales, entré en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) para cursar la carrera ahí. Fue allí que me vinculé con el movimiento negro y empecé a tener participación en el PT, en sus inicios (años 1982, 1983, 1984).

En esa época fueron surgiendo las preguntas que están en la base de *Towards a Global Idea of Race*, que me formaron y me movilizaron a lo largo de todos esos años. La pregunta por los movimientos sociales de los años 80, de los cuales fui parte, por los movimientos negros que afirmaban su especificidad cultural y que buscaban ser reconocidos. Sin embargo, hacia fines de los 80 y principios de los 90, esos discursos empezaron a sufrir una transformación: los movimientos sociales se volvían ONG, con demandas en torno a los derechos humanos, por ejemplo. Mucha gente ha escrito sobre esa tercerización, esa higienización o esa neoliberalización de los movimientos sociales, en especial Sonia E. Alvarez. Y esta transformación tuvo que ver con una pérdida mucho más amplia vinculada con aquellos nuevos sujetos políticos que estaban siendo diseñados en los años 80. Y ese mismo problema hoy en día sigue vigente. Hay un primer libro publicado en inglés, llamado también *La deuda impagable*, pero que no es el que ustedes tradujeron al castellano, que es un libro influenciado por esa cuestión.

**Cuando te acercaste a participar del movimiento negro, ¿qué grupos u organizaciones existían? ¿Funcionaban dentro de las facultades o en los barrios?**

Los grupos que estaban surgiendo se vinculaban con grupos de investigación, como el *Instituto de Pesquisa das Culturas*

*Negras*, el IPCN, que era el espacio donde nos reuníamos y organizábamos eventos, todo el mundo daba conferencias ahí. Participaban Januário Garcia, Paulo Roberto dos Santos, Amauri Mendes Pereira, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento. Fue un momento en el que poetas y escritores se hicieron más visibles. Había muchos hombres, era un espacio con muy pocas mujeres: Lélia, Beatriz, Helena Theodoro. También estaba Abdias do Nascimento, que había llegado del exilio. Había algunas personas de San Pablo, una persona que era joven como yo, Vilma Reis, que ahora está haciendo carrera política en Salvador. Había un grupo de trabajo con André Rebouças y, en Niterói, Claudia Nascimento. Marlene Cunha, que falleció en 1988, era una de las pocas personas muy activa en los movimientos negros que estaba estudiando en la universidad.

**Este recorrido por tu biografía intelectual por momentos se superpone con las trayectorias de algunxs de lxs líderes indígenas de la União das Nações Indígenas [Unión de las Naciones Indígenas], que se desarrolla más o menos al mismo tiempo. ¿Ustedes tenían conocimiento de que se estaba organizando la União das Nações Indígenas?**

Sí, lo sabíamos, pero teníamos ese conocimiento, sobre todo, a través de la iglesia que publicaba documentos al respecto. Leía a Dom Pedro Casaldáliga y otros autores misioneros que estaban involucrados en los territorios de Araguaia y Altamira, trabajando con la Teología de la Liberación. Desde comienzos de los años 80, y hasta la mitad de esa década, los movimientos sociales estaban muy separados. Pero esa situación comenzó a cambiar un poco a fines de esa década, en el marco de una serie de movilizaciones que impulsaban reformar la Constitución a partir de una “Asamblea Constituyente”. Pero, precisamente por la forma en que aquellos sujetos políticos estaban constituyéndose, la movilización indígena era excluida de esa movilización general, quedaba



muy distanciada de la agenda de las luchas. Y ahí sucedió algo que, para mí, fue muy importante. Yo estaba finalizando mis estudios de grado y comenzando a hacer la maestría y, en ese momento, en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la UFRJ, existía un laboratorio de investigación social que estaba compuesto por grupos de trabajo con estudiantes de grado, de posgrado y profesorxs. Entonces había un grupo que estudiaba “clase”, otro que estudiaba “raza”, había un grupo de mujeres, había un grupo de antropólogxs que traían una perspectiva indígena; y todos estos grupos estaban conectados con los movimientos sociales y con el PT. Yo era co-coordinadora del núcleo de estudios afrobrasileños y en torno a la “raza”. Y una de las cosas que hacíamos era organizar eventos, charlas y conferencias con sindicalistas, profesores, estudiantes, activistas del movimiento negro. Se creaban recursos para la circulación de los movimientos a través de estos núcleos. También fundamos el comité para la campaña de Benedita da Silva cuando se postuló para diputada federal. Usábamos nuestro tiempo pagado por la beca de estudio de “iniciación científica” de la CAPES para hacer campaña política, estaba todo muy junto, muy relacionado. Cuando llegué a Estados Unidos no entendía cómo era posible no hacer política dentro de las universidades, me resultaba absurdo.

**Otra cosa que nos interesa preguntarte es cómo definís tu método de trabajo. Vos decís que hacés filosofía. En un momento, hablás de experimentación poética. Más recientemente, sabemos que trabajás con cartas astrales, que nos interesa mucho que nos cuentes. Entonces, la pregunta es: ¿cómo se vinculan esos distintos métodos, están asociados a distintos momentos de tu trabajo de investigación filosófica o política?**

No es una pregunta fácil de responder, porque creo que con los años fui desarrollando un método que hoy no sabría cómo presentarlo. Yo respondo a lo que está frente a mí, si es que

aquello que está frente a mí activa mi curiosidad intelectual, si abre un punto de interrogación que me obliga a explorarlo.

Comencé a estudiar astrología cuando tenía 15 años. Tomé prestado un libro de astrología de una compañera de la escuela y nunca más se lo devolví, lo tengo hasta hoy. Y la razón por la cual me interesé fue porque en esa época teníamos que hacer cálculos. Existían las efemérides, las condiciones de los planetas, pero a la hora de hacer el mapa astral había que hacer cálculos matemáticos para localizar el planeta. Me pasaba horas y horas haciendo cálculos, aprendiendo y jugando con las matemáticas, con el objetivo de hacer los mapas astrales de las personas. Y un poco después, en los años 80 en Río de Janeiro, todo el mundo en mi entorno tiraba tarot.

Sin embargo, empecé a escuchar más sobre su práctica en los 90 en Estados Unidos. En el año 95 fui a hacer una consulta de tarot y la persona que hizo la lectura me sugirió que tal vez fuese interesante que lo estudiara para mí misma y para otras personas. A partir de ahí empecé, sumé al tarot como práctica junto con la astrología. Luego, en 2008, fui a hacer un tratamiento de Reiki y la persona que me hizo el tratamiento me dijo: “Ah, tal vez vos puedas estudiar Reiki y hacerte a vos misma y atender a otras personas”. Entonces hice la iniciación. Cuando me encontré con Valentina Desideri por el año 2011, decidimos trabajar juntas. Fue un momento interesante porque yo estaba viviendo en Londres y estaba un poco cansada de la academia, quería hacer otras cosas y empecé a hacer cursos. Hice unos cursos de medicina con plantas, otro de anatomía, otro de biología. Estaba por empezar otra carrera cuando nos dimos cuenta con Valentina de que juntas podíamos desarrollar una práctica artística. Así fue como hicimos primero los Poethical Readings y después *The Sensing Salon*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *The Sensing Salon* es una práctica de estudio, concebida por Valentina Desideri y Denise Ferreira da Silva, que expande la imagen del arte más

Estos diferentes órdenes de cosas se unieron en un momento de crisis personal, en un momento en el que yo tenía una cátedra de Ética en la carrera de *Business and Management* en la Queen Mary University of London. Esto fue después de la Primavera Árabe, después del *Occupy Wall Street*, fue en un momento medio extraño en el que, para mí, el trabajo académico no estaba a la altura. Fue entonces que comencé a hacer estas prácticas artísticas. Pero durante los últimos años todo eso cambió mucho y estamos haciendo cosas diferentes. Por ejemplo, junto con la *Teia de Solidaridade da Zona Oeste* de Río de Janeiro y la *Periferia Segue Sangrando*, de Grande São Paulo, que son grupos de mujeres que intervienen en estas comunidades periféricas, estamos haciendo cursos de formación y entrenamiento de Reiki para las activistas, para mantener su bienestar físico, mental, emocional, e intelectual al tiempo que participan de la lucha política. Sobre todo porque estas personas, las activistas negras e indígenas de las regiones rurales y urbanas desposeídas están agotadas, tanto por la indiferencia y ataques directos del gobierno de Bolsonaro como por su ineficacia y criminal negligencia durante la pandemia.

Pero también han cambiado las ecuaciones. Porque *La deuda impagable* tiene esas ecuaciones que para mí son objetos de arte y me permiten hacer arte con el pensamiento. Son algunas transgresiones que cometo. Todas tienen sentido, aunque no hacen sentido de la misma forma que las ecua-

allá de los objetos, los eventos y el discurso para incluir las artes curativas. A través de formatos que facilitan el estudio colaborativo y la experimentación con diferentes prácticas y herramientas de lectura (por ejemplo: Tarot y Astrología) y sanación (por ejemplo: Reiki y Terapia Política), fomenta una forma de sociabilidad que atiende a nuestra existencia profundamente implicada. Juntas realizan sesiones individuales y grupales de Lecturas Poéticas donde utilizan diferentes herramientas de lectura, superponiéndolas para visualizar y discutir la pregunta planteada por los participantes. El Sensing Salon toma diferentes formas según el contexto en el que se lleva a cabo e involucra a diferentes invitados y participantes en cada interacción. Véase <https://www.thesensingsalon.org/>

ciones matemáticas, funcionan incluso cuando son usadas dentro de un contexto crítico. Para mí esto es quebrar una regla, porque en verdad es una construcción. Las ecuaciones son objetos artísticos: creo sus componentes y la cosa en sí, el objeto en sí mismo. Entonces, no tengo un método, pero existe alguna cosa y también existe una manera. En suma, di una vuelta muy rara. Si me preguntan cómo sucedió todo esto no sé bien qué responder, solo que mi curiosidad se activa cuando alguien me invita a hacer alguna cosa. Cuando digo “sí” las cosas suceden. Me parece que con el tiempo desarrollé el deseo, pero no el método.

Un buen ejemplo son las películas que hice con Arjuna Neuman. Las películas están explícitamente conectadas con mi investigación académica pero, al mismo tiempo, debido a los sonidos, a las imágenes –y obviamente a la colaboración con Arjuna– me permiten cosas que no podría hacer a través de la escritura. En las películas esta falta de método me beneficia, porque ahí es donde algunas cosas salen y suceden de otra manera. Y las personas captan lo que aparece sin necesariamente tener que hacer ese trabajo más extenso, mucho más tedioso y difícil que implica escribir. Porque, ¿cómo se escribe para ir contra tu propia corriente? ¿Cómo se escribe contra la práctica filosófica, que es la práctica que estás emulando, que estás usando?

**Una de las autoras publicadas por Tinta Limón, Silvia Rivera Cusicanqui, elaboró una crítica muy radical respecto de cómo circula y se transforma el pensamiento del sur al norte y del norte al sur. Dice ella que de algún modo se reinventan los vínculos coloniales a través del conocimiento. ¿Cómo problematizás esta cuestión de las influencias de tu propio pensamiento? ¿Cuál es la relación que se traza entre la academia norteamericana y el pensamiento brasileño?**

Me fui de Brasil hace 30 años, después de hacer la maestría, y las preguntas y problemas que me llevaron a irme y sos-

tuvieron aquel proyecto son las mismas de hoy en día. En aquel momento, lo planteaba más o menos así: el pensamiento crítico brasileño no existe porque no toma en cuenta seriamente la cuestión racial. Por ejemplo, para gran parte de la academia este problema estaba resuelto a través de la identidad brasileña. Y para mí, el lugar que ocupaba el negro en la modernidad brasileña era el mismo lugar que ocupaba la cuestión racial en el pensamiento brasileño del momento: no estaba en ninguna parte. Era la lógica de la obliteración, la historia de la desaparición. Cuando llegué a Estados Unidos entendí que la cuestión podía ser planteada de modo completamente diferente, que existen preguntas diferentes. De modo que cuando estaba escribiendo mi tesis de doctorado aprendí que, por un lado, no existe lugar para el negro y, por otro lado, solo existe el lugar subalterno, también afuera (delante) de la modernidad, y que la problemática racial se situaba en medio de estas dos experiencias históricas. La literatura poscolonial de los años 90 fue central, y también Frantz Fanon. El Centro de Estudios Afro-asiáticos contaba con una biblioteca anticolonial maravillosa y me permitió acceder a una vastísima literatura anticolonial.

Aun así, cuando terminé el doctorado sentí que estaba en un callejón sin salida. Me di cuenta de que espacio-tiempo son los límites de nuestro pensamiento, y la violencia constitutiva de la Modernidad es posibilitada por el modo en que el pensamiento moderno se sustenta y mantiene por el espacio-tiempo. Decidí que no tenía sentido hacer crítica a la *Legal Theory*, que es mi campo de investigación, y que mi contribución sería –en vez de mantener la separación entre la Teoría Política y la Teoría Crítica del Derecho– traer la crítica al Estado hacia la crítica del Derecho. En ese sentido, mi principal preocupación era la violencia policial, fue sobre esto que pensé durante muchos años. Ni en Brasil, ni en los Estados Unidos se estaba pensando este problema. Yo conversaba con personas de Australia, de Sudáfrica, del Reino

Unido, de Canadá: la mayoría se interesaba en los estudios indígenas y en la crítica del colonialismo, pero no en la crítica y los estudios de la *negritud* [blackness].

Y fue en ese momento crítico que les contaba –cuando vivía en Londres y estaba viendo de hacer otra cosa con mi vida–, cuando en 2011 me invitaron a Sussex a presentar un trabajo. A falta de título para aquella presentación le puse “TBA” y lo envié con tres meses de anticipación. “TBA” significaba “To be announced” [Aún será anunciado], y terminé dejándole ese título porque verdaderamente no sabía cómo llamarlo. Fue en ese texto que por primera vez articulé los límites de la justicia con los límites del pensamiento. No sé cómo fue su recepción. Pero así fue como volví a los estudios de la negritud [Black Studies], porque encontré los trabajos de Saidiya Hartman, Fred Moten, Hortense J. Spillers. Y volví a Fanon. Ahí fue donde el texto llegó a su límite. En “To be announced” no existía nada. Si la negritud [blackness] opera como un significante de la violencia tan efectivo, tan crucial, entonces existe algo que puede ser pensado desde la negritud. Esto es lo que trabajé en *La deuda impagable*. Pero “To be announced” indicaba que no tenía cosas masticadas, que no tenía una teoría lista. Lo que realmente necesitábamos era investigar y experimentar.

**Nos llamó la atención al leer *La deuda impagable* que por momentos el texto adquiere una perspectiva de crítica de la economía política, como si vos construyeras una teoría del valor otra. Por eso queríamos preguntarte por tu lectura de Marx, por cómo tu teoría del valor tensa la de Marx. Y la noción de deuda misma, que aparece ligada a lo imposible, a lo impagable, pero también la deuda como una apertura a una otra forma de pensar el valor.**

Hago referencia por primera vez a la noción de deuda impagable en 2012, en un texto que escribí con Paula Chakravarty llamado “Accumulation, Dispossession, and Debt:

The Racial Logic of Global Capitalism. An Introduction”. Era centralmente una crítica al capitalismo global, al capitalismo financiero. Fue también la primera vez que escribí sobre *Kindred*, de Octavia Butler. Era un texto sobre la situación de Latinoamérica en los años 80, esa “década perdida” en la que en Brasil, y estimo que también en Argentina, se gritaba: “¡Esta deuda es impagable!”. Y en ese texto nosotras queríamos hacer una conexión entre la crisis económica de 2008 –crisis de las hipotecas *subprime*, de la que las poblaciones negra y latina fueron culpadas– y las crisis económicas en el sur global. Esta era la orientación inicial, pero obviamente mi falta de método me llevó para el lado de la ciencia ficción para poder pensar la inmoralidad de la deuda ocasionada por las *subprime*. Porque hubo personas que hicieron sus fortunas a costa de aquellxs que obtuvieron préstamos que no podían pagar. Desde mi punto de vista, la deuda que fue asociada a la crisis no solamente giraba en torno al valor, sino que juntaba el valor económico y el valor moral de forma innegable, y, a la vez, demostraba cómo la racialidad era central para juntar estos dos factores. Por lo tanto, cualquier crítica del capital que pudiese dar cuenta de su trayectoria desde el final del siglo XVIII, para poder dar cuenta de la trayectoria TOTAL del capital, debía dar cuenta de esa composición: de lo ético y de lo económico, de aquello que la racialidad condensa. En Estados Unidos, la negritud y la *latines* [latinidad] son las que condensan esto.

¿Sería otra teoría de valor? Bueno, en el libro se propone otra cosa, porque en el capítulo 4, el libro se orienta hacia otro lado. En *La deuda impagable* más que proponer otra teoría de valor intento exponer cómo la colonialidad y la racialidad han sido centrales para la acumulación de capital, aun después de la abolición de la esclavitud y de la independencia de las antiguas colonias. Y esto porque, como la racialidad es un significativo ético, continuamente redefine lo que es el resultado de la extracción y de la expropiación como un

defecto moral de las poblaciones que no son blancas y que no son europeas. Entonces es una maquineta de decir: “No, el dinero no viene de ahí, viene de allá; el lucro no viene de ahí, viene de aquí, de Europa”. Es un pequeño círculo el que hace eso, ¿no? Pero sólo y únicamente porque combina lo ético y lo económico.

Entonces, contra la idea de tomar los momentos ético, económico, simbólico y jurídico, por separado, bajo la noción de deuda impagable el libro los articula a todos, presentando así una arquitectura política “del post iluminismo”. Y esta construcción la uso como una crítica a la acumulación de capital, mirando hacia todos lados, en lugar de focalizar solo en lo económico. Porque en *La deuda impagable* lo ético y lo económico son inseparables. Y son inseparables, también, en la construcción del concepto de Capital de Marx. Solo que lo ético está relacionado a la noción de que únicamente el trabajo humano es productivo, de que solo el trabajo humano es libre y autodeterminado. Por lo tanto, esta es la diferencia humana y es la que crea, inaugura, la escena ética. Y Marx no hace ningún tipo de crítica a esto. Aunque haya una crítica a la libertad, pero la especificidad de lo humano entra como si fuese un elemento que no es analizable en la ecuación, es un elemento natural de la ecuación. Como una luz negra, la deuda impagable muestra los otros pedazos.

**Última pregunta, vinculada a lo que venís diciendo. Nos gusta mucho cómo planteás tu crítica a Aníbal Quijano y su noción de colonialidad del poder y cierto modo *mainstream* de introducir la cuestión de lo colonial en el pensamiento latinoamericano. A su vez, el pensamiento de Quijano ya venía siendo criticado por algunas pensadoras feministas, como María Lugones (que dice que el género tiene una concepción totalmente biologicista y heterosexista en su visión). Pero nos parece que tu crítica es mucho más radical en el sentido del tratamiento mismo de la se-**



**parabilidad con la que él analiza la cuestión de género, clase y raza. En concreto, nos parecía muy importante que nos comentaras cómo llegás a esa crítica y si está vinculada con la idea de mundo implicado y de la no separabilidad.**

En *Toward a global idea of race* llego a la crítica a Quijano, sin nombrarlo explícitamente, como parte de una crítica más amplia a la sociología de las relaciones raciales y a la sociología en general. Porque el movimiento es el mismo: tomar la diferencia racial como un dato, como algo dado. En Quijano la colonialidad aparece subsumida dentro de la crítica al capitalismo, como si no fuera un elemento estructural de esa máquina que es el capitalismo. Porque él no da cuenta de la acumulación de capital, solo hace referencia a un mecanismo que se le adiciona, que es la colonialidad del poder, la diferencia racial creando un tipo de trabajo. Pero la acumulación depende centralmente de cierta relación jurídica, que es el trabajo libre.

Mi argumento es que la colonialidad es un modo de gobernanza, es una modalidad jurídica que opera en la acumulación de modo particular, aunque junto con el trabajo asalariado. Del mismo modo que la esclavitud, es una relación jurídica que opera en la acumulación junto con el trabajo asalariado. El límite que tiene Quijano es, en cierto sentido, el límite dado por el marxismo, porque el análisis de Marx sobre el capital está basado (no de modo determinante, pero sí de un modo que llamo delimitante), en la separación de las formas sociales y las relaciones raciales modernas, capitalistas. En esta relación, el concepto clave es el de igualdad jurídica, más que de igualdad económica. Por su naturaleza distinta dentro de las relaciones sociales, la colonialidad y la esclavitud no forman parte de la igualdad jurídica, no forman parte del pensamiento, sino como dato adicional. Y esta es la condición principal para un análisis del capitalismo como un modo de producción completamente diferente de otros. Para mantener la coherencia, esta distinción jurídica

tiene que estar siempre presente. Pero la colonialidad y la racialidad no pueden aparecer como elementos de orden jurídico. El capitalismo depende tanto del orden jurídico liberal del *body politic* como de ese orden jurídico violento que es la colonialidad.

Y esa violencia colonial es una constante, que hoy continúa operando, por ejemplo, para facilitar la extracción de minerales en el continente africano. En el Congo, esa guerra interminable es la operación de mecanismos de violencia que no interfiere, pero sí facilita, la extracción de cobre o de otras *commodities*. En Brasil, el gobierno de Bolsonaro legalizó como si nada el crimen de la extracción de minerales. No solo permitiendo la extracción en tierras indígenas, sino también al permitir que mineros amenacen y aterroricen territorios indígenas. Esto es una decisión jurídica, es el Estado que decide, ya que nosotrxs no podemos interferir porque no podemos cambiar las leyes, y nos limitamos a apoyar las campañas contra estas leyes que facilitan la extracción. Para mí esta es una variación, pero es muy similar a la colonialidad, porque la colonialidad es una modalidad jurídica de un ejercicio de gobernanza a través de la violencia total. El Estado (aislado y en instituciones multilaterales) es quien permite y comete esta violencia total en los mismos contextos, en los territorios del Congo y del Amazonas.



### (Del)Ante(s) del texto

¿Por dónde comenzar? ¿Desde dónde comenzar la tarea de exponer, capturar y disolver, presentando lo que excede y desafía al pensamiento? La inquietud que teje el hilo conector de los ensayos aquí reunidos, en cierto modo, señala la im/posibilidad evidenciada por estas preguntas. De hecho, es posible decir que esta comparte la misma incomprendibilidad e improbabilidad que intento capturar en la imagen poética negra feminista que da nombre a esta antología. Porque, como una imagen antidialéctica, *La deuda impagable* no hace más que registrar, al intentar interrumpir, el desdoblamiento de la lógica perversa que ocluye la forma en que, desde finales del siglo XIX, la racialidad opera conjuntamente como un arsenal ético (por dentro, al lado de y siempre-ya) a/delante de las arquitecturas jurídico-económicas que constituyen el par Estado-capital.

Esta lógica perversa, a la cual llamo *dialéctica racial*, me ha ocupado durante más de treinta años. Desde un principio, cuando era estudiante de la Maestría en Sociología en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales (IFCS) de la Universidad Federal de Río de Janeiro y trabajaba como investigadora en el Centro de Estudios Afro-Asiáticos (CEAA), bajo la dirección de Carlos Hasenbalg, mi atención se enfocó en la representación moderna como momento significativo de la sub-

yugación racial. El título de la tesis de maestría que defendí en 1991, que desarrollé con la dirección de Yvonne Maggie, *O Negro na Modernidade: Cor e Exclusão Simbólica na Novela das Oito* [El negro en la Modernidad: color y exclusión simbólica en las novelas de las ocho], indica una aprehensión transversal de los contenidos de una formación académica, en la IFCS y la CEAA, que combinaba los Estudios Afrobrasileños (Yvonne Maggie) y la Sociología de las Relaciones Raciales (Carlos Hasenbalg). En lugar de desarrollar un estudio de la audiencia o un texto que explicara las ideas sobre la negridad,<sup>1</sup> que justificara el hecho de que las telenovelas de la época empleaban un número insignificante de actores/actrices negrxs, y a la mayoría, en los típicos papeles de empleada doméstica o delincuente, invertí el movimiento analítico y decidí examinar la imagen de la sociedad brasileña expresada a través de la forma en que se resolvieron las pocas tramas que involucraban personajes negrxs. El argumento principal de la tesis consistía en que la representación de lxs negrxs en las telenovelas de las ocho de la TV Globo, que se emitieron entre 1979 y 1988, expresaba un proyecto nacional de modernidad que consideraba como una contingencia la desaparición de lxs negrxs, a pesar de la (hasta entonces) celebrada democracia racial. Entre otros argumentos, *O Negro na Modernidade* presentó una primera versión de la idea que fue desarrollada en mi tesis doctoral –publicada como *Toward a Global Idea*

1 Acerca de por qué traducir “Negridade” como “Negritud”, se trata precisamente de una necesidad de enriquecer este término, de ponerlo en cuestión y de reactualizarlo cada vez que se lo nombra. A su vez, también se puede reconocer el término “negritud”, el cual condensa otra historiografía y otros contextos de aparición, que, si bien pueden ser invocados y atravesar al concepto de negritud, cierran un campo de comprensión y de lectura que no es el único y ni el primordial señalado a través del libro. Por otra parte, existen otras posibles definiciones y denominaciones, con actualizaciones y contextualizaciones, como por ejemplo, el concepto de “negrura”, introducido por la poeta, investigadora y pensadora Leda Maria Martins, a través de su obra “*O feminino corpo da negrura*”, entre otrxs. [N. de T.]

*of Race*, en 2007–, de que, además de la lógica de exclusión, explicación sociológica de la subyugación racial, existe una lógica de obliteración impregnada en las herramientas del conocimiento racial. Precisamente porque, sin esto, la construcción del sujeto moderno como cosa autodeterminada no se sostendría, sobre todo luego de la articulación hegeliana de la razón trascendental como Espíritu. No cabe ahora resumir los argumentos desarrollados en aquellos textos. Solo los menciono porque me sorprende el hecho de que una misma inquietud haya estimulado textos tan diferentes, que responden a circunstancias aparentemente diferentes, como mi tesis de maestría (escrita en Río de Janeiro en los años 1980), mi tesis doctoral (escrita en Estados Unidos en los años 1990) y mis experimentos poéticos (escritos en los últimos cinco años), que componen este volumen.

Desafortunadamente, los procesos nacionales y globales detrás de esta inquietud no son sorprendentes. Al contrario. A mediados de los años 1980, la violencia policial encabezaba mi lista de evidencias de subyugación racial. Esto tenía sentido, al menos para mí, ya que pertenezco a la generación de adolescentes negras que a fines de los años 1970 presencié el aumento de muertes entre jóvenes negrxs debido al ingreso de armas automáticas y de cocaína, y a la violencia policial en las comunidades económicamente desfasadas de los morros y periferias de la ciudad de Río de Janeiro. En 1992, recién llegada a Estados Unidos, donde fui a hacer mi doctorado, acompañé las revueltas en Los Ángeles, en respuesta a la absolución de los oficiales que golpearon a Rodney King. Al año siguiente, en 1993, seguí de lejos la revuelta de lxs habitantes de la favela Vigário Geral, en respuesta al asesinato de 21 personas en manos de policías militares. Entre otros casos de violencia policial en Brasil y en Estados Unidos, que recibieron más o menos atención, figuran la tortura de Abner Loima, por parte de policías de Nueva York en 1997, y el caso de Amadou Diallo, asesinado con 41 disparos a quemarropa

por cuatro miembros de la Unidad de crímenes callejeros del Departamento de Policía de Nueva York, en febrero de 1999. Y la lista sigue. En los veinte años transcurridos entre aquel evento racial y este momento, en que escribo esta introducción, muchos otrxs hombres y mujeres, jóvenes, ancianxs y niñxs negrxs han sido asesinadx o abandonadx por la policía y otras instituciones que imponen la ley. En la mayoría de estos casos, los tribunales que administran justicia no registraron estas muertes como crímenes, y estas decisiones movilizaron insistentemente la negridad (de las víctimas o de los lugares donde fueron asesinadas), como prueba de que la violencia total era una respuesta lógica a una situación de peligro mortal, es decir, el hecho de que quienes dispararon los tiros se encontraron frente a un cuerpo negro o en un territorio negro.

Al considerar las operaciones de la racialidad en un contexto global más amplio, sería casi imposible no deducir que esta juega un papel clave para el capital, si la diferencia racial, su herramienta más consistentemente empleada a lo largo del siglo XX, no resultara tan eficaz al transustanciar los efectos de los mecanismos coloniales de la expropiación en meros defectos naturales (intelectuales y morales), señalados por diferencias físicas, prácticas, a través de instituciones, etc. Si tomamos como ejemplo los últimos veinte años, es posible componer una larga lista de eventos globales, casi todos relacionados con guerras locales y regionales que, si bien provocan desplazamientos de poblaciones, no parecen tener ningún efecto sobre la expropiación y explotación de tierras y cuerpos. En esta lista incluyo, por ejemplo, la invasión a Irak y a Afganistán a principios de este siglo, así como los incesantes conflictos en la República Democrática del Congo y luego en Sudán, Nigeria, Etiopía, Eritrea; y ahora, la guerra en Siria, Yemen y otros conflictos de baja intensidad mediática, que suceden en Haití, Jamaica, Colombia, Venezuela, México y entre las comunidades económicamente

desposeídas en Brasil y Estados Unidos. Junto con los desastres provocados por el calentamiento global y las políticas neoliberales implementadas por los gobiernos, estas guerras están detrás de la última crisis que golpea a Europa, la llamada “crisis de los refugiados”, que facilita, entre otras cosas, el endurecimiento del aparato de vigilancia de las fronteras tanto como el crecimiento de discursos y prácticas que movilizan una forma letal (blanca) de las políticas de la identidad.

En cierto modo, *La deuda impagable* proporciona una posible recomposición frente a esta problemática. En lugar de presentar un análisis de casos específicos, o una crítica a las instituciones encargadas de hacer cumplir la ley, lo cual ya hice en otros textos, mi procedimiento aquí es comenzar, en cierto sentido, por aceptar el hecho de que la justicia falla frente a los cuerpos y los territorios negros, a los que solo puede concebir como excesivamente violentos, y, a partir de ahí, proceder a explotar las posibilidades albergadas bajo esta construcción. En esta recomposición, este libro, además, activa un modo de intervención, la poética negra feminista, que no solo expone la perversidad de la lógica que transustancia los resultados de la violencia total característica de la arquitectura colonial en atributos naturales significados por cuerpos negros, sino que identifica y moviliza el exceso que sostiene la lógica como índice de una imagen otra del mundo y de las posibilidades que esta abriga. Este modo de intervención, al pre-ocuparse con/por los límites de la justicia, no necesita tener en cuenta las limitaciones al pensamiento impuestas por los pilares ontoepistemológicos del pensamiento moderno. Porque parte del reconocimiento de que el concepto de lo racial reconfigura la violencia total (colonial) a nivel simbólico, que sustenta la expropiación (monetaria y simbólica) de la capacidad productiva de tierras y cuerpos no europeos, y porque conlleva en sí mismo el efecto de la perspectiva racial, este modo de intervención, la poética negra feminista, puede darse el lujo de violar las reglas del



pensamiento moderno. De hecho, cualquier análisis serio del modo de funcionamiento actual del par Estado-capital nos exige dar atención a la gramática racial, porque esta organiza el espacio global, guiándose por la comprensión de la necesidad de dirimir y disipar los efectos de la racialidad. La poética negra feminista vislumbra la im/posibilidad de la justicia, que, desde la perspectiva del sujeto racial subalterno, requiere nada más ni menos que el fin del mundo en el que la violencia racial cobra sentido, es decir, del Mundo Ordenado frente al cual la descolonización, o la restauración del valor total expropiado de las tierras nativas y los cuerpos esclavizados, es tan improbable como incomprensible.

### **Los tres pilares ontoepistemológicos**

¿A qué tendríamos que renunciar para poder liberar la capacidad creativa radical de la imaginación y obtener de ella lo necesario para la tarea de pensar El Mundo de otra manera? ¿Qué es lo que está en disputa? Nada menos que un cambio radical en el modo en que abordamos la materia y la forma. Los primeros pensadores de la filosofía natural (Galileo, 1564-1642, y Descartes, 1596-1650) y de la física clásica (Newton, 1643-1727) heredaron la visión de la Antigüedad sobre la materia, la noción que comprende el cuerpo a partir de conceptos abstractos que estarían presentes en el pensamiento, como solidez, extensión, peso, gravedad y movimiento en el espacio y en el tiempo. En cualquiera de los casos, la afirmación de que la mente humana es capaz de conocer con toda seguridad las propiedades de los cuerpos, es decir, sin la mediación del regente divino y autor del libro de la Naturaleza, se basó en dos rupturas con la filosofía escolástica. En primer lugar, los filósofos del siglo XVII, que se autodenominaban a sí mismos “modernos”, crearon un programa de conocimiento relacionado con lo que llamaron las “causas

secundarias (eficientes)” del movimiento, que generan transformaciones en la apariencia de las cosas en la naturaleza, y no con las “causas primordiales (finales)” de las cosas o con el propósito (finalidad) de su existencia. En segundo lugar, en vez de basarse en la necesidad lógica de Aristóteles (384-322 a. C.) para garantizar la exactitud de sus descubrimientos, los filósofos como Galileo se basaron en la necesidad característica de las matemáticas o, más precisamente, en las demostraciones geométricas como base para su constatación. Indudablemente, podría decirse que estos filósofos heredaron textos anteriores sobre la excepcionalidad del Hombre: su alma, su libre albedrío, su capacidad de razonamiento, etc. En el siglo XVII, sin embargo, Descartes introdujo una separación entre mente y cuerpo, en la que la mente humana, por su naturaleza formal, adquiere la capacidad para determinar la verdad tanto sobre el cuerpo del hombre como por sobre cualquier cosa que comparta sus atributos formales, como solidez, extensión y peso.

Esta separación es precisamente lo que el sistema filosófico de Kant, desarrollado a partir del programa de Newton, consolida, especialmente acerca de la idea de que el conocimiento es responsable de identificar las fuerzas o leyes limitantes que determinan lo que sucede en las cosas y los eventos (fenómenos) observados.<sup>2</sup> La arquitectura de un sistema que se sostiene principalmente por los poderes de la razón, y no por el creador divino, era precisamente el objetivo logrado por Kant, que incomodó a sus contemporáneos. Estos veían la posibilidad de que la determinación formal también se convirtiera en una definición de las condiciones humanas, constituyéndose como una amenaza letal para el ideal de la libertad humana. Sin embargo, dos elementos entrelazados del programa kantiano continúan influenciando

2 Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 1998, Cambridge. [Ed. cast: *Crítica de la razón pura*, Ediciones Colihue, 2007, Buenos Aires.]

los proyectos epistemológicos y éticos contemporáneos: (a) la *separabilidad*<sup>3</sup>, es decir, la idea de que todo lo que se puede conocer sobre las cosas del mundo debe entenderse por formas (espacio y tiempo) desde la intuición y las categorías de Entendimiento (cantidad, cualidad, relación, modalidad); todas las demás categorías relativas a las cosas del mundo permanecen inaccesibles y, por lo tanto, irrelevantes para el conocimiento; y, en consecuencia, (b) la *determinabilidad*, la idea de que el conocimiento resulta de la capacidad del Entendimiento para producir conceptos formales que pueden usarse para determinar (es decir, decidir) la verdadera naturaleza de las impresiones sensibles reunidas por las formas de la intuición.

Décadas después de la publicación de las principales obras de Kant, Hegel (1777-1831) abordó la amenaza a la libertad con un sistema filosófico responsable de invertir el programa kantiano a través de un método dialéctico que alcanzó dos objetivos: (a) la noción de actualización en el que cuerpo y mente, espacio y tiempo, Naturaleza y Razón son dos manifestaciones de la misma entidad, es decir, Espíritu, o la Razón *como* Libertad, y (b) la noción de *secuencialidad*, que describe al Espíritu como movimiento en el tiempo, un proceso de autodesarrollo, y la Historia como la trayectoria del Espíritu. Con estas maniobras introduce una versión temporal de la diferencia cultural, lo que representa una actualización de los diferentes momentos del desarrollo del Espíritu, y postula que las configuraciones sociales de la Europa posiluminista son la cúspide del desarrollo del Espíritu.

3 Decidimos traducir "*separabilidade*" como "separabilidad" porque este término hace referencia a una definición de las matemáticas y de las ciencias de la programación (la separabilidad lineal, por ejemplo), y expone, por su parte, el aspecto de artificialidad que un concepto puede tener según las pruebas y las experiencias a las cuales se somete para su grado de efectividad o verosimilitud [N. de T.]

## El pensamiento de la diferencia cultural

Desde la consolidación del programa kantiano en el contexto posiluminista, la física ha proporcionado modelos para los estudios científicos sobre las condiciones humanas, una tarea facilitada por la narrativa de Hegel acerca del tiempo como fuerza productiva y teatro del conocimiento y la moral. Desafortunadamente, estos modelos tuvieron éxito debido al hecho de que los textos sobre lo humano *como* una cosa social se han basado en las mismas rupturas en relación a la filosofía medieval y, precisamente, esto fue lo que mantuvo *por* supuesto la reivindicación del conocimiento de los filósofos modernos, es decir, a partir de causas eficientes y demostraciones matemáticas, que son la base del texto moderno.

La dialéctica racial activada por la reacción al flujo de refugiados hacia Europa es apenas una repetición del texto moderno. Además de persistir en la reivindicación de la razón, sus enunciados sobre la verdad se basan en los mismos pilares: *separabilidad, determinabilidad y secuencialidad*, reunidos por los filósofos modernos para respaldar su programa de conocimiento. Revisaré brevemente dos momentos de la elaboración de las herramientas de la dialéctica racial. Primero, la ciencia de la vida, tal como la definió inicialmente George Cuvier (1769-1832), aunque basada en la filosofía natural de Newton, todavía se fundamenta tanto en el modelo descriptivo articulado en el principio de la historia natural, así como en la introducción de la vida como causa eficiente y final de las cosas vivas. Posteriormente, en el siglo XIX, después de que Darwin (1809-1882) divulgara sus descripciones de la naturaleza viva, en la cual la diferenciación irrumpe como resultado del principio racional, una causa eficiente, que opera en el tiempo a través de la fuerza, es decir, el principio de la selección natural, o como resultado de la lucha por la supervivencia, la ciencia de la vida conduciría un programa de conocimiento de la existencia humana, o sea, la

antropología del siglo XIX o la ciencia del hombre. Además de las huellas externas utilizadas en el mapeo de la naturaleza realizado por la Historia natural, los autoproclamados científicos del hombre desarrollaron sus propias herramientas formales, esto es, herramientas matemáticas tales como el índice facial para medir cuerpos humanos, que se convertirían en la base para la descripción y clasificación de los atributos mentales de los hombres, tanto morales como intelectuales, en una escala que supuestamente registraría el grado de desarrollo cultural.

Según Franz Boas (1858-1942), el físico, convertido en antropólogo en el siglo XX, como era de esperarse, ejecuta un cambio importante en el conocimiento de la condición humana al argumentar que los aspectos sociales, y no los biológicos, explican la variación en los contenidos mentales (morales e intelectuales). De esta manera, articula un concepto de la diferencia cultural que engloba aspectos temporales y espaciales. Según Boas, el estudio de los contenidos mentales debe abordar las “formas culturales”, o los “patrones de pensamiento” que surgieron en los primeros momentos de la existencia de una colectividad y se manifestaron en las creencias y prácticas de sus integrantes. Al irrumpir y consolidarse en el tiempo, argumenta que las “formas culturales”, no las físicas, explican las diferencias mentales perceptibles (morales e intelectuales). La escuela antropológica que inauguró –la antropología cultural– marcó un cambio metodológico, es decir, una ruptura con las visiones etnocéntricas de la diferencia humana, que resuena a través de un cambio importante en la física, a saber, el principio de relatividad de Einstein.<sup>4</sup>

En la segunda mitad del siglo XX, a mediados de la década de 1970, encontramos la física de partículas en la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984), abriendo

4 Kroeber, Alfred, *Anthropology*, Harcourt and Brace, 1948, Nueva York, p. 1.

nuevas perspectivas para el pensamiento crítico. Foucault establece, por ejemplo, una distinción entre el modo de funcionamiento del poder jurídico-político, el cual se asemeja a los acontecimientos que involucran cuerpos mayores, tal como se expresa en las leyes del movimiento de Newton, y lo que él llama *microfísica del poder*, que actúa principalmente a través del lenguaje, del discurso y de las instituciones.<sup>5</sup> La segunda perspectiva describe al poder/conocimiento como el productor de sus propios sujetos y objetos, que, al actuar al nivel del deseo, así como los experimentos de la mecánica cuántica, que inspiraron el principio de incertidumbre de Heisenberg, muestra cómo el aparato determina los atributos de las partículas bajo observación.

Durante siglos, como lo indican estos ejemplos, los avances en la física posclásica, es decir, la relatividad y la mecánica cuántica, han sido cruciales para el desarrollo de enfoques teóricos y metodológicos en el estudio de las cuestiones económicas, jurídicas, éticas y políticas que produjeron y reafirmaron las diferencias humanas.<sup>6</sup> Desafortunadamente, aunque tales avances todavía no han inspirado imágenes de diferencia sin *separabilidad*, ya sea la diferencia espaciotemporal, como en las colectividades culturales (Boas), o la diferencia formal, como en el sujeto producido discursivamente (Foucault). Previsiblemente, estos profundizaron aún más la idea de cultura y los contenidos mentales a los que esta se refiere *como* expresiones de una separación fundamental entre los grupos humanos en relación a la nacionalidad, la etnia y la identidad (de género, sexual y racial) social.

5 Véase, por ejemplo, Foucault, Michel, *Discipline and Punish*, Vintage Books, 1977, Nueva York. [Ed. cast.: Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*, Siglo XXI Editores, 1984, Madrid].

6 Los nuevos materialistas se basan también en los descubrimientos de la física de partículas. Ver Coole, Diana y Frost, Samantha, *New Materialisms: Ontology, Agency, Politics*, Duke University Press, 2010, Durham.

## El Mundo Implicado

Siguiendo las reacciones más recientes en Europa, con relación a la “crisis de los refugiados”, vemos cómo la diferencia cultural describe el mundo contemporáneo sumido en el miedo y la incertidumbre: la identidad étnica crea esta situación a través de declaraciones que nombran al “Otro” como amenaza, es decir, a lxs que buscan refugio en Europa debido a las guerras en el Medio Oriente, la inestabilidad política en el este y norte de África y los conflictos alimentados por la explotación de los recursos naturales en el oeste de África. En Brasil, mientras tanto, este escenario se manifiesta a través de aquellos que derrocaron al gobierno de la presidenta Dilma Rousseff y a través del gobierno de Bolsonaro que destruyó todas las conquistas sociales de los últimos cien años y, particularmente, las de aquellos a quienes se les han reconocido sus derechos recientemente, con base en su identidad (de género, sexual, racial y religiosa) social. En ambos casos, la diferencia cultural sostiene un discurso moral cuyo pilar es el principio de *separabilidad*. Este principio considera lo social como un *todo* compuesto por partes formalmente independientes. Cada una de estas partes, a su vez, constituye tanto una forma social como unidades separadas geográfica e históricamente que, como tales, ocupan posiciones diferentes frente a la noción ética de humanidad, identificada con las particularidades de las colectividades blanco-europeas.

Es por esto que la intención poética negra feminista sigue el rastro abierto por preguntas como: ¿y si, en lugar de un Mundo Ordenado, imagináramos cada cosa existente (humana y más que humana) como expresiones singulares de cada uno de lxs otrxs existentes y también del *todo* implicado en el qué/cómo existen, y no como formas separadas que se relacionan entre sí a través de la mediación de fuerzas? ¿Y si, en lugar de buscar en la física de partículas

los modelos capaces de producir un análisis *más* científico y crítico de lo social, nos concentráramos en sus descubrimientos más inquietantes, por ejemplo, en la no localidad (como principio epistemológico) y en la virtualidad (como descriptor ontológico) *como* descriptores poéticos, es decir, indicadores de la imposibilidad de comprender la existencia con las herramientas del pensamiento que siempre reproducen la *separabilidad* y sus pilares, a saber, *determinabilidad* y *secuencialidad*?

### Sobre la diferencia sin separabilidad

Los capítulos que componen *La deuda impagable* vislumbran lo que se vuelve accesible a la imaginación, el tipo de apertura ética que puede percibirse con la disolución del yugo del Entendimiento y la entrega del Mundo a la imaginación. Cuando, en vez del orden del Sujeto, el pensamiento atiende al infinito que la Cosa cobija y ofrece. Aquí, las fallas de la física de partículas (cuántica) ofrecen la posibilidad de pensar fuera de los límites de la física de cuerpos (clásica). Por ejemplo, el principio de no localidad sustenta una forma de pensar que no reproduce las bases metodológicas y ontológicas del sujeto moderno, es decir, la temporalidad lineal y la separación espacial. Precisamente porque rompe estas articulaciones entre tiempo y espacio, la no localidad permite imaginar la socialidad de tal manera que, al contemplar la diferencia, no presupone la *separabilidad*, *determinabilidad* y *secuencialidad*, los tres pilares ontológicos que sustentan el pensamiento moderno. En el universo no local, el desplazamiento (movimiento en el espacio) y la relación (conexión entre cosas separadas espacialmente) no describen lo que sucede porque las partículas implicadas (es decir, todas las partículas existentes) existen entre sí, sin el espaciotiempo. Aunque los comentarios de Kant sobre lo que *en la* Cosa es



irrelevante para el conocimiento prescinden de consideraciones metafísicas, también sugieren que la realidad descrita en la física de Newton (y más tarde en la de Einstein, 1879-1955) es un retrato limitado del Mundo porque solo se refiere a los fenómenos: en otras palabras, a las cosas tal y como son accesibles a los sentidos en el espaciotiempo. La no localidad expone una realidad más compleja en la que todo tiene una existencia *actual* (espaciotiempo) y virtual (no local). Entonces, ¿por qué no pensar la existencia humana de la misma manera? ¿Por qué no asumir que más allá de sus condiciones físicas (corporales y geográficas) de existencia, en su constitución fundamental, en el nivel subatómico, los humanos están enredados con todas las cosas (animadas e inanimadas) del universo? ¿Por qué no considerar la diferencia humana, precisamente lo que los antropólogos y sociólogos de los siglos XIX y XX han seleccionado como descriptor humano fundamental, *como* efecto tanto de las condiciones del espaciotiempo como de un programa de conocimiento basado en la física newtoniana (la antropología del siglo XIX) y einsteniana (el conocimiento científico social del siglo XX), en el que la *separabilidad* es un principio ontológico privilegiado? Sin la *separabilidad*, la diferencia entre grupos humanos y entre entidades humanas y no humanas tiene un poder explicativo y un significado ético muy limitados. Después de todo, como supone la no localidad, más allá de las superficies en las que se inscribe la noción dominante de diferencia, todo en el universo coexiste como lo describió Leibniz (1646-1716), es decir, *como* la expresión singular de todas las cosas en el universo. Sin la *separabilidad*, es imposible reducir el conocer y el pensar a la *determinación*, tanto en la distinción cartesiana entre mente/cuerpo (en la que este último tiene el poder de determinar) como en la reducción formal kantiana del conocimiento a un tipo de causalidad eficiente. Sin la *separabilidad*, la *secuencialidad* (pilar ontoepistemológico de Hegel) no es capaz de explicar los diversos modos de exis-

tencia humana en el mundo, ya que la autodeterminación tiene un campo muy limitado (espaciotiempo) de operación. Cuando la no localidad guía nuestro *imaginar*<sup>7</sup> del universo, la diferencia no es una manifestación de un extrañamiento irresoluble, sino la expresión de una implicación elemental. Esto es, cuando lo social refleja el Mundo Implicado, la socialidad ya no es ni causa ni efecto de las relaciones que involucran a existentes separados, sino la condición incierta bajo la cual *todo* lo que existe es una expresión singular de todos y cada uno de los demás existentes actuales-virtuales del universo, o sea, como *Corpus Infinitum*.

### De ahora en adelante

Los ensayos que componen *La deuda impagable* no hacen más que aproximar a esta imagen del Mundo sin *separabilidad* y a los otros pilares ontoepistemológicos que necesita y a través de los cuales opera. Por lo tanto, este volumen no ofrece ni una teoría ni un método. En lugar de estos elementos comunes en el pensamiento moderno, el modelo de intervención que lo organiza simplemente manifiesta una postura de pensamiento que no pretende aprender, decidir y dominar lo que contempla. Por el contrario, porque parte de la premisa de una implicabilidad fundamental en todos los niveles, la mirada analítica manifestada en estos textos es movilizada por aquello en lo que pone atención, y por lo tanto su intencionalidad ya está mediatizada, es decir, cada movimiento del texto, cada elemento articulado para formar un argumento se ve profundamente afectado.

<sup>7</sup> Literalmente, en portugués, *imagear* es un neologismo que se refiere a la posibilidad de capturar imágenes. Difiere de “escanear”, ya que no se trata de una digitalización, sino de otra forma de producción de la imagen. Concretamente, el uso que la autora hace de este verbo abre la posibilidad de que convivan *imagen* e *imaginar* en la misma palabra. [N. de T.]

Desde esta posición, comprometido con lo que queda por ofrecer y desde lo que parte, cada capítulo se direcciona y enfoca de manera específica en un aspecto del orden del pensamiento moderno. El primer capítulo, “Será anunciada: una *praxis* radical o conocer (en) los límites de la justicia”, comienza por situar la cuestión de la justicia en el momento del conocer, pero lo hace en un movimiento contrario al del conocimiento moderno. Quiero decir, en lugar de seguir el procedimiento habitual y tratar de reconstruir lo que este examina, a saber, la violencia contra el otro racial como expresión de exceso, en la línea de la gramática del Sujeto, el argumento se mueve hacia la Cosa, ante la cual la indiferencia ética que justifica el exceso, que es la violencia racial, se revela como respuesta a la posibilidad de existir y pensar de otra forma. Aquí, el cuerpo sexual de la nativa/esclava representa la posición desde la que el pensamiento da atención a la Cosa. No como un significante, sino siendo sistemáticamente rechazado como significante de cualquier expresión o actualización del Sujeto. El siguiente capítulo, “Hacia una poética negra feminista: la cuestión de la negridad para el (fin del) mundo”, continúa con la exploración de esta posibilidad que señala al cuerpo sexual de la nativa/esclava a través de la delimitación de una postura intervencionista que sirve al Mundo Ordenado, pero, en vez de intentar recomponerlo como tal, la poética negra feminista rehace un trazado de los enunciados que exponen cómo este surge desde una premisa de profunda separación del Sujeto del Mundo. Al leer la negridad a contracorriente de su función como categoría, podemos encontrar la *separabilidad* que inaugura el Sujeto, pero, en lugar de una maniobra que intente recuperar sus promesas universalistas o trascendentales, la poética negra feminista retorna al Mundo y experimenta con la descripción de la existencia a través de la imagen del Mundo Implicado o *Corpus Infinitum*.

Los siguientes capítulos siguen activando la capacidad dual de la negridad, como categoría y referente, a través de

experimentos mentales que dan cuenta de las dos escenas del Sujeto (la escena ética y la escena económica), donde la dialéctica racial opera como mecanismo de los pilares del pensamiento moderno. El tercer capítulo, “1 (VIDA) ÷ 0 (NEGRIDAD) = ∞ - ∞ O ∞ / ∞: (Acerca de la) Materia más allá de la ecuación de valor”, confronta directamente la violencia racial. En lugar de registrar y tratar de dislocar la indiferencia hacia la movilización ante la violencia total contra los cuerpos y territorios negros, aquí activo la capacidad disruptiva de la negridad y convierto su falta de valor (ético) en una herramienta analítica, movilizandando la determinabilidad, capaz de deshacer el texto ético moderno. Además, esta capacidad disruptiva no conduce a la delimitación de otro terreno donde la aplicación de las formalizaciones que constituyen el Mundo Ordenado podría, finalmente, tornar a la justicia universal. Debido a que la coherencia del texto moderno depende de la oclusión de la negridad como índice ético y económico, cuando esta última se activa en la descomposición de la formulación ética (la ecuación de valor), solo señala la posibilidad de figurar el Mundo sin determinación o ∞ - ∞. El último capítulo, “La deuda impagable: leyendo escenas de valor contra la flecha del tiempo”, da continuidad al compromiso con las escenas éticas y económicas del Sujeto. El experimento del pensamiento aquí también se centra en las formalizaciones del pensamiento moderno, pero, en lugar de las matemáticas, el enfoque está en el proceso analítico y, en particular, en la construcción de los conceptos y el alcance de la teoría del capital a la cual pertenecen. En una confrontación directa con el materialismo histórico, me enfoco en cómo opera la *secuencialidad* en la delimitación del concepto que comprende la totalidad del modo de producción capitalista, es decir, el trabajo asalariado. El foco central aquí es el modo en que opera la temporalidad lineal en la construcción de los conceptos del materialismo histórico para ocluir a la colonialidad y la esclavitud, es decir, al rechazar su poder ex-

plicativo del funcionamiento del capital propiamente dicho, incluso cuando aparentemente las incluye.

Como todo en el Mundo Implicado, los ensayos que componen *La deuda impagable* no son más que un momento, el cual registra una cierta configuración de un proceso sin fin. Me detengo aquí, frente a este momento, en esta versión de un texto que comencé a escribir hace más de treinta años; un texto que se sigue escribiendo cada vez que comparto u otras personas comparten las propuestas, ejercicios y formulaciones que lo componen.

## Será anunciada

Una *praxis* radical o conocer (en)  
los límites de la justicia\*

Abro con Hegel y Fanon:

Los Negros son esclavizados por los europeos y vendidos en América. Pero su suerte en su propia tierra es aún peor, ya que allí existe una esclavitud absoluta; porque el principio esencial de la esclavitud es que el hombre aún no ha alcanzado la conciencia de su libertad, y por consiguiente se convierte en una simple Cosa, un objeto sin valor.

Hegel, G.W.F.,

*Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*

Fue necesario que más de un colonizado dijera “esto ya no puede durar”, que más de una tribu se rebelara, más de una sublevación campesina aplastada, más de una manifestación reprimida para que ahora pudiéramos sostenernos con esta certidumbre de victoria. Nuestra misión histórica, para nosotros que hemos tomado la decisión de romper las riendas del colonialismo, es ordenar todas las rebeldías, todos los actos desesperados, todas las tentativas abortadas o ahogadas en sangre.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*

\* Texto publicado por primera vez en *Social Text 114*, Vol. 31, N.º 1, Duke University Press 2013.

Las inmensas llamas se extendieron por el norte, este y sur de Londres, así como en otras ciudades inglesas, desde Leicester hasta Birmingham. Barricadas de fuego se propagaron en Watts en 1965 y en Los Ángeles en 1992, solo por recordar otras dos ocasiones que también dan testimonio de la propagación de los incendios. Todo el mundo sabe lo que pasó: un joven negro fue asesinado por la policía.<sup>1</sup>

En cada uno de estos acontecimientos, las barricadas de fuego sobrevivieron luego de un momento de justicia, de su realización co(n)mo el fracaso.<sup>2</sup> Como respuesta a una resolución, estas revueltas urbanas siempre exigen justicia. Sin embargo, no están comprendidos dentro de los programas ético-políticos de las descripciones de la subyugación social proporcionadas por el materialismo histórico, la sociología o el posmodernismo.

Cada una de esas descripciones presume la operación de *causalidad* y, en consecuencia, comprende (captura) estos eventos dentro de explicaciones que resuelven *siempre-ya* su potencial transformador en referentes de objetividad, en hechos. Conocer en los límites de la justicia, es decir, rechazando la resolución de las revueltas de Londres, así como las que la antecedieron y las que aún la sucederán, con objetividad (como materia prima o resultado de un análisis), exige abandonar las familiares comodidades intelectuales tales como,

1 Las revueltas tuvieron lugar entre el 6 y el 10 de agosto de 2011 y comenzaron luego de una protesta en Tottenham en relación con la muerte de Mark Duggan, asesinado por la policía el 4 de agosto. Las revueltas se expandieron por diversas regiones de Londres (especialmente en las regiones del este, el norte y el sur) y en muchas otras ciudades como Birmingham, Bristol, Liverpool y Leicester.

2 Cada protesta estuvo marcada por la brutalidad policial. Sobre las discusiones en torno a cómo la violencia policial logra y revela la falta de justicia, véase Ferreira da Silva, Denise, "Ninguém: Direito, Racialidade e Violência", *Meritum, revista de Direito da Universidade FUMEC* 9, n.º 1, 2014, (originalmente, "No-Bodies: Law, Raciality, Violence", publicado en *Griffith Law Review*, 18, n.º 2, 2009, pp. 212-36).

por ejemplo, los métodos (cálculo/medición, clasificación e interpretación) que caracterizan el conocimiento moderno desde sus primeros enunciados acerca del cómo (en el instrumentalismo de Bacon) y el *por qué* (del formalismo cartesiano) del conocimiento con total certidumbre. Por lo tanto, conocer (en) los límites de la justicia requiere, como punto de partida, del momento anterior a, mientras que, simultáneamente, se contempla el más allá de: la representación. Porque en esta, *la Cosa* [*Das Ding*]<sup>3</sup> no hace más que posibilitar el sujeto, el “Yo”, como la figura que media las formulaciones del objeto, del otro y de la mercancía.

Es por eso que conocer los límites de la justicia requiere de crítica y algo más, es decir, de una consideración de lo que se asume en las posibles explicaciones o, más bien, en la confusión que se produce cuando las explicaciones de las revueltas urbanas son basadas en las cómodas categorías sociales: “¿Fue en la Londres negra?”. El racismo explica las protestas. No, no, es una cuestión de clases: ¡lucha de clases sin conciencia de clase! Raza y clase: ambas categorías explican la revuelta. ¡Ninguna es suficiente! Pensar los límites de la justicia exige entonces un plan, un procedimiento, pero

3 Un breve comentario sobre el uso de este concepto: existe una diferencia entre la Cosa (como referente ontológico) y una cosa (término genérico movilizadado en relación con algo que aún no tiene nombre, pero que ya es tratado como un objeto). En este sentido, mi maniobra hacia la Cosa resuena con el análisis de David Lloyd sobre las obras visuales de Samuel Beckett, más concretamente, en relación con las reflexiones acerca de las declaraciones de este último sobre la “descomposición del objeto” o la “descomposición del sujeto”, momento en el que se encuentra con el “problema de la cosa que tanto excede al sujeto como al objeto, expresión y representación” (Lloyd, David, “Beckett’s Thing: Bram Van Velde and the Gaze”, *Modernist Cultures*, 6, n.º 2 (2011), p. 270. En la lectura de Lloyd, encuentro la maniobra de Beckett de distanciarse del modernismo a través de su rechazo a la “anterioridad” del sujeto en el campo de las artes, un momento de la crítica general de la representación moderna, que es precisamente la maniobra que este artículo sostiene, la cual debería extenderse a los textos históricos y sociocientíficos.



que no se comprometa a resolver las condiciones que expone en una medida más efectiva, en un gráfico o en una narrativa capaz de informar acciones preventivas o mecanismos preventivos. Conocer en los límites de la justicia es simultáneamente un conocer y un hacer; es una *praxis* que desestabiliza lo que llega a ser, pero que no provee de ninguna guía para lo que todavía está por venir-a-ser. Conocer los límites de la justicia, aun así, es una *praxis* ético-política, que reconoce todos los efectos e implicaciones, así como también las presunciones que informan nuestras narrativas sobre el existir con/en otros. Conocer en los límites de la justicia, como *praxis* ético-político, requiere de análisis ontoepistemológicos que partan *de la* relacionalidad (afectabilidad)<sup>4</sup> y vuelvan *a esta*, que solo se anticipen a lo que está por anunciarse, quizás, un horizonte de exterioridad radical en el que conocer exige afectabilidad, intencionalidad y atención.

Ya que comencé con Hegel y Fanon, continuaré con la discusión acerca de la justicia. Esta discusión no reivindica su concreción: de hecho, solo considera la (im)posibilidad de la justicia. En cuanto a las revueltas, no importa lo que haya pasado, es decir, sus “hechos” o sus representaciones (científicas o de cualquier otro orden). No estoy interesada en el/los significado(s), es decir, los *porqués* y los *por qué* del evento. Por el contrario, lo que me interesa es la disolución de lo que sustenta toda y cualquier explicación de cualquier hecho. Cierro este texto con algunas notas sobre una *praxis* radical. Sin ofrecer ningún programa o proyecto, extrayendo aquello que sustenta los programas predominantes del saber y del hacer, contemplo el horizonte consistentemente articulado y rechazado por el pensamiento moderno, lo prometido por la Cosa al

4 Para una discusión sobre el papel de la afectabilidad/relación en la representación moderna y, más precisamente, sobre el modo en que las herramientas del conocimiento racial las reproduce, véase Ferreira da Silva, Denise, *Toward the Global Idea of Race*, University of Minnesota Press, 2007, Mineápolis.

apuntar más allá de la representación moderna, que también es el referente de las consideraciones sobre la afectabilidad.

**“La justicia en sí, si tal cosa existe fuera o más allá de la ley, no es deconstruible”**

Habiéndome sentido tocada por las revueltas urbanas de 2011 en Gran Bretaña, esta consideración sobre la justicia está (de)limitada por este modo específico de intervención (las revueltas) y por cómo elegí responder y reaccionar ante estos eventos. De hecho, este ejercicio no es tan diferente del abordaje que Derrida hace sobre la justicia como *droit [derecho]*.<sup>5</sup> Lo que distingue el tipo de intervención que pretendo, el punto desde el cual me acerco a la justicia es el hecho de que considero a la justicia como un referente de fuerza (que se asemeja a la lectura que hace Derrida sobre la ley) y como un significante informado por textos históricos y sociocientíficos. Ya sea en relación con la legalidad o los derechos, como nos enseñan Weber y Foucault, respectivamente, la justicia une la ley y la moral, en cuanto referentes del presunto significante trascendental en todas las versiones del sujeto moderno. Usando la formulación hegeliana de la sociedad civil como atajo, dentro de la discusión sobre lo social, vuelvo a situar mi tesis de que la racialidad, precisamente porque significa una relación im/posible, hace que la justicia (en tanto ley y derechos) colapse al exponerla/como violencia.<sup>6</sup>

5 El subtítulo es un pasaje escrito por Jacques Derrida, “Force and Law: The Mystical Foundation of Authority” en *Deconstruction and the Possibility of Justice*, editado por David Gray Carlson, Drucilla Cornell and Michael Rosenfeld, Routledge (1992) Nueva York, p. 14. La discusión de la ley en cuanto derecho [*droit*] aparece en ese mismo texto.

6 Sobre la formulación de legalidad de Max Weber y la crítica de los derechos articulada por Foucault en la relación con una crítica a la subyugación racial que tiene al Estado como cuestión central, véase Ferreira da Silva, Denise, “Ningún”, *op. cit.*

En “Vida ética”, tercer apartado de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel describe lo social como dominio económico y jurídico, el momento de la sociedad civil donde la “particularidad” y la “universalidad” coexisten de forma independiente: “Esta unidad no está presente como libertad, sino como necesidad”.<sup>7</sup> Completamente sumida en el momento de la inmanencia, es decir, en el momento de la negación, la sociedad civil es la dimensión en la que, según la conocida dialéctica hegeliana, la individualidad (la universalidad pura en relación con los derechos abstractos) se encuentra en el dominio de la particularidad, es decir, inmediatamente antes de retornar a una (entonces) verdadera universalidad en la *vida ética* (es decir, el Estado). Tras la desintegración de la familia “en una pluralidad de familias”, como postula Hegel, emerge el “escenario de la diferencia”: lo social, es decir, la dimensión en la que los individuos actúan en escenas jurídicas y económicas donde “lo universal simplemente se revela *en lo particular como la forma de lo mismo*”. Este es “el mundo de la apariencia ética: la sociedad civil”.<sup>8</sup>

Cuando Hegel escribe sobre lo social (la Sociedad Civil) como “escenario de la diferencia”, que es una dimensión regida por la Necesidad y no por la Libertad, y sitúa allí tanto la administración de justicia (los tribunales) como la policía, permite la pregunta que aborda la justicia (los tribunales) sin una referencia inmediata a una ley trascendental. (Tal posibilidad no existe en *Principios metafísicos del derecho*, de Kant, al menos, en relación con la discusión de la ley, que tiene al derecho a la propiedad como punto de partida y se sitúa en el dominio de la investigación formal [pura]).<sup>9</sup> En la formula-

7 Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, Oxford University Press, 1967, London, p. 124. [Ed. cast.: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Leviatán, 2017, Buenos Aires.]

8 *Ibid.*, p. 122.

9 En lugar de situar la propiedad en la red de relaciones sociales, Kant comienza su descripción del derecho a través del enunciado sobre el ca-

ción hegeliana, la Sociedad Civil consiste “[en] una asociación cuyos miembros son individuos autosuficientes en una universalidad que es simplemente abstracta. Dicha asociación es creada por sus necesidades (económicas), por el sistema legal, es decir, los medios que garantizan la seguridad de la persona y la propiedad, y por una organización externa que les permite perseguir intereses privados y compartidos”.<sup>10</sup> Totalmente circunscrita por la dimensión mediada por la Necesidad (y no por la Libertad); situada entre (la relación natural/moral de) la familia y (el vínculo “trascendental”, formal y ético de) el Estado, en la narrativa hegeliana, aunque es enteramente universal, la justicia no tiene la capacidad de escapar de la esfera contingente que marca las relaciones entre las personas y el escenario de la diferencia, es decir, la exterioridad. Cuando Hegel inscribe la ley y la moral, la administración de la justicia y la aplicación de la ley en la dimensión de la Necesidad, en los dominios jurídico, económico y simbólico, que constituyen lo social, permite cuestionar los límites de la justicia. Límites no en el sentido de aquello que esta no logra realizar, sino como una línea en la cual la justicia es/se convierte en tal: la justicia, cuando se aborda en los registros de lo económico y de lo jurídico (en la sociedad civil), es inmanente (permanece dentro) y, como tal, es inherentemente limitada en / limitante de las relaciones entre las personas que comprende.

Quizás sea difícil contemplar la posibilidad de abordar la justicia desde sus límites, es decir, los ejes económicos y jurídicos que ella misma presume, porque ni los teóricos socia-

rácter abstracto de las relaciones de propiedad. A pesar de reconocer que la obligación está en el centro del concepto de derecho, Kant afirma que el derecho mismo ya está mediado por el derecho universal. Es por esto que la “ley universal del derecho” articula: “Actúa externamente de manera tal que el libre ejercicio de su voluntad pueda convivir con la libertad de todos los otros, siguiendo la ley universal”. Véase Kant, Immanuel, *The Science of Right*, A and D Publishing, 2009, Radford, p. 5.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110.

les ni los teóricos de la ley o de la moral se han interesado en situar al sujeto económico, legal o moral. Estas figuraciones del sujeto moderno a nivel simbólico conservan, como describe Foucault, una “cualidad” trascendental, incluso cuando se actualizan a través de aparatos biopolíticos y disciplina-rios. En cada configuración simbólica (científica o histórica), el sujeto (económico, jurídico, ético) social conserva los atributos ontológicos (interioridad/historicidad) que garantizan su escritura como cosa autodeterminada de la razón (como Entendimiento formal o como Espíritu autorrealizante), es decir, en el régimen simbólico moderno, el sujeto social reside en el escenario de la libertad.

### Se anunciará

¿Cómo deshacerse de este montaje simbólico tan bien diseñado del teatro de la diferencia, con su escenario de la Libertad y la Necesidad? Creo que esto requiere un regreso a la Cosa [*the Thing/Das Ding*], al “objeto sin valor” de Hegel, para ser más precisa. Recordemos que, para Hegel, la Cosa, considerada en el registro del objeto de conocimiento, tiene tres momentos: “Es (a) una universalidad pasiva e indiferente, es el *También* de las varias propiedades o, de hecho, ‘materias’; (b) el proceso igualmente simple de negación de lo *Uno*, responsable de excluir propiedades opuestas y (c) las muchas propiedades en sí mismas, la relación entre los dos momentos, es decir, la negación en lo que se refiere al elemento indiferente y de donde se expande en una amalgama de diferencias”.<sup>11</sup> Siendo las *Muchas* que sin/antes-de/después-de resolverse en *Uno* o en un *Todo*, la Cosa alberga todas las posibilidades, incluidas aquellas no contempladas (anun-

11 Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, (1997), p. 69. [Ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1971, México.]

ciadas o diferidas), cuando una vez nombrada se convierte, por ejemplo, en un *objeto*. No es posible tratar de describir los tesoros escondidos por la Cosa. Esta admite la posibilidad de la violencia, aquella que amenaza con disolver cualquier resolución (simbólica o jurídica); y, como mediadora, necesariamente sacude los límites de la justicia misma.

¿Cómo es esto? El conocimiento de las ciencias sociales pobló el escenario de la diferencia diseñado por Hegel con objetos de *necessitas*, es decir, con las herramientas políticas/simbólicas que se inscriben en cuerpos y territorios a través de abstracciones formales, que resisten incluso a la resolución hegeliana de la diferencia como un momento temporario en la trayectoria del Espíritu. Desde entonces, la *necessitas* habita las categorías utilizadas para el conocimiento acerca de lo humano, aunque sin disolver la tesis de que la autodeterminación es el atributo ontoepistemológico de algunos seres humanos, es decir, de aquellos cuyos orígenes la blanquidad<sup>12</sup> sitúa en las regiones del espacio europeo donde Hegel encontró las marcas del Espíritu consumado. Sin embargo, por su propia naturaleza, es decir, como resultado de la comparación, medición y clasificación, las categorías sociales vinculan necesariamente a sujetos *auto-*

<sup>12</sup> Pese a las dudas que supone este término, resolví traducir “branquidade” como “blanquidad”. En el contexto porteño, es de reciente aparición la denominación “blanquitud” (*whiteness* en inglés y *blanchité* en francés), término que hace referencia al sistema ético, político y filosófico que encierra una creencia retórica en lo *normal* y lo *neutro* de la blancura. Asimismo, me gustaría citar otras maneras de nombrar al privilegio blanco, como por ejemplo, *branquitude* (blanquitud), término que usa la poeta y escritora negra Tatiana Nascimento y define de la siguiente manera: “La blanquitud, a su vez, hace a la gente blanca, que se reinventen in o conscientemente, en los poderes, accesos, posibilidades, garantías, seguridad que les brinda el racismo estructural de manera relacional, proporcional a la falta de poder, de acceso, la imposibilidad, la inseguridad, que la racialización nos impone. La blanquitud, el privilegio blanco, el supremacismo blanco colonial, el racismo estructural se actualizan, se restablecen con ella”. Nascimento, Tatiana, (17 de diciembre de 2021), <https://www.instagram.com/branquitude/>. [N. de T.]

*determinados y afectables* (determinados en la exterioridad). Pero al hacerlo, no vacían las promesas de la Cosa. Porque las categorías sociales atribuyen la violencia inherente a los aparatos biopolíticos y disciplinarios a los sujetos afectables que producen: el otro-negro, el otro-mujer, el otro-sexual, en los que también se esconden otras posibilidades.<sup>13</sup>

Intentaré exponer este efecto de las categorías sociales a través de una conversación ficticia sobre la esclavitud, la negritud y la violencia, entre Saidiya Hartman, Lindon Barrett y Fred Moten. Este diálogo inventado me permite seguir la violencia racial hasta localizar las promesas de la Cosa, en el “objeto sin valor” para Hegel, es decir, en la negritud (de los africanos nativos y de los esclavizados) donde se esconden. Para evitar que esta se vea reducida por las posibilidades circunscriptas por la negritud vista como categoría socio-científica, les recuerdo que, al considerar la violencia, como la ha señalado vigorosamente Derrida (así como otros antes y después de él), esta entra necesariamente en toda y cualquier descripción del momento jurídico-político.

### **El cuerpo racial = valor + exceso**

La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia. Es que, en lo que concierne a la violencia en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético. Y la esfera de este contexto está indicada por los conceptos de derecho y de justicia.

Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*

<sup>13</sup> Para una discusión extendida acerca de cómo el conocimiento científico social puebla la dimensión de la necesidad con sujetos de verdad racial, véase Ferreira da Silva, Denise, “Ningún”, *op. cit.*, y *Toward a Global Idea of Race*.

De hecho, la vida erótica no se puede regular [*régler*]. Le impusieron reglas, pero tales reglas sólo pudieron asignar un dominio fuera de las reglas. Una vez eliminado el erotismo del matrimonio, este último adquirió principalmente un aspecto material, cuya importancia Lévi-Strauss resaltó correctamente: las reglas que garantizan compartir a las mujeres como objeto de codicia, también aseguraron compartir a las mujeres como fuerza de trabajo.

Bataille, Georges, *La parte maldita*

En “Crítica de la violencia”, Walter Benjamin perturba la inercia dialéctica del cuerpo cuando, en una maniobra que desnaturaliza la violencia, circunscribe la ley entre dos momentos: la “violencia que preserva la ley” y la “violencia fundadora de la ley”.<sup>14</sup>

Benjamin no ofrece una resolución. La violencia que preserva la ley y la violencia que funda la ley son modalidades que no hacen más (y aún así, van más allá) que describir las figuraciones de la moral y de la ley presentadas en los escritos filosóficos clásicos del poder político-jurídico. ¿De qué modo? ¿Y si la explicación de Benjamin sobre la violencia “que preserva la ley” se refiere al aparato que aplica la ley, es decir, a las obligaciones del Estado de preservar la vida, el cuerpo y la propiedad? ¿Y si la violencia “fundadora de la ley” se refiere al momento fundamental del poder político-jurídico? Al final del ensayo, ambas son desarmadas por la violencia divina, que, para Benjamin, sería el significante soberano de un modo Otro (posiblemente justo) de existencia colectiva, que se encuentra simultáneamente en el origen y más allá de la comprensión de los textos modernos de la ley y de la moral. Por lo tanto, es posible afirmar que, precisamente por ser so-

14 La cita del epígrafe es de Benjamin, Walter, *Reflections*, Schocken, 1978, New York, p. 277. [Ed. cast.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, 1998, Buenos Aires, p.23.]



berana, la violencia divina supera a la ley y la moral, así como la lectura de Bataille de lo erótico excede los funcionamientos positivos de la ley en relación con la producción económica y el patriarcado.<sup>15</sup> En el pensamiento moderno (y esto es solo apenas uno de los muchos momentos de distinción), la exterioridad (figurada por el cuerpo y el territorio) se asume en las dos figuraciones del exceso: lo violento y lo erótico. En el ensayo de Benjamin, el cuerpo masculino (preso o violado) es el referente preestablecido, mientras que *el cuerpo de la mujer* permanece ignorado. En el texto de Bataille, el desperdicio que caracteriza a lo erótico (esto es, precisamente, la crítica del autor al pensamiento utilitarista) no tendría importancia si no se hubiera articulado con la irrelevancia del objeto del abrazo erótico, es decir, el *cuerpo sexual de la mujer*. En estas dos versiones de soberanía contra las formas políticas (jurídicas, económicas y éticas) modernas, el cuerpo del hombre significa repetidamente el (soberano) que no participa de la escena de la regulación o de la escena de la representación ni entra en los escenarios ontoepistemológicos, es decir, la interioridad (libertad) y la exterioridad (necesidad) en las que tales dimensiones se actualizan. Precisamente porque comprenden “la soberanía” en el cuerpo masculino (el sujeto u objeto de la violencia reguladora o divina articulada por Benjamin y el único sujeto del deseo sexual, regulado y no regulado, articulado por Bataille), los dos críticos inauguran la posibilidad de explorar el cuerpo femenino como referente de deseos no regulados y no representables.

Más precisamente, pregunto: ¿qué sería posible encontrar si el cuerpo sexual femenino guiase la lectura del trípole Colonialismo, Capitalismo y Patriarcado, en el que operan las estructuras ético-jurídicas globales y sus instrumentos, como, por ejemplo, el programa de derechos huma-

15 La cita del epígrafe es de Bataille, Georges, *The Accursed Share*, Volumes II and III, Zone Books, 1999, New York, p. 49. [Ed. cast.: *La Parte Maldita*, Las Cuarenta, 2007, Buenos Aires.]

nos? Nótese bien que opté por no abordar lo sexual como categoría social (la forma a través de la cual funciona como referente en textos sobre los cuerpos negros y femeninos) porque supondría un acercamiento limitado a una matriz mucho más compleja: el aparato de poder en el sentido de que el cuerpo sexual se articula consistentemente solo para ser rechazado como un posible lugar [site] para producir análisis de la existencia política. Sin embargo, voy a movilizar repetidamente el cuerpo sexual femenino rechazado en este artículo porque, dentro del conocimiento moderno, sigue siendo el significante más prolífico de exceso. Es decir, este es el determinante de valor o, en la versión del materialismo histórico, el *sine qua non* de un determinante de valor más lucrativo, a saber, lxs negrxs y lxs otrxs trabajadorxs esclavizadx, que no tienen lugar en las autonarrativas ético-políticas de las arquitecturas coloniales y nacionales (poscoloniales). En las próximas páginas, planteo el cuerpo sexual femenino no representable como una figuración del exceso porque, tanto a nivel nacional como global, expone, sin resolución ni apología, la violencia de la subyugación racial/colonial.

Ningún otro momento muestra el modo en que el cuerpo sexual femenino expone la violencia inherente a la ecuación del “otro”, es decir, el “Cuerpo racial = valor + exceso” como la conversación indirecta sobre la esclavitud, la negritud y la violencia entre Saidiya Hartman, Lindon Barrett y Fred Moten.<sup>16</sup> No importa si es una coincidencia que esta conversación involucre a tres pensadorxs críticxs de la negritud: después de todo, esta habita en el centro de la matriz moderna, junto a los otros significantes raciales responsables de escribir el “otro de Europa” desde la afectabilidad. En esta conversación, montada por mí, identifico cómo las tres in-

16 Yo no acompaño al movimiento que lleva a la negritud *en dirección hacia y por dentro de* una investigación sobre los fundamentos de la cuestión “original” acerca del ser. Comenzando por la historicidad/temporalidad,

tervenciones, al abordar la violencia racial, reinscriben a la negritud en lo político (muy acorde con el texto nacional de Estados Unidos) *con y sin* el cuerpo sexual femenino. Al hacerlo, lxs tres pensadorxs nos obligan a enfocarnos en lo colonial, contrariamente a las consideraciones críticas contemporáneas del capitalismo de mercado global que, como

y sosteniéndolas, Nahum Chandler expone un campo de reflexiones que la negritud (Africana y del Negro) reconfigura, precisamente, porque plantea preguntas sobre la existencia en sí en cuanto problema. Véase Chandler, Nahum, "Of Exorbitance: The Problem of the Negro as a Problem for Thought", *Criticism*, 50, n.º 3, 2008, pp. 345-410. Además, el esfuerzo de este texto reverbera y contribuye, esperanzadamente, con la investigación de Hortense Spillers sobre el psicoanálisis y su objeto. Véase Spillers, Hortense, "All the Things You Could Be By Now, If Sigmund Freud's Wife Was Your Mother: Psychoanalysis and Race", *boundary*, 2 23, n.º 3, 1996. Sin embargo, mi argumento tal vez se hace eco de su análisis de la violencia racial a través de la distinción entre el cuerpo y la piel, en la que esta última se convierte en el punto de partida ético. Escribe: "Este cuerpo, al menos desde el punto de vista de comunidad aprisionada [*captive community*], destaca un espacio privado y particular en cuyo punto de convergencia confluyen los destinos biológicos, sexuales, sociales y culturales, lingüísticos, ritualísticos y psicológicos. Esa profunda intimidad de detalles entrelazados es, no obstante, perturbada por significados y usos impuestos externamente: 1) el cuerpo aprisionado se convierte en fuente de irresistible y destructiva sensualidad; 2) al mismo tiempo, en una asombrosa contradicción, el cuerpo aprisionado se reduce a una sola cosa, convirtiéndose en un ser [*being*] para quien lo capturó; 3) en ausencia de una posición del sujeto, las sexualidades aprisionadas proporcionan una expresión biológica y física de la "alteridad" [*otherness*]; 4) como categoría de la "alteridad" [*otherness*], el cuerpo aprisionado traduce un potencial de pornotropía e incorpora una potencia física absoluta que se desliza hacia una "impotencia" más generalizada, resonando en varios centros de significación social y humana". Véase Spillers, Hortense, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics*, 17, n.º 2, 1987, p. 87. Al apropiarse de lo sexual en el cuerpo femenino como referente que La Cosa torna disponible, adhiero a la recuperación que hace Spillers acerca de la "piel" como registro de la violencia, pero también como camino hacia un nuevo horizonte ontológico. Desarrollo mi compromiso con los textos de Spillers y de otras feministas negras sobre lo femenino como interrupción del texto moderno, aparentemente ininterrumpido, en *A Critique of Racial Violence*, un manuscrito brevemente resumido en este artículo.

he argumentado en otra parte, parecen cómodamente entrelazadas en su rechazo a la externalidad: la producción en otro lugar (el territorio colonial) y/o por el cuerpo trabajador (de esclavizados y mujeres) que facilitó su montaje.<sup>17</sup> El cuerpo sexual de las mujeres nativas/esclavizadas –un referente, por lo general, repudiado en textos que sustentan las actuales teorías críticas raciales, de género y de la sexualidad– permanece inaccesible precisamente porque no puede recuperarse como sujeto del deseo en las descripciones ético-políticas que presuponen el cuerpo político [*polity*], tal como lo describen Locke y Hobbes.

Si bien se la puede ver en los textos sobre la poscolonia, esta se adentra *siempre-ya* en cuanto mujer, *siempre-ya* resuelta por la economía patriarcal donde solo puede existir como *objeto* de un deseo dominante o rebelde, es decir, como la que debe ser protegida o la causa de algún tipo de castigo.

Mi tesis: el cuerpo negro expresa la ecuación de lo “otro racial - valor + excedente”, solo a causa de la ausencia, en la representación, de esta *otra* figura sexual que está simbolizada a través del cuerpo de la mujer, dado que este cuerpo está introducido en las narrativas sobre la violencia racial desde *siempre-ya* en los registros jurídicos, económicos y éticos de la conquista-esclavitud-patriarcado, es decir, en las narrativas de la dominación, esto es, de la servidumbre, el matrimonio y la violación. Intuyo que la sexualidad del cuerpo femenino se refiere a un poder que no se corresponde con el poder soberano, del modo en cómo este último aparece en la narrativa de Fanon acerca de lo colonial *como* la escena de violencia, y en el modo en que lo hace la narrativa de Bataille sobre el derroche de lo erótico, como un poder más allá y antes de las capacidades (re)productivas de los cuerpos femenino y masculino nativos/esclavos. Lo sexual del cuerpo femenino está *siempre-ya* definido en un régimen

<sup>17</sup> Este argumento se elabora en Ferreira da Silva, *A Critique of Racial Violence*, inédito.

productivo dado —económico y simbólico— *como* objeto, otro, y como mercancía.

Vuelvo a exponer mi tesis con la siguiente descripción: “Violencia racial: cuerpo negro = valor + excedente”. En *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman se niega a narrar escenas de violencia total, más específicamente, la golpiza a la tía de Frederick Douglass, tía Hester, que marcan la vida de lxs esclavizadx en Estados Unidos y en otras regiones de las Américas. El rechazo es la respuesta que da Hartman al signo *igual* (“=”): “Decidí no reproducir el relato de Douglass sobre la golpiza de la tía Hester para llamar la atención sobre el hecho de que tales escenas se repiten con tanta facilidad que circulan indiferentemente y a consecuencia de esta exhibición cotidiana del cuerpo devastado del esclavo”.<sup>18</sup> El negarse a repetir lo que llamó “espectáculo del sufrimiento negro” es un gesto político-intelectual de Hartman que, más que rechazar, exige una consideración acerca de cómo las narrativas sobre el sufrimiento se encargan de realizar la subyugación racial. Aquí me interesan otros aspectos en torno a la decisión de no “volver a contar”. Lo que me interesa en la violencia racial *como* figuración del exceso es precisamente lo que justifica estos actos, que, de otro modo, serían inaceptables, como, por ejemplo, policías disparando contra personas desarmadas.

Para sostener esta intuición, vuelvo a las intervenciones de dos intelectuales negros radicales que no rehuyeron considerar a la negritud como una figura de valor y exceso. En los textos de Fred Moten y Lindon Barrett, encuentro la (in)articulación del potencial radical jurídico-económico que tiene la figura de la mujer (nativa/esclavizada), es decir, su cuerpo y la insistencia en significar *Otra-mente*, para albergar *la Cosa* [*the Thing, Das Ding*], el mediador, ese tercer elemento (partícula virtual / radical libre) que desestabiliza la representa-

18 Hartman, Saidiya, *Scenes of Subjection*, Oxford University Press, 1997, Nueva York, p. 3.

ción. Como señalé anteriormente, este potencial radical existe en el hecho de que este exceso apunta al deseo femenino, es decir, precisamente lo que amenaza la realización de los objetivos jurídico-económicos coloniales y nacionales, y aquello que no tiene lugar en la gramática ontoepistemológica que gobierna las narrativas posiluministas sobre la existencia.

Al rastrear la violencia racial en la ecuación “Cuerpo del trabajador negro = valor + exceso”, reconozco la relación – entre el “Yo” y el(los) “otro(s)”–, que está en el centro de las narrativas del poder jurídico-político, articulada por los filósofos europeos desde el siglo XVIII en adelante, tanto sobre la colonia [*colony*] como sobre la entidad política [*polity*]. Aunque en las primeras narrativas, como las de Locke y de Hobbes, por ejemplo, la escritura del ser humano en cuanto individuo lo considera una entidad política, como una cosa con razón, en las posteriores –luego de la reescritura de la razón realizada por Hegel, que la trae devuelta a la escena de la representación, es decir, al dominio simbólico–, lo humano, como sujeto, también será entendido como producto de la razón. De hecho, el texto hegeliano es un efecto de la versión de la razón articulada por Kant en la cual la razón es la mediadora trascendental de la experiencia, tanto en el conocimiento como en la moral. Sin embargo, la escritura de la diferencia racial como categoría que aprehende el funcionamiento de la razón universal en el (cuerpo y mente) humano, se ve facilitada por otra maniobra. En esta, lo que (según Hegel) distingue un modo específico de ser humano que se encuentra en la Europa posiluminista –la autodeterminación– se convierte en el signo de la realización del proyecto de la razón (autoproduktiva) soberana en el mundo. Esta maniobra es precisamente la que impone la ecuación “Cuerpo negro = valor + exceso” en los textos sobre la violencia racial como los de Hartman, Barrett, Moten y Fanon.

Al leer *Lady Sings the Blues*, de Billie Holiday, Lindon Barrett encuentra la relación entre el “Yo” racial (blanca) y el

“otro” racial (negra) en los escalones blancos de una de las casas que Holiday limpiaba. Orientado por Marx y Baudrillard, pero estimulado por el excesivo precio que Holiday le otorgaba a su obra no valorizada (aquí *la Cosa* actúa comprobando el valor de cambio), Barrett descompone la dimensión diferencial que el concepto de valor presupone y comunica. Como Fanon, desprecia la dialéctica, posiblemente buscando las fisuras que debilitan una configuración de poder aparentemente estable, Barrett divide el valor en “forma” y “fuerza” para apoyar su concepto de “ver doble” [*seeing double*]. De esta manera, a pesar de reconocer que la jerarquía gobierna la relación, se niega a hacer desaparecer a la negritud en una lectura de la falta de valor como negación. Negociar (Holiday exigiendo su exceso) es posible porque, según Barrett, la frontera expresada a través de los escalones blancos, que solamente Holiday es capaz de limpiar adecuadamente, mantiene el “interior” (la ama de casa blanca) y el “exterior” (la empleada doméstica negra) completamente visibles entre sí, es decir, completamente expuestos.<sup>19</sup> Sin embargo, esta misma maniobra disuelve el exceso dentro del propio sistema: la violencia que supone en su articulación del valor “como fuerza” se suspende en la misma aproximación que la maniobra refigura: “Por mucho que el valor se imponga como proyecto normativo”, concluye Barrett, “una forma no contingente, una veracidad singularmente objetiva, la misma reserva para sí un Otro –un recurso negativo– y, desde la perspectiva de este Otro, se descubre la fuerza y la promiscuidad del valor, igualmente invariables. Paradójica e invariablemente, el valor se reserva otra perspectiva para sí mismo, desde la cual el ‘valor como forma’ irrumpe en cuanto ‘valor como violencia’”.<sup>20</sup>

19 Barrett, Lindon, *Blackness and Value: Seeing Double*, Cambridge University Press, 1999, Cambridge.

20 *Ibid.*, pp. 27-28.

Leyendo al revés, si los escalones blancos comprenden como referentes de trabajo a la negridad/blanquidad, por consiguiente: “exceso - valor + violencia”. Las operaciones de valor en relación con la subyugación racial “como forma” y “como fuerza”, en ambos momentos, colonial [*colony*] y nacional [*symbolic polity*], en Estados Unidos, están representadas precisamente en las escenas de subyugación, que Hartman se niega a repetir. No obstante, para Barrett, tales figuraciones de la violencia producen algo más que la espectacularización del sufrimiento negro, porque las fronteras que buscan proteger, al ex-poner-las, hacen referencia a la proximidad que (im)pone el valor. No voy a seguir con su exposición acerca de la dualidad del valor, ya que estoy más interesada en cómo, al diseccionar la distinción entre “valor como forma” y “valor como fuerza”, Barrett disuelve el exceso *en la* forma del valor (que identifica), es decir, fuerza o violencia, las cuales se aproximan simultáneamente al valor, en una diferencia que es del propio valor en sí mismo.

Me interesa cómo, cuando el valor se convierte en “fuerza” y “forma” a la vez, la propia fuerza que desestabiliza la forma se convierte en exceso, como el deseo sexual, que no se representa a través del cuerpo de la esclava o el cuerpo de la empleada doméstica. Este supuesto exceso, es decir, la violencia *que es* el propio deseo y el deseo *que es* violencia, más allá del alcance de las reglas de la (re)producción colonial y patriarcal, parece no tener espacio en los textos de Fanon o de sus seguidores sobre la subyugación colonial y racial. Incluso en trabajos teóricos que rechazan la versión liberal de la dominación racial (la lógica de la exclusión) y describen la escena de la violencia, el cuerpo negro es *dado* a la representación, desde ya, como el cuerpo de la violencia, el cuerpo esclavo, el cuerpo trabajador, el cuerpo linchado del niño negro, el cuerpo femenino y el cuerpo masculino. *Siempre-ya* como el cuerpo de la persona negra violada/violenta por el *siempre-ya* valorizado/protegido otro(a) blanco(a), o sea, un



cuerpo que es capaz de significar solamente las arquitecturas jurídico-económicas de la Esclavitud, el Patriarcado y el Capitalismo. A esto me refiero: el exceso que es la violencia nunca-expuesta, la violencia resuelta por la ley, por el Estado, contenida por la sociedad civil hegeliana, entra en la constitución misma de categorías políticas como negridad y blanquidad, empleada doméstica y ama de casa, indígena y colonizador, amo y esclavo. Con relación al cuerpo del trabajador negro, como expongo en el capítulo “La deuda impagable”, la violencia racial permite un exceso que refigura la expropiación (por encima de la extracción de plusvalía), es decir, Exceso = valor (forma y violencia) + violencia.

¿Y si, yendo a contracorriente, descartando el valor y considerando el *exceso* –lo que en la Cosa no tiene valor, porque no tiene medida ni sentido–, en la lectura se insistiera en la violencia? Si Exceso = valor (forma y violencia) + violencia - valor, donde se albergan todas sus figuraciones, a saber, juicio (ética), medida (científica), cálculo (económica) y apreciación (estética), ¿qué narrativa sobre la subyugación racial y sobre la reacción de la población negra podría emerger en esta lectura? Recordemos que mi argumento aquí presupone la descripción de Fanon del espacio colonial como el producto de un tipo específico de violencia jurídico-económica. Allí, la distinción entre los lugares del nativo y el colonizador se articula a partir de una evaluación, la cual es *siempre-ya* el exceso. Fanon la captura cuando nota que la distinción entre los dos sujetos políticos coloniales se da a través de significantes morales extremos (el bien y el mal), que, dicho sea de paso, solo permite una forma de reconfiguración del espacio colonial, a través de una violencia similar a la violencia divina (¿quizás esta sea la única figuración adecuada de soberanía?) de Benjamin. Entonces, si este es el caso, lo que planteo es que, cuando se nieguen, respectivamente, a escribir sobre la violencia en la dimensión racial en la que negra(o) significa sufrimiento y blanco(a) significa libertad, o (negra[o])

significa sin valor y blanco(a) significa valor, contraintuitivamente, Hartman y Barrett tomaron un camino en el que una *praxis* radical, un plan pos-Fanoniano, se vuelve posible. Avanzando en este camino abierto por ellxs, podemos tomar un atajo con Fanon y anteponer la exposición de la violencia que constituye el espacio colonial a otros elementos y, así, preparar la implosión del sujeto de la violencia colonial que facilita la obliteración del colono y su ciudad, y del nativo (que luego se convertiría en “un hombre nuevo”) y “sus” campamentos. Este camino no nos llevaría muy lejos porque, al igual que en la crítica de la violencia de Benjamin y en el texto de Bataille sobre lo erótico, el sujeto del venir-a-ser [*becoming*] que ocupa el exceso revolucionario/emancipador sigue reconfigurándose, o es representado, a través del cuerpo masculino y de la narrativa del deseo, lo que equivale a decir que solo la nación venidera, el nativo *como* hombre, un colectivo autodeterminado, ellos y solo ellos pueden ser liberados.

Ir más allá, más allá de la autodeterminación y sus límites, en busca de una figuración de lo sexual (*como* poder) escondida en la articulación de la mujer como Otro –que, por el momento, aprehendo de la frase “lo sexual en el cuerpo femenino”–: otro camino se abre cuando se evoca el cuerpo *como* exceso. Aquí, el cuerpo figura un deseo no representable/no regulado que, a diferencia del momento de la violencia divina de Benjamin y de la escena erótica de Bataille, no refigura al soberano (la versión ideal de la autodeterminación), sino que permanece fuera del orden legal y moral, y fuera de la producción económica y simbólica *como* una figuración de la Cosa. Me anticipo a los cuestionamientos sobre mi lectura del cuerpo dentro del espacio de la autodeterminación, el dominio monopolizado por la mente en la representación moderna. Este no es mi objetivo. Estoy interesada en un modelo de intervención capaz de considerar al cuerpo *como* un referente de la Cosa *afuera* de la significación moderna, es decir, un modelo que exponga precisamente el

referente que la versión hegeliana de la razón soberana protegió *en la/como* interioridad, es decir, el deseo. De hecho, al invocar el cuerpo en el registro del exceso (valor [forma y fuerza] + violencia), simplemente doy seguimiento a su repudio, para indicar cómo, cuando el deseo amenaza con volverse un descriptor del Otro como sujeto, es decir, del sujeto racial subalterno (el Yo afectable), este es inmediatamente reconducido hacia su lugar, a saber, del lado blanco del valor, desde el cual la violencia autorizada se comete en nombre de un deseo regulado.

No es de extrañar que el sujeto negro de la violencia, que aparece en las narrativas oficiales sobre las protestas en Gran Bretaña en 2011, incomode al pensamiento radical negro: las herramientas del conocimiento racial, es decir, la analítica de la racialidad,<sup>21</sup> que aborda inmediatamente la violencia masculina negra no autorizada como patología, una expresión del concepto de afecto articulado por Kant, la actualización del deseo no autorregulado de lo Otro negro. El pensamiento radical negro, pienso, podrá disolver este efecto repetido de la racialidad si, posicionándose en los límites de la justicia, parte y permanece con y desde el exceso, abrazando la violencia como un referente de otros deseos, otras figuraciones de la existencia, o todos y otros posibles modos de ser humano en el mundo.

En *In the Break*, Fred Moten no evoca a Fanon como punto de partida de su pensamiento, sino que se queda con la violencia y contempla los dones emancipatorios escondidos en el exceso inaccesible, en aquello que le impone a la representación, pero sin significar, fuera del valor: el sonido de una expresión de afectabilidad incomprensible. Recusando repetir el gesto de Hartman, Moten reproduce la descripción de Frederick Douglass sobre la golpiza a la tía Hester. Aun-

21 Este concepto se desarrolla en *Toward a Global Idea of Race*, *op. cit.*, cuyo glosario lo define como “el aparato de conocimiento fabricado por las ciencias del hombre y de la sociedad” (véase Ferreira da Silva, 2001).

que no procede con los comentarios sobre el cuerpo negro violado de la tía Hester, gesto que le devolvería la violencia al amo blanco y el sufrimiento a la esclava negra, en una versión adecuada para la escena (jurídica, económica y ética) política posiluminista. En su lugar, enfatiza su declaración, su grito, la expresión que no se atiene a una respuesta. “Vamos”, nos invita Moten, “dejemos que la llamada de la llamada y respuesta, la declaración y la apasionada respuesta –que Douglass articula en la escena que identifica como ‘la puerta de entrada manchada con sangre’, a través de la cual se adentra en la subyugación y la subjetividad–... Dejemos que la articulación del encuentro aposicional sea nuestro encuentro: una invitación no determinante a nuevos arreglos performativos, históricos, filosóficos, democráticos y comunistas sin precedentes, que son los únicos auténticos”.<sup>22</sup> Esta invocación a la auralidad, de lo que se cierne ante la letra y el fonema constituye un reconocimiento del exceso que evita ambas articulaciones de violencia racial: la versión que sigue a la narrativa en la cual la violencia es solo negra (que Hartman observa en representaciones del sufrimiento negro) y la versión que escribe la violencia como *siempre-ya* entre un negro y un blanco, siendo este último quien siempre comete el acto violento (algo que Barrett destaca en su análisis sobre el valor).

Como alternativa, Moten no reproduce ninguna de las dos versiones porque, en lugar de enfocarse en el cuerpo negro violentado en el régimen de significación de la violencia blanca, es decir, la tabla (de clasificación) racial, escucha y pone el énfasis en las reverberaciones pasadas, presentes y futuras de los gritos de la tía Hester. En la figura materna de Douglass, rastrea el momento de la emergencia del sujeto de la negritud *en resistencia*, en una respuesta a la tortura que no se reduce en/a la(s) palabra(s), quizá porque, de ha-

<sup>22</sup> Moten, Fred, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, 2003, Mineápolis, pp. 22-23.

cerlo, legitimaría la relación de poder, la convertiría en una apelación, en una súplica, restituyendo el lugar de poder del amo, precisamente por lo que sugiere Hartman: que las repeticiones de las narrativas sobre el sufrimiento negro siempre recurren a eso, y lo que Barrett indica es que en este hacer reside, si no en la emancipación negra, al menos, en la posibilidad de negociación. Ahora bien, si el *sujeto negro* emerge en una respuesta que es un rechazo a la representación –sin la letra y su significación, antes de la escritura, pero también fuera del discurso–, se abre la posibilidad de que se contemple la violencia sin resolverse inmediatamente en las ya-dadas negridad y blanquidad.

Entonces, exponer la violencia racial podría abrir el camino a consideraciones sobre lo Otra-mente del Exceso, es decir, sobre la violencia como un doble referente de todas las posibilidades proporcionadas por el no valor, el “También”, el “Uno” y los “Muchos” sin resolución (lo que Hegel simplemente llama *diferencias*), de la Cosa.<sup>23</sup> Venir-a-ser negra(o) en la *exposición* del exceso, en el rechazo a significar *en la letra y en el fonema* es, según Moten, la “resistencia del objeto”. Porque el cuerpo del exceso no necesita de lo Otro (racial, género/sexual, etc.) para significar; el cuerpo de la violencia es el cuerpo, es decir, un referente de lo que excede a la significación moderna de aquello que es constitutivo de un tipo específico de espacio colonial –tal como lo describe Fanon–, de lo que puede ser un mejor nombre (porque no se trata de una otra narrativa de lo que importa cómo/para)

23 Esta articulación de la Cosa “sin valor” conducida por Hegel aparece en el capítulo “Percepción o la cosa y la ‘Ilusión’” de la *Fenomenología del espíritu*. Empieza por el objeto *como* lo universal (lo Otro siendo Yo), mediado por la naturaleza, que es inmediatamente aprehendido por el movimiento de percepción (el acto de percibir) y por el movimiento (el evento) de ser percibido. De este modo, la universalidad mediada se manifiesta por el objeto como “la cosa con muchas propiedades”, como el referente de multiplicidades capturadas por términos como “También”, “Uno”, y “Muchos”. Véase Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.* p. 71.

para justicia. Importa aún más el grito, *la expresión/exposición sin significado, fuera* de la significación gobernada por la razón pura y sus herramientas (las intuiciones puras y las categorías del conocimiento de Kant), que hace interrogarse. Siempre existe la posibilidad de que no sea posible afirmar si, cuando con reacción al contacto, incluso cuando es dado con fuerza, el grito refigura el placer o el dolor. En esta indecidibilidad reside la in/distinción entre violencia/deseo, que el cuerpo siempre significa y, precisamente por eso, los filósofos modernos se han esforzado tanto por mantenerlo alejado, para negarle al cuerpo un rol ontológico o epistemológico determinante. Domesticado, aprehendido como significante de *exterioridad* dentro del pensamiento occidental moderno, el cuerpo fue repetidamente utilizado como referente de otras formas de existir como seres humanos, de aquello que excede y, por lo tanto, amenaza las narrativas de la ley y la moral autorizadas por la razón soberana. Voy a responder aquí a la invitación de Moten de recuperar el cuerpo de la *espacialidad-exterioridad*, el momento de significación en el que la filosofía moderna lo aprisionó; pero considerando la figura de la mujer (nativa/esclava) colonizada, a través de la cual sitúa la emergencia del su(objeto) negro en resistencia. Un referente de la Cosa, sin/fuera (del) valor (de conocimiento, moral o de intercambio): esta resiste/existe *como/en* exceso.

### “Amante-Mujer”

“Ella no es una figura bajo ninguna hipótesis” –me imagino a Irigaray respondiendo a esta maniobra–.<sup>24</sup> Quizás sea solo la catalizadora de la relación ética –entre el hombre y Dios, entre el padre y el hijo–. Ella no aparece en la relación

24 Véase Irigaray, Luce, “The Fecundity of Caress: A Reading of Levinas”, *Totality and Infinity, ‘Phenomenology of Eros’* en *Feminist Interpretations*

responsable de significar el poder, como, por ejemplo, en la narrativa de Benjamin sobre la violencia. En el texto de Bataille sobre el erotismo, ella existe: en esta articulación es la mediadora entre la humanidad y la animalidad (como posiblemente diría Irigaray), cayendo *del otro lado de lo Humano*, mientras el amante-hombre retorna a su posición ética sin ceder al exceso que, en este momento, ocupa el *declive* de lo Humano que ella significa. Aproximarse al cuerpo sexual femenino *sin* las figuras de la madre y de la hija, que serían su finalidad, es una tarea necesaria y peligrosa, ya que refigura el exceso como un abismo. “Sintonizada diferentemente con el ritmo de la tierra y las estrellas. Íntimamente vinculada a la circulación y a la vibración universal, más allá de la prisión que impone la reproducción. Girando en un ciclo que nunca se resuelve *sobre lo mismo* [sameness]”, la “amante-mujer”, escribe Irigaray, hospeda en su carne la (im)posibilidad de un Otra-mente.<sup>25</sup> Destaco la (im)posibilidad de un Otra-mente porque encuentro a la “amante-mujer” de Irigaray todavía demasiado involucrada con la economía patriarcal del deseo, cuya categoría sociohistórica del género, aun crucial para la tarea crítica, es apenas uno de los productos. No obstante, la “amante-mujer” de Irigaray es una herramienta crítica productiva porque esta existe también en su carne, en su deseo incomprensible, en lo sexual que es el poder irresoluble (indeterminable, impredecible, inmensurable) de la mujer. ¿Qué nos posibilita decir que no se había dicho antes? No estoy segura. De todos modos, no la considero un significativo. En el grito de la tía Hester y en el cuerpo incinerado de la viuda, me encuentro con el vacío, el Abismo (lo que Irigaray tal vez llame *cósmico*), poblado por todas las posibilidades contenidas en los referentes, el “También”, el “Uno” y

*of Levinas*, Ed. Tina Chanter, Pennsylvania State University Press, 2001, University Park, pp. 119-144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 127.

el “Muchos” de la Cosa. Allí donde nuestros textos jurídicos, económicos y éticos hacen su retirada, precisamente, porque *ahí* no hay lugar para la reproducción de entidades políticas, mercancías o comunidades modernas.

Por esto, es necesario detenerse antes de intentar apropiarse del cuerpo sexual femenino como referente para la resolución de una relación en la que nunca fue designado como productor. En otras palabras: el cuerpo sexual femenino, descriptor de un exceso (en relación con la productividad jurídica, económica y simbólica) cósmico, quiero decir infinito (porque es inconmensurable), abre la posibilidad de una crítica radical del presente global, capaz de escapar de las trampas de la diferencia cultural. Por un lado, *como* huella irresoluble de un deseo Otro, este cuerpo desestabiliza apropiaciones inmediatas de la figura de la Mujer, en las cuales precisamente la figura misma está contenida por la imposición patriarcal de la maternidad. Además, al igual que en el triple esquema productivo –(a) *como* el trabajo esclavo (muerto) de la acumulación primitiva; (b) *como* la empleada doméstica, la trabajadora del sector de servicios, operaria de la fábrica, la jornalera; y (c) *como* reproductora de trabajadores–, el cuerpo de la mujer negra contiene la posibilidad de un deseo Otro. Un deseo que no puede alimentar a la maquinaria del capitalismo global o a las críticas porque, al mismo tiempo, el texto político fundamental de los dos campos no la contempla. Fuera del patriarcado y fuera de la Historia –las narrativas del sujeto transparente (la cosa de la interioridad y la libertad)–, el deseo prometido por el cuerpo sexual femenino sigue siendo una guía aún por trazar para una *praxis* radical, que es también una crítica racial y una intervención feminista, capaces de afrontar los efectos de la subyugación producidos por la apropiación de la mujer global subalterna en nombre de la libertad, como en la “guerra contra el terror” (desde principios de siglo) y en la cobertura mediática europea de las revueltas en el norte de África y en



Oriente Medio (hace casi diez años), para frenar las posibles ontologías anunciadas por estas y otras revueltas poscoloniales contemporáneas.

Por cierto, continúo trabajando dentro de la escena de la representación. Más específicamente, me apropio del cuerpo sexual de la nativa/esclava para describir un corte (más allá) de los límites de la razón universal que, a pesar, o quizás, a causa de la versión de Hegel de la razón universal como sujeto del deseo, señala un otra-mente, una otra ontoepistemología, que también podría ser otra narrativa de la existencia y de las posibilidades prohibidas. O, más precisamente, espero que, al prestar atención a lo sexual en el cuerpo femenino, es decir, fuera de la “amante-mujer” de Irigaray y el desperdicio erótico de Bataille, instigue otra lectura del programa kantiano, una lectura que no encuentra consuelo en la obra de Kant, que invierte en la razón (pura) trascendental, el lugar de la autodeterminación. No, este no es el dominio del loco; todavía estoy actuando en el terreno de la poeta. Si, como argumenté anteriormente, los textos de Benjamin, Fanon y Bataille sobre la violencia invocan a la soberanía, es decir, el atributo que *siempre* significa el cuerpo masculino, el cuerpo sexual femenino no representable *como* figuración del deseo ofrece otras posibilidades; un texto otro, esto es, una gramática que supera las articulaciones existentes de lo humano *como* una cosa de la autodeterminación, que es precisamente aquello que alimenta a la violencia.

Ni siquiera puedo pretender ser capaz de mapear las innumerables posibilidades que abre tal figuración. Por esto, permanezco *con* y *dentro* de la representación. Quiero decir, acepto el célebre dominio de la versión kantiana de la razón universal, porque esta me permite describir lo sexual en el cuerpo femenino como un referente de un territorio no mapeado, articulado y negado simultáneamente en la versión kantiana del conocimiento y de la moral. Más precisamente, lo sexual indica que, en el grito recuperado por

Moten y, por qué no, en la aproximación que Barrett identifica en los escalones, y en las narrativas de la negritud que Hartman quisiera salvaguardar del sufrimiento, es un momento necesario para el conocimiento y la moral, pero que nunca puede llegar a ser determinante precisamente porque *precede* a la intervención de la razón pura, es decir, la *aprehensión* (momento en el que el conocimiento requiere atención e intención) y la sensación (un momento en el que la voluntad [*will*] está mediada solo por el objeto/otro). El exceso figura en las nociones kantianas de *aprehensión* (en el momento de la cognición) y la *afectabilidad* (en el momento del deseo). Cada uno corresponde a un momento en el que, según Kant, el ser humano responde o reacciona a lo que está afuera, a la exterioridad:<sup>26</sup> el momento de las ideas confusas y oscuras [*unclear*], y de las inclinaciones y pasiones no verificadas (por la razón pura), que es el momento previo a la reflexión, al pensamiento, que no posee la ley moral y el Entendimiento.

Si la lectura de Foucault es válida, si la episteme moderna y las categorías de conocimiento que la hicieron posible solo existen gracias a la versión kantiana trascendental (formal) y a la versión “animada” de lo mismo articulada por Hegel, el cuerpo (no la mente, para que la diferencia racial y la diferencia cultural registren su resolución a través del Entendimiento) sexual femenino apunta a una otra ontoepistemología. No porque este sea incapaz de significar la autodeterminación, como argumentan varios textos sobre la diferencia femenina, sino porque la no representación del deseo sexual de la mujer expone lo que el pensamiento moderno ha rechazado cuidadosamente, aquello que también dicen los textos de Benjamin, Fanon y Bataille sobre la liberación que prometen, pero no articulan, porque en

26 Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, 2006, Cambridge. [Ed. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial. 1991, Madrid.]

ellos también reproducen la gramática ontoepistemológica kantiana.

Lo que sugiero no es nuevo, ya lo ha señalado la lectura de Sylvia Wynter sobre la episteme moderna,<sup>27</sup> el análisis de la representación moderna de Gayatri Spivak<sup>28</sup> y los textos de Irigaray sobre la mujer: es decir, la posibilidad de que lo otra-mente sea mucho más que algo que puede ser significado por una forma de ser humano, que se ha escrito como el “Otro” en las versiones de la razón productiva articuladas por Kant (como forma) y Hegel (como vida). Cincuenta años después, la nueva humanidad de Fanon quizás señale otra ontoepistemología, localizada en el abismo, en el *siempre-ya* dado, principio de la existencia: inmerso, confuso y difuso, en las posibilidades resueltas (espaciotemporales) y virtuales (cuántico-cósmicas) de venir-a-ser humano ofrecidas en la existencia, en el mundo, es decir, fuera de las amarras del Entendimiento.

Cincuenta años después, no existe ninguna razón para no imaginar al “hombre nuevo” de Fanon existiendo de otra manera que no sea de Otros-modos.

### “El fracaso final de la causalidad”

Cualquiera sea la *praxis* radical, siguiendo los pasos del pensamiento negro radical, esta propicia una contemplación de la Cosa, esto es, lejos de lo universal, en sentido hacia lo cósmico (el abismo). De hecho, es posible quedarse con Fanon y esperar que una *praxis* radical traiga a un “hombre nuevo”,

27 Wynter, Sylvia, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – An Argument”, *The New Centennial Review*, 3, n°3, 2003, pp. 257-337.

28 Spivak, Gayatri, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, 1999, Cambridge. [Ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, 2010, Madrid.]

un nuevo ser humano. Pero, como señalé, no me interesa un resultado con fundamentos, con una base o una medida. Fuera de la significación (económica, jurídica, ética) moderna, si el Cuerpo Sexual Femenino = Fuerza (Exceso - Valor) + Violencia, existe un modelo de intervención, una praxis radical,<sup>29</sup> que opera simultáneamente como un radical libre y una partícula virtual. Ambos referentes de la fuerza operan en el espacio ontoepistemológico que el pensamiento moderno ha reservado para la exterioridad: radicales libres (liberados por fuerzas externas) y partículas virtuales (portadoras de fuerza que transfieren *impulsos* entre partículas adyacentes). La *praxis* radical, como modelo de intervención (como herramienta descriptiva), permite una lectura de las protestas de 2011 en Gran Bretaña como revueltas urbanas que ni temen ni desean la reciprocidad, que significan exactamente lo que expresan, es decir, el olvido frente a un asesinato más *ya* resuelto en la violencia racial, cuando el Estado (sus agentes responsables por la aplicación de la ley) juzga/ejecuta inmediatamente a una persona negra desarmada sin justificación moral/legal. Los radicales libres y las partículas virtuales, como referentes del exceso que *siempre-ya* justifica (hace justa) la violencia racial, exponen un horizonte de posibilidades que la Cosa –entre el Yo y sus objetos, otros y mercancías– sostiene y alberga. ¿Cómo recuperar el exceso?

Haciendo foco en la relación que se expone cuando la Cosa se aborda como mediadora y no como una medida, es decir, en cómo esta abraza las posibilidades radicales situadas en la “no cosa” (nada o nadie) de Hegel. No tiene ningún valor. Fuera de las *separaciones* del espacio/tiempo y de las categorías del conocimiento socio-científico que sustenta, la Cosa registra de forma inmediata e instantánea (hace mediación sin *transformar*, reducir o suplantar) las *relaciones* (violentas o no) que constituyen nuestras condiciones de existencia.

29 Atención a la diferencia entre “=” (igual) y “≈” (aproximadamente igual).

\*\*\*

Durante muchos años, la física de partículas nos ha desafiado a tomarnos en serio la relacionalidad y la afectabilidad. Más lejos y más radicalmente que la relatividad de Einstein, el principio de incertidumbre, el enunciado principal de la física cuántica, requiere otra posición de físicos y filósofos.<sup>30</sup> Tanto la teoría del colapso de la función de onda de Schrödinger (el enunciado en el que todos los resultados son posibles hasta el instante de la medición) y la de Heisenberg de que, a nivel cuántico, las cosas *no* se comportan como objetos del conocimiento clásico y, al insistir en comportarse erráticamente, llevan a la medición (y a otros productores de valor, como el cálculo y la clasificación) a una crisis.<sup>31</sup> Al socavar la previsibilidad, estas afirmaciones abdican de la posibilidad celebrada en la visión instrumentalista del conocimiento y la

30 Heisenberg, Werner, "The Physical Content of Quantum Kinematics and Mechanics", en *Quantum Theory and Measurement*, ed. John Wheeler y Wojciech H. Zurek, Princeton University Press, 1983, New Jersey.

31 Existen numerosos libros y artículos populares y especializados sobre las partículas físicas. Desde la década de 1920, este cambio en la física anima enunciados aún más complejos y contraintuitivos que el principio de incertidumbre de Heisenberg. En este artículo, me baso en lo que se conoce como la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, identificada con Niels Bohr, Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli y Max Born. Es importante enfatizar que esta referencia a la física no significa una búsqueda de autoridad científica, pero sí a la física de partículas como un dominio del conocimiento en el que los expertos se ven obligados a abdicar de sus supuestas autoridades. En otras palabras, me interesan más las posibilidades filosóficas que la imposibilidad de la certidumbre articulada por este campo que proporciona, en particular, la relación con la posibilidad de dismantelar la articulación de Kant sobre el conocimiento, ya que esto continúa siendo fundamental para la mayoría de las perspectivas científicas, legales y de "sentido común" sobre el movimiento del conocimiento. Véase, por ejemplo, Heisenberg, Werner, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, Harper and Row, 1972, New York [Ed. cast.: *Más allá de la física. Atravesando fronteras*. Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, Madrid.]; Bohr, Niels, *Atomic Physics and Hu-*

certeza articulada por Bacon, exactamente en aquello en que el sujeto cartesiano del conocimiento puede confiar cuando la naturaleza llegó a depender de su capacidad para conocerla objetivamente. Una *praxis* radical está del lado de la Cosa, exponiendo la violencia constitutiva; libera radicales libres y partículas virtuales que, al generar un agite –a través de la afectabilidad, atención, e intencionalidad– expone la relación que es el conocimiento en sí y sus efectos. Nuevamente, no pretendo poder anticipar las múltiples implicaciones de esta modalidad de intervención. Lo que puedo hacer es sugerir dos posibles puntos de partida. Primero, una *praxis* tan radical podría comenzar, como ya lo he hecho, asumiendo que nuestros modelos de intervención, cualquier aparato movilizado en el conocimiento de los asuntos humanos, producen los mismos resultados que adquieren. Es decir, cuando las herramientas del conocimiento racial son usadas con la intención de explicar hechos como las revueltas de Londres de 2011, estas producen y reproducen la construcción de los habitantes de estos territorios urbanos como sujetos de violencia. ¿Qué estoy sugiriendo? Un punto crucial: lo que produce el conocimiento, el valor que atribuye, cuando comprende la Cosa y la transforma en un *objeto, otro*, o una *mercancía* (como significante de las relaciones sociales), ya es más y menos que el *todo*, que todas y cada una de las posibilidades de que estas figuraciones –en sí mismas como efectos de la Cosa–, al albergar lo *siempre-ya* dado que es el exceso, el abismo que siempre amenaza (finalmente a) el significado, el orden, la ley. En segundo lugar, reconociendo a la Cosa y permaneciendo *en la / con la* violencia, la *praxis* radical requiere de atención. Al navegar por el disturbio excesivo, que es el campo de fuerzas, no puede ignorar nada: ni lo ya conocido (en el conocimiento) ni aquello que nunca podrá ser (las

*man Knowledge*, Dover, 2010, New York [Ed. cast.: *Física atómica y conocimiento humano*, Aguilar, 1964, Madrid.]; y Born, Max, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Dover, 1964, New York.

partículas virtuales que son la posibilidad de lo que llega a existir). Comprendiendo, afecta-da/ndo, estando atenta y poniendo atención tanto a los efectos del conocimiento como a las posibilidades que este plantea, la promesa ética que conlleva este saber *como praxis* radical se refiere a ese momento posterior a la aprehensión, pero anterior a la abstracción, en el que Kant sitúa las impresiones confusas y oscuras, que la abstracción eventualmente resolverá en conceptos (o categorías) y la reflexión devolverá al sujeto del conocimiento y al mundo. Aquí termino, en este umbral, frente a un posible comienzo de conocer (en) los límites de la justicia.

## Hacia una poética negra feminista

La Negridad como cuestión/búsqueda para  
el (fin del) mundo\*

¿Qué es una crítica literaria, una mujer negra crítica, una negra feminista crítica literaria, una negra feminista crítica literaria social? Los adjetivos se acumulan, definen, califican la actividad... ¿Qué dicen estas categorías sobre mi método? ¿Es posible teorizar con eficacia sobre un proceso en movimiento? ¿Cuáles son las presuposiciones filosóficas que sustentan mi *praxis*? Reflexiono acerca de cómo la articulación de una teoría es un punto de encuentro, y a veces un espacio para descansar mientras el proceso se acelera e insiste en que lo acompañe.<sup>1</sup>

Barbara Christian

En 1981, Barbara Christian se preguntó: “¿Cuáles son las presuposiciones filosóficas que sustentan mi *praxis*?” Tomando prestados sus comentarios, realizados en el contexto del montaje de una crítica negra feminista a principios de la década de 1980, la considero como una *praxis* radical

\* Texto publicado en *The Black Scholar*, vol. 44, n.º 2, verano de 2014. Me gustaría agradecerle a Alex Weheliye por sus comentarios y sugerencias sobre las versiones anteriores de este ensayo.

<sup>1</sup> *Black Feminist Criticism: Perspective on Black Women Writers*, Teachers College Press, 1985, Nueva York, pp. 9-10.



inspirada en el cuerpo sexual de la nativa/esclava, a la que llamo *poética negra feminista* y que puede abordar esta tarea. En otras palabras, en este capítulo, analizo cómo la activación del potencial registrado por el cuerpo sexual femenino, y el modo singular en que este deviene en la Cosa, pueden contribuir en este abordaje. ¿La intención de la poeta podría emancipar la Categoría de Negridad<sup>2</sup> de las formas de conocimientos científicos e históricos que la han creado, siendo esta también el laboratorio de la crítica negra feminista? Una vez emancipada de la ciencia y de la historia, ¿la Negridad vagaría por el Mundo considerando otra *praxis*, con el mandato ético de abrir otras formas de conocer y de hacer? En el capítulo anterior, el análisis de la ecuación de negridad y violencia localiza la radicalidad de lo sexual en el cuerpo femenino negro precisamente en su exilio de la representación moderna. Como referente del exceso, esta refigura la tarea radical más urgente, es decir, la entrega de lo humano al mundo. Partiendo desde el trazado de la tarea ya imaginada, este capítulo brinda una respuesta provisoria a las preguntas anteriores: Sí. Desde *fuera* del Mundo tal como lo conocemos, en el que la Categoría de Negridad existe en el / como pensamiento *siempre-ya* referente de la mercancía, objeto, otro, como hecho más allá de la evidencia, una Po(é)tica de la Negridad, es decir, está figurada por lo sexual en el cuerpo femenino, sería capaz de anunciar una variedad de posibilidades de conocer, hacer y existir. Desde fuera de su inscripción como un objeto, otro o mercancía, la Negridad suspendería el juicio de quien asesinó a Trayvon Martin antes de que se agregara a la gigantesca biblioteca de hechos

2 Algunos conceptos y frases se escribieron en mayúsculas para cuestionar sus significados comúnmente aceptados, además del uso de conceptos que pueden no resultar familiares al lector, tales como *razón universal*, *Espíritu* y *Subjectum*. Sin embargo, tales términos forman parte del léxico de la filosofía moderna y/o las críticas a la representación moderna (incluso la que hago en Ferreira da Silva, 2007, *op. cit.*) inspiradas en la filosofía continental contemporánea.

y precedentes raciales que autorizan la violencia racial. La absolución de George Zimmerman nos obliga a radicalizar la misión y a apuntar al modo de representación (y sus presuposiciones filosóficas) que producen estos significados, y significantes (como el buzo con capucha de la Negridad), que justifican el asesinato de Trayvon Martin y de tantas otras Personas Negras, antes y después.

¿Cómo describir esta tarea? ¿Cuál es la intención de la Poética Negra? ¿Es este un programa ético que, en lugar de apuntar a mejorar el mundo tal como lo conocemos, tiene por propósito su fin? ¿Qué tipo de programa radical abordaría simultáneamente las tres dimensiones de lo político, es decir, lo jurídico, lo económico y lo simbólico? No ofrezco una descripción de tal programa en este capítulo, ya que mi intención, como la de la poeta, no es delimitar el alcance de la descolonización. No hago más que ofrecer un esbozo general, y por ello inexorablemente impreciso, de las preguntas y cuestionamientos que demanda, enfocándome en el pilar ontoepistemológico de la separabilidad, señalados por las citas que sirven de título a cada sección de este libro. Cada capítulo, continuando con lo señalado en el anterior, contribuye a la producción de una lectura de las bases ontoepistemológicas de la Categoría de Negridad. Este desbroce del terreno —la exposición y exhumación de la separabilidad— está movido por la urgencia de enfrentar a la violencia total (autorizada y justificada) de la policía y de los tribunales de justicia, que aún es facilitada por las arquitecturas coloniales que operan en el presente global. Su propósito es reclamar, exigir la restitución del valor total expropiado de las tierras del nativo y del cuerpo del esclavo.

Mi primera maniobra es revisar la figuración de la mercancía, en una consideración de la expropiación colonial, a través de un abordaje diferente de la lectura que el materialismo histórico hace de la esclavitud. Frente a la visión teórica tradicional, que sitúa a la esclavitud en la prehistoria

del capital, propongo la necesidad de reconocer que el valor total producido por la mano de obra del trabajo esclavo sigue sustentando hasta nuestros días al capital global. A continuación, propongo una lectura del terreno ontoepistemológico del Mundo tal como lo conocemos, que se divide en dos apartados. En el primero, retomo el abordaje de la figura en el centro de los textos jurídicos y económicos, el *Subjectum*, centrándome específicamente en cómo se ha movilizad el Tiempo como soporte en apoyo de los descriptores ontológicos que lo separan del Mundo. En el segundo, retomo al Mundo tal *como* lo conocemos a través de una lectura que busca exponer cómo la Categoría de Negridad ya cuenta con las herramientas necesarias para dismantelar las estrategias de conocimiento existentes y abrir el camino a una figuración de la existencia fuera del alcance de las herramientas de la razón científica, es decir, sin la presunción de separabilidad. Finalmente, el último apartado es principalmente una especulación sobre la Poética Negra Feminista, que incluye un esbozo de una descripción de la existencia sin la separabilidad, las herramientas de la razón universal y por fuera de las narrativas de la ciencia y la historia, esto es, sin todo aquello que sostiene la trayectoria transparente del sujeto de la razón universal y su control sobre nuestra imaginación política.

El sol asa la tierra tropical implacablemente. Fue necesario cavar enormes hoyos alrededor de toda la “parcela” de tierra destinada al cultivo de la caña de azúcar para asegurar la circulación del aire. Las cañas más jóvenes requerían cuidados durante los primeros tres o cuatro meses, alcanzando su madurez entre los 14 y 18 meses. La caña de azúcar se plantaba y se cultivaba en cualquier época del año. La cosecha marcaba el momento en que se cavaba inmediatamente la tierra y se plantaban más semillas. Una vez recolectadas, se llevaban al ingenio lo

más rápido posible para evitar que el jugo se volviera ácido debido a la fermentación. La extracción de jugo y la producción de azúcar sin refinar nos tomaban entre tres semanas y un mes, durante 16 o 18 horas al día, durante siete u ocho meses al año.<sup>3</sup>

En el primer capítulo de *Los jacobinos negros*, C. L. R. James hecha por tierra la distinción entre propiedad y trabajo al describir las condiciones de adquisición, usos y tratamiento de la mano de obra africana esclavizada en los latifundios de las Américas y de las Indias Occidentales. El “régimen de brutalidad y terrorismo calculado”<sup>4</sup> que describe, es decir, la esclavitud, una dimensión de la arquitectura jurídico-económica colonial, requirió una violencia absoluta para la extracción del valor total, o sea, la expropiación de la capacidad productiva de las tierras conquistadas y de los cuerpos esclavizados.

Es crucial comenzar por la esclavitud, porque uno de los efectos más productivos de las herramientas de la razón científica, responsables de producir la Categoría de Negritud, es posibilitado, precisamente, gracias a la presunción de separabilidad, la oclusión de la relación entre los trabajadores esclavizados y sus propietarios como un tipo de arreglo jurídico, capturada a través del concepto de propiedad, que no forma parte de las relaciones capitalistas porque las mismas estarían mediadas únicamente por contratos.<sup>5</sup> Porque, en el

3 *Los Jacobinos Negros*, RyR ediciones, 2014, Buenos Aires.

4 *Ibíd.*, p. 12.

5 A lo largo de los tres volúmenes de *El capital* de Marx, pero en particular en el primero, hay un sinnúmero de usos del concepto “trabajo esclavo” como metáfora para captar el grado de explotación del trabajo asalariado. Este gesto tiene varios efectos, incluyendo el rechazo de cualquier consideración sobre el trabajo esclavo como otra dimensión capitalista. Además de minimizar la dualidad obvia que captura la relación fundamental de producción-capital vs. trabajo asalariado, analizar al / a la esclavx como

mismo enunciado en el que articula cómo la esclavitud permite la expropiación del valor total producido por el trabajo esclavo, Karl Marx repudia cualquier consideración de cómo el esclavo, como productor de plusvalía, que es la sangre que tracciona al capital, participa en la acumulación de capital. Como afirma: “El precio que se paga por un esclavo no es más que la plusvalía o la ganancia anticipada que se extrae de él. Pero el capital pagado en la compra de un esclavo no pertenece al capital, por lo cual el lucro, el trabajo excedente, se extrae de él. Contrariamente, el capital del que dispone el propietario de esclavos es una deducción del capital que está a su disposición para la producción. Este capital deja de existir para él, así como el capital invertido en la compra de tierras dejó de existir para la agricultura.”<sup>6</sup> Entre otras cosas, las descripciones de la esclavitud producidas por el materialismo histórico y por la teoría racial crítica hacen un abordaje en el registro ético, donde la esclavitud es el principal significante de todo lo que se opone a la libertad.<sup>7</sup> Enfocar o reducir la producción colonial a la propiedad (de la tierra y lxs esclavxs) ocluye el carácter económico (productivo) de la expropiación a la capacidad productiva del trabajo esclavo, creando así modelos analíticos que ubican la esclavitud por fuera del propio modo de producción capitalista. Precisamente este violento

trabajador/x exige, a su vez, el abandono de los enunciados de las ciencias humanas, contemporáneos a los enunciados de Marx. Gran parte del esfuerzo de este artículo y de otros textos consiste en articular una crítica marxista a la apropiación de la esclavitud como un significante (una metáfora) de la falta de libertad pensada por Marx.

6 Marx, Karl, *Capital*, vol. 3, Program Publishers, 1977, Moscow, p. 809. [Ed. cast.: *El capital*, vol. 3, Siglo XXI Editores, 2002, Madrid.]

7 Para aproximaciones acerca de articulaciones entre esclavitud y propiedad en el campo de la teoría racial crítica, véase Harris, Cheryl, “Whiteness as Property”, en Crenshaw, Kimberle, Gotanda, Neil y Thomas, Keith (eds.), *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, New Press, 1995, Nueva York, pp. 276-291.

gesto analítico, la oclusión de la relación económica, es decir, el borramiento articulado por los análisis de la acumulación del capital sobre la expropiación del valor total producido por el trabajo esclavo, el cual se expone en el capítulo que se titula “La propiedad”, en el que C. L. R. James describe las relaciones de producción de la esclavitud como mediadas por una violencia totalmente calculada.

El materialismo histórico es solamente (aunque el más evidente, por el control que ejerce sobre la imaginación radical) un contexto teórico en el que se ocluye la expropiación colonial. De hecho, el conocimiento racial, inicialmente elaborado en el período en el que Karl Marx y Friedrich Engels escribían, desempeñó a la perfección el papel que le fue asignado. Porque la narrativa sobre la subyugación racial producida por las herramientas de la racialidad reproduce consistentemente la oclusión (de cualquier consideración a nivel conceptual) de las arquitecturas coloniales (jurídicas, económicas y simbólicas) responsables de la expropiación de la capacidad productiva (el potencial productivo) de las tierras ocupadas y los cuerpos de lxs esclavxs. En otras palabras, debido a que el conocimiento racial transustancia (pasa del registro existencial al formal) un efecto de la dialéctica racial –que discutiré más adelante en este capítulo–, es aquello que emerge en las relaciones políticas *en* efectos de causalidad eficiente (de la razón científica), como discuto en el próximo capítulo; son sus herramientas críticas y no logran dar cuenta de cómo el valor total expropiado (pasado, presente y futuro) constituye la estructura misma (la sangre y la carne) del capital global. Vuelvo a este argumento en el último capítulo. En esta instancia, me interesa indicar cómo tales construcciones teóricas señalan la capacidad que tiene la Negridad para interrumpir el orden del pensamiento moderno. Porque para la comprensión del valor total que sugiero, se requiere la suspensión de la perspectiva de que *todo* lo que existe en el Tiempo y el Espacio y, por lo tanto,

como partes *separadas* que estarían regidas y ordenadas por una fuerza externa o expresiones diferenciadas de la misma (esencia o significado), la forma en que el *todo* es apropiado por las herramientas de la razón (científica) universal. Es por esto que, la fuerza radical de la Negridad reside en el giro del pensamiento; el conocimiento y el estudio forjados por la Negridad anuncian el Fin del Mundo tal *como* lo conocemos.<sup>8</sup> Para ir directamente al grano: el Mundo conocido y cognoscible, y nuestras herramientas intelectuales críticas modeladas por la Categoría de Negridad reproducen consistentemente los efectos de la causalidad eficiente. Atascado en el *siempre-ya* del Pensamiento –del cómo este se reproduce a través de conceptos y categorías– donde la Categoría de Negridad (así como otras categorías sociales), porque re-(con)figura formalizaciones (como leyes, cálculos o mensuraciones), contiene el potencial creativo de la Negridad (precisamente aquello que la esclavitud no pudo destruir), boicoteando así el impacto de la exposición a la violencia (simbólica y total), que es, como Barbara Christian ha destacado brillantemente, la tarea constante de la Crítica Negra Feminista.

8 No estoy argumentando que la expropiación colonial haya agotado la capacidad creativa de las tierras y los cuerpos explotados. En realidad, mi punto es que este proceso ha agotado su capacidad presente y futura para producir y reproducir la plusvalía (como mano de obra muerta [*dead labor*]), precisamente, el alma y la sangre del capital. Después de todo, la capacidad creativa de la existencia Negra resiste: como los Estudios Negros, es rebelde, sin fines, planes, pausas o políticas [*policy*] (Harney, Stefano & Moten, Fred, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Autonomedia, 2013, Brooklyn, NY, p. 67). La maniobra importante en este contexto es distinguir entre las dos modalidades a través de las cuales el capital garantiza su propia supervivencia: (a) explotación, apropiación del excedente producido por el trabajador asalariado (contratado), descrito por Marx, y (b) expropiación, la apropiación del valor total producido por la mano de obra dominada (a través de la violencia total, es decir, la ocupación de territorios y la esclavización de personas).

Para provocar el Fin del Mundo producido por las herramientas de la razón, la Poeta Negra Feminista mira más allá del horizonte del pensamiento, donde la historicidad (temporalidad/interioridad), mapeada por las herramientas de la razón universal, siempre produce violencia. Al recordar cómo la fuerza de significación de la Negridad impide nuestros intentos de revelar la inmoralidad de la violencia total responsable de asegurar la expropiación de la capacidad productiva del cuerpo negro y esclavo, precisamente lo que ha sucedido en las escenas terroríficas que no describe y en las escenas cotidianas que relata, como argumento del capítulo anterior, Saidiya Hartman desafía a la Crítica Negra Feminista que enfrenta la tarea de pensar con la Negridad, es decir, desde los límites de la justicia<sup>9</sup>. Porque el Espacio y el Tiempo, es decir, los descriptores fundamentales del Mundo, no pueden ser recuperados inmediatamente desde las entrañas de la imagen de separabilidad fundamental que la razón universal impone al Mundo, la capacidad de la Negridad de significar otra-mente –más allá de la universalidad y la disposición específica del Espacio y el Tiempo, y así alejarse de la trascendentalidad (autodeterminación)– propone considerar la posibilidad de conocer sin las categorías modernas. Precisamente, es en esta posibilidad que Nahum Chandler, Fred Moten y Lindon Barrett encuentran un camino hacia una narrativa de un *ser* siempre mediado, que en lugar de ofuscar las bases vidriosas y transparentes del Sujeto (de la Blanquidad), denuncia la falacia que sustenta su autoridad.<sup>10</sup>

9 Hartman, Saidiya, *Scenes of Subjection*, Oxford University Press, 1997, Nueva York.

10 Cada texto recupera en la Negridad la posibilidad de pensar el Sujeto (Blanco) sin los postulados de Hegel (Chandler), Kant (Moten) o ambos (Weheliye), de que el yo es el único (universal) determinante y referente (particular) *en la* significación. Por el modo específico en el que cada autor moviliza a la Negridad *como* descriptor de un sujeto-en-devenir, partien-



El modo en que la Categoría de Negridad protege la reivindicación de la universalidad y de la transparencia articulada por el Sujeto se hace evidente en la narrativa socio-lógica de la subyugación racial que, al ocluir las relaciones de producción (económica) de la esclavitud, domina el potencial radical que alberga la Negridad<sup>11</sup>. Las herramientas teóricas de la sociología de las relaciones raciales –la teoría del contacto racial y cultural y el ciclo de las relaciones raciales– ocluyen la esclavitud al abordar la subyugación racial. Estas dos herramientas lo hacen al describir los efectos de las arquitecturas coloniales (jurídicas, económicas y simbólicas) responsables de expropiar la capacidad productiva de las tierras indígenas y los cuerpos esclavizados *como* efectos de un encuentro naturalmente –aquí la separabilidad opera en la delimitación de la región empírica que pertenece al conocimiento racial– violento (según el concepto de supervivencia del más fuerte) entre colectividades racialmente (física y mentalmente) diferentes.

Al describir las causas de la subyugación racial, las herramientas del conocimiento racial –que, gracias a la premisa de separabilidad, son parte del arsenal de la universalidad científica–, crean una dialéctica letal, a la que llamo *dialéctica racial*, cuando transmutan en (a) la situación de desfase económico del subalterno racial causado por los mecanismos coloniales de expropiación, es decir, el resultado de una

do *de la* y contradiciendo *el* modo en que la Categoría de Negridad se usa para aprehender el “contenido” de la Existencia Negra. Véase, respectivamente Chandler, Nahum D., *Toward and Africa Future - Of the Limit of the World*, Living Commons, 2013; Moten, Frederick, *In the Break*, University of Minnesota Press, 2003, Minneapolis, y Barrett, Lindon, *Blackness and Value: Seeing Double*, *op. cit.*

11 Véase Ferreira da Silva, Denise, *Toward a Global Idea of Race*, *op. cit.*, específicamente la Parte II, con definiciones de estrategias de particularización, intervención y profundización. Para una discusión de este potencial radical, que es precisamente el hecho de que es un referente de la “Cosa”, véase Ferreira da Silva (2013).

relación económico-jurídica como (b) efecto del fracaso moral de lxs blancxs (prejuicio racial o creencias que alimentan la exclusión [discriminación] y la aniquilación racial), que es una reacción natural (explicada por la teoría del contacto racial y cultural, y por el ciclo de las relaciones raciales) (c) a la diferencia (física y mental) del otro racial, es decir, su defecto natural (argumentando que los rasgos físicos y mentales “extraños”, que se interpretan como inferiores, originan los prejuicios raciales, creencias raciales o ideologías raciales entre lxs blancxs).<sup>12</sup> Esta explicación de la subyugación racial, al hacer desaparecer el primer término (de la expropiación colonial) en la relación causal que se establece entre los otros dos (el defecto moral y el defecto natural), ocluye la relación (de expropiación colonial) política (jurídico-económica), que es, precisamente, la condición fundamental del encuentro entre estos “extraños” en las colonias de las Américas. Como detallaré más adelante, una consecuencia del predominio de esta narrativa sobre la subyugación racial es la falta de herramientas del materialismo histórico o racial, de críticas capaces de abordar el papel de la esclavitud en la acumulación de capital, es decir, el modo en que la dominación colonial-imperial es constitutiva de las arquitecturas jurídico-económicas *propias de*, y no, como sostengo en el último capítulo de este libro, temporalmente (*separadas de*) anteriores al capital. No es de extrañar, entonces, que prevalezca la tesis de que el colonialismo solo importa como momento de acumulación originaria, es decir que los mecanismos coloniales de expropiación total no participan en la acumulación (reproducción) del capital mismo.

Si bien la Categoría de Negridad, como índice de una situación social constante, que se repite, nunca deja de significar esclavitud, propongo que también exponga cómo la capacidad productiva expropiada de los africanos esclavizados

12 Para una lectura detallada de la Sociología de las Relaciones Raciales, véase Ferreira da Silva, 2007, *op. cit.*, especialmente la Parte 2.

continúa produciendo excedentes [*surplus*] en el presente global. Más significativamente, a pesar de su expropiación ininterrumpida, el trabajo (simbólico y económico) negro no ha desaparecido (como predijeron y esperaban los teóricos de las humanidades).<sup>13</sup> Más allá del capital, y de sus arquitecturas colonial, nacional e imperial, la Negridad señala la capacidad creativa, una cualidad solo perceptible al contemplar el Mundo como *Plenum* y no como Universo (*totalidad ordenada*).<sup>14</sup>

¿Cómo reconciliar estos dos lados de la Negridad sin retornar a la cuestión del esencialismo (histórico o biológico)? La Poética Negra Feminista, una modalidad de la *praxis* ra-

13 Para una discusión introductoria de cómo se expropia el valor simbólico de la Categoría de Negridad, véase Chakravatty & Ferreira da Silva, "Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism - An Introduction", en Chakravatty, Paula & Ferreira da Silva, Denise (eds.), *Race, Empire and the Crisis of the Subprime*, Johns Hopkins University Press, 2013, Baltimore.

14 La parte central de esta distinción es el hecho de que la productividad es un significante de Cantidad. La importancia de este punto radica en que la descripción del *Plenum* es cualitativa, mientras que el Mundo Ordenado resulta de la descripción de Newton, quien entendió al universo como constituido por cosas (Cuerpos) sólidas y en movimiento, sujetas a leyes abstractas (del movimiento), las cuales pueden cuantificarse. Véase la descripción de Leibniz del universo como *Plenum*: "En el *Plenum*, cada movimiento tiene algún efecto en los cuerpos distantes en proporción a las distancias existentes entre ellos. En definitiva, todos los cuerpos se ven afectados, no solo por aquellos en contacto con este, y que, de alguna manera, siente el efecto de todo lo que les pasa, sino también, a través de ellos, siente los efectos de aquellos en contacto con los cuerpos con los que están en contacto inmediato. A partir de ahí, esta comunicación se extiende más allá de cualquier distancia. En consecuencia, todo cuerpo se ve afectado por todo lo que sucede en el universo, y, por lo tanto, quien puede ver todo puede leer en cada cosa lo que sucede en todas partes, e incluso lo que ha sucedido y lo que le sucederá al observar en el presente, lo remoto en el Espacio y en el Tiempo". Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*, Hackett Publishing Company, 1989, Indianápolis., p. 221. [Ed. cast.: *Escritos filosóficos*, Editorial Charcas - Biblioteca de Filosofía, 1982, Buenos Aires.]

dical, reconoce la capacidad creativa que registra la Negridad, su habilidad para exponer y disolver la separabilidad, reivindica el valor total expropiado y exige nada menos que la descolonización, es decir, una reconstrucción a través de la restauración del valor total, sin el cual el capital no habría prosperado y del que todavía se sostiene. Sin embargo, cuando menciono el término reconstrucción, no me refiero a la reparación o restitución de un monto que corresponde a lo que el capital mercantilista y el capital industrial adquirido mediante la expropiación colonial desde el siglo XVI. La descolonización exige la implantación de otras arquitecturas jurídico-económicas de rectificación a través de las cuales el capital global restaure todo el valor que sigue derivando de la expropiación del valor total que la capacidad productiva del cuerpo del/la esclavx y la tierra del/la nativx producen. Antes de que podamos diseñar tales arquitecturas, necesitamos otra descripción de la subyugación racial, ya que la que tenemos hasta hoy no es capaz de comprender la demanda de descolonización, es decir, necesitamos un des-conocer y des-hacer [*unknowing and undoing*] d/el Mundo que alcance su núcleo. Antes de comenzar a diseñar colectivamente un modelo de reconstrucción, debemos seguir con la Negridad, ya que indica que el saber y el hacer se pueden desvincular de un tipo específico de pensamiento, lo cual es necesario para abrir la posibilidad de una desviación radical de un cierto tipo de Mundo.

¿Cómo empujar hacia su Fin la representación del Mundo Ordenado, en el que la separación de *Subjectum* y *Mundus* justifica el predominio de la violencia, aquella desde *la / en la* cual tiene sentido la dialéctica racial? En las siguientes páginas, desarrollo la invitación que contiene esta pregunta en dos etapas: la primera revisita el Sujeto y la segunda brinda un comentario acerca del Mundo. Emancipar la Negridad del Mundo Ordenado exige que el conocer y el hacer sean emancipados del Pensamiento, desarticulados de las formas

en que el Pensamiento (el supuesto trono de lo universal) está limitado, circunscrito y aprisionado por la Verdad.

Después del egipcio y el hindú, del griego y el romano, del teuto y el mongol, el Negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una segunda visión en el mundo americano, un mundo que no le proporciona una verdadera autoconciencia de sí mismo, sino que solo le permite verse a sí mismo a través de la revelación de otro mundo.<sup>15</sup>

Cuando W. E. B. Du Bois imagina la doble conciencia en su descripción de las luchas espirituales del Pueblo Negro, sugiere la posibilidad –que Nahum Chandler explora en relación con su importancia global<sup>16</sup> y que Alex Weheliye examina para encontrar una narrativa sobre el sujeto sin la diferenciación entre universal/particular<sup>17</sup> de que la existencia negra en la modernidad reemplace las posibilidades que traza Paul Gilroy, a través del argumento de que el doble en la doble conciencia se refigura como una demanda de realización o un anhelo de transfiguración de los ideales de la modernidad.<sup>18</sup> La confrontación con el Iluminismo, más allá de lo que hace Gilroy, puede precipitar un dislocamiento de la atención hacia el doble, en lugar de la conciencia (lo que sería un primer paso hacia la emancipación radical, es decir, la Negridad desarticulada de la autoconciencia). Separado de las entrañas del Pensamien-

15 Du Bois, W. E. B., *Souls of Black Folk*, Penguin, 1989, Nueva York. [Ed. cast.: *Las almas del pueblo negro*, Capitán Swing, 2021, Madrid.]

16 Chandler, Nahum D., *Toward an African Future of the Limit of the World*, op. cit.

17 Weheliye, Alex, *Phonographies. Grooves in Sonic Afro-Modernity*. Duke University Press, 2005, Durham, p. 66.

18 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993, Cambridge. [Ed. cast.: *Atlántico Negro, Modernidad y doble conciencia*, Akal, 2014, Madrid.]

to, siempre en exceso con relación a sujetos y objetos, sin las *separaciones* que re-crea (como Categoría), la Negridad representada por el cuerpo sexual femenino está abierta a una Poética Negra Feminista, mientras que este mapea un terreno para pedirle a la Crítica Negra Feminista que revise sus Categorías, reorganice su proyecto e interrogue las premisas de su función, sin dar garantías de que su función sobrevivirá al ejercicio.

Permítanme señalar algunas preguntas, tres, más específicamente, que quizás aterricen en el Fin del Mundo. La primera que abordo en esta sección es la autoconciencia en sí misma, el Sujeto –la cosa que piensa, la cosa que se piensa a sí misma y al Mundo– con el que no se identifica, solo *como* efectos del Pensamiento, es decir, la herramienta productiva de la razón universal. Después del Sujeto, sigo hacia el Mundo, la *res extensa* de Descartes, donde la Negridad como Categoría sigue el destino de todas las demás herramientas de la razón científica al comprender la existencia humana en una interpretación congelada de una porción del Espacio y del Tiempo. Luego de este mapeo inicial del momento de operación del pilar Ontoepistemológico de la *separabilidad*, hay una invitación a hacer colapsar el *Subjectum* y su *Mundus*, es decir, a des-organizar, de-formar, des-pensar el mundo, hacia el *Plenum*, allí, desde donde, como siempre se hizo, ahuyenta las fantasías dominantes pertenecientes a un tipo de conocimiento, que solo puede determinarse a través de las bisagras de hierro de la razón universal.

¿Cuántas maneras existen de plantear la cuestión del sujeto? En el capítulo anterior, elaboré cómo es que el camino de Fred Moten comienza a través de la resistencia, aunque al quedarme con el Objeto, se retiene a la cuestión del Sujeto en la Negridad.<sup>19</sup> A fin de cuentas, yo también sigo moviéndome en el terreno mapeado por la distinción Sujeto-Objeto, es decir, la representación moderna, sin embargo, espero

19 Moten, Frederick, *In the Break*, *op. cit.*

flotar sobre cualquier resolución que la cuestión del Sujeto impida. Aun así, trato de detener ambas cuestiones, quiero decir, las del Objeto y el Sujeto, porque el Objeto lleva las marcas de una cierta complejidad, al igual que la Mercancía. Lindon Barrett, como se discutió en el capítulo anterior, exploró la Mercancía a través de una investigación desde el concepto de valor (del trabajador y de la trabajadora).<sup>20</sup> Fanon abordó el aspecto ontológico de las complejidades del Objeto, que, si bien es una figura del conocimiento, se extendió y colonizó todo lo existente, aunque se encuentre bajo el escrutinio de herramientas de la razón universal, que, por cierto, pertenecen únicamente al Sujeto. Por lo tanto, antes de abordar este efecto, núcleo de la dialéctica racial, vuelvo a aquella Verdad, para la cual las herramientas de la racialidad fueron movilizadas para proteger, a saber, la continuación del Tiempo como dimensión privilegiada del conocimiento y del ser.

¿De dónde es el Mundo? Cuando se plantea la pregunta que la Categoría de Negridad le hace al Mundo, ya sea desde la perspectiva del Sujeto o del Objeto, la Poeta Negra Feminista aprende que el Mundo en sí mismo no puede darse por sentado. Ella es Negra y Mujer, es decir, el modo en el que se identifica a la Crítica Negra Feminista, utilizando Categorías que anuncian cómo la tarea sugerida por Barbara Christian ya se había convertido en la vida misma. El mundo de la separabilidad, así como las categorías utilizadas para describirlo, surgen en el Tiempo. Es decir, ya existe incluso antes de que surjan las preguntas sobre el Ser y la Existencia; estas son inmediatamente capturadas (mapeadas y nombradas) por el *Subjectum* y su Territorio, o sea, el Mundo Ordenado.

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido  
a las cosas, mi alma plena con el deseo de compren-

20 Barrett, Lindon, *Blackness and Value: Seeing Double*, op. cit.

der el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos.<sup>21</sup>

Al elegir comenzar mi compromiso con el Mundo a través del enunciado de Fanon sobre la Ontología Negra, en la que sitúa al Hombre Negro entre Objetos, *como* un-otro Objeto, quiero hacer evidente que el compromiso de la Poética Negra Feminista con la cuestión/búsqueda [*quest(ion)*] de la Categoría de Negritud, la cuestión que desentraña la dialéctica racial, no repudia la cosidad. De hecho, la Negritud alberga la esperanza de que el Fin del Mundo emancipará a la Cosa de las Categorías (de las estrategias de particularización del pensamiento moderno) y también de cualquier intento de darle una Esencia (ya sea como significante de la teleología del Espíritu como del flujo que es la Duración), modelada por el Tiempo, o no.

Con esto quiero resaltar el hecho de que la categorización funciona en un contexto ontológico donde el pilar de la separabilidad también obedece a los dictados del Tiempo. Es decir que, si bien estoy de acuerdo con Sylvia Wynter en la necesidad de “des-escribir nuestras definiciones normativas al modo del Sujeto secular”,<sup>22</sup> no creo que su efecto, o sea, “la des-estructuración del principio de Identidad y Diferencia”, sea suficiente. El “Principio de Identidad y Diferencia” (que Foucault afirma y con el que está de acuerdo Sylvia Wynter), predominante en la episteme moderna (es decir, en el pensamiento post-Iluminista), es, de hecho, el enunciado lógico potenciador que re-produce la separabilidad, reproducido consistentemente por nuestras Categorías. Sin embargo, Foucault se detiene en el punto donde sus especulaciones

21 Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, 1986, Londres. [Ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, 2009, Madrid].

22 Wynter, Sylvia, “The Ceremony Must be Found: After Humanism”, *Boundary 2*, Vol. 12/13, Vol. 12, n.º 3 - Vol. 13, n.º 1, en *Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*, verano-otoño, 1984, 19-70, p. 22.



(su interés por las reglas y su enfoque en la interioridad) coinciden con las de la modalidad (porque existen otras) del pensamiento Occidental, que reivindican los modernos. El Mundo de las Categorías, el Mundo Ordenado, el territorio de la separabilidad, es/está siempre-ya *en el / del* Tiempo. Y el Tiempo, como se desprende de la lectura de Henri Bergson y Martin Heidegger, logró sobrevivir a las críticas que desautorizan los intentos de la razón científica por responder a la pregunta del Ser del Hombre, del Sujeto, de la Humanidad, de lo Humano. Por lo tanto, me parece que el principio de Identidad y Diferencia, tanto en su formulación religiosa como biológica, es un punto de partida insuficiente para la cuestión de la negritud. Estoy convencida de la necesidad de una ruptura radical, que no se quede en la crítica al cuadro formal de la identidad y la diferencia.

Al delinear el terreno de una Poética Negra Feminista, aparto el foco de la Formalización (Categorización) del Tiempo, donde comienzan los enfoques Literarios y de las Humanidades, y lo coloco en la Temporalización de las Formas (como Categorías). Porque sin una consideración del Mundo que busque exponer cómo el Tiempo opera a través de nuestras Categorías (a través de la separabilidad que impone), la dialéctica racial seguirá siendo protegida. Permítanme recordarles: la Categoría de Negritud transubstancia un efecto jurídico-económico en un defecto moral, es decir, como señalé anteriormente en la descripción de la dialéctica de la muerte, la sociología de las relaciones raciales atribuye la subyugación racial (como efecto) a ideas y prácticas inapropiadas que personas blancas desarrollan cuando están en presencia de lxs “otrxs de Europa”. Por lo tanto, la pregunta sigue siendo: ¿cómo puede explicarse un efecto económico como *la causa* de un defecto moral?

El Cuadro del Hombre organizado a través de la Historia Natural movilizó la identidad y la diferencia, pero no necesariamente las produjo como “eternas”. Porque el proyecto

de conocimiento, que construyó las categorías raciales utilizadas hasta hoy, aún no se ha preocupado por los efectos del Tiempo. Las características observadas por Georges-Louis Leclerc de Buffon y Johann Blumenbach, entre otros, que sirvieron de base para la clasificación racial que crearon, no fueron interpretadas como originales o eternas sino como efectos superficiales del clima. Ahora bien, el enunciado de las ciencias del hombre (que subyace a su versión de clasificación racial) observó que las Identidades y Diferencias eran casi-eternas y asumió la versión científica de Temporalización de las Formas de Charles Darwin, que las describe como resultado del proyecto de perfeccionamiento de la razón universal, desarrollada *en el* Tiempo. Sin embargo, no podemos olvidar que la Temporalización precede a Darwin. Dos versiones filosóficas de la Temporalización de las formas, la de J. G. Herder y la de G. F. W. Hegel, se apropiaron de este producto de la historia natural, es decir, la noción de “las razas de los hombres”, un cuadro de clasificación que moviliza diferencias corporales y territoriales para demarcar diferencias/identidades entre poblaciones de todo el planeta. Al describir la Historia como el laboratorio del Tiempo, como el escenario del autodesarrollo humano, Herder rechaza las formalizaciones de la Historia Natural que fundaron el pensamiento de Immanuel Kant y otros filósofos iluministas. En su narrativa, la Historia Humana consiste en “el progreso que marca la inclinación de la especie humana”, que comienza en el “Oriente” parado-atascado en el Tiempo.<sup>23</sup> Aunque en cada uno de los momentos “históricos” que nombra, Herder nota los efectos de las circunstancias geográficas, privilegia la noción de desarrollo y, de este modo, acentúa cómo las cualidades internas de cada población permiten que cada una supere –a través del tiempo– los logros previos de la humanidad. La versión de Hegel

23 Herder, J. G., *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, 2001, Cambridge.

difiere en términos de contenido, especialmente en términos de la fuerza productiva que se encuentra detrás de la Historia Humana. Cuando Hegel reemplaza a la Madre Naturaleza, invocada por Herder, por el Espíritu (Padre), acentúa aún más el proceso de aprehensión del Mundo *como* sala de exposiciones de algo que pertenece al tiempo, esto es, una cosa interior. De este modo, descubre que el Espíritu no había afectado y no realizaría su obra en las mentes y territorios africanos, pues el Negro no poseía las ideas que registraban su presencia. Por lo tanto, la versión de desarrollo articulada por Hegel es algo diferente, es decir, afirma al Espíritu *como* la causa última de la actualización (en el mundo) de las capacidades internas (mentales, o sea, morales e intelectuales) de un pueblo. Sin embargo, la noción de desarrollo permite a Herder y Hegel convertir al Mundo *en el* Laboratorio del Tiempo. Hasta hoy, esta noción de desarrollo es uno de los principales descriptores de las condiciones económicas y las vincula consistentemente a un determinado modelo para evaluar la efectividad de las decisiones, acciones y programas. Este modelo opera actualmente, por ejemplo: el capitalismo global continúa expropiando tierras (recursos tales como metales raros, como el platino) y trabajadores (mineros) de países africanos, mientras que simultáneamente (el modelo) atribuye la causa del rezago económico en el que se encuentran sus poblaciones a prácticas morales inapropiadas (corrupción) de los gobiernos del continente exclusivamente.

Como descriptor del mundo, las personas y los lugares donde viven, la Categoría de Negritud no es el significante preferencial del *desarrollo*; de hecho, a menudo representa la antítesis del progreso, lo que la convierte en una categoría en el arsenal de la racialidad cuya tarea es capturar/expresar una *separación* fundamental (que afecta la capacidad productiva de la razón universal) entre los colectivos humanos que comprende y mapea. En realidad, cuando se moviliza,

denomina un desarrollo interrumpido, efecto de su articulación como una categoría de la analítica de la racialidad, que Frantz Fanon aborda críticamente al describir la experiencia fenomenológica fallida. La articulación de Du Bois de esta temporalidad racial, como recuerda Chandler, lo llevó a “producir una descripción de un sentido original de *ser* en el mundo, pero con el objetivo de elaborar un sentido de *ser* que en sí mismo no podría reducirse a una simple esencia, ya sea pasada o futura”.<sup>24</sup> Esta exorbitancia, sobre el uso del término de Chandler, le ha dado a las Personas Negras [*Black Folks*] una “segunda visión”, que expone cuánto el Sujeto depende del Tiempo y su efecto interiorizante sobre el Mundo. Cuando la *Negritud* devuelve la Necesidad del Tiempo al Sujeto, recuerda que el Mundo y sus Categorías prosperan en la contingencia de la Existencia compartida entre el Sujeto de la Blanquidad y sus Otros Raciales.

Quando el poeta viaja a los confines, donde no hay país, comienza su viaje con relaciones más que dignas, en el espacio de un otro-lugar absoluto [*absolute elsewhere*] hasta donde todos pueden intentar llegar... La relación no deja rastros de tradiciones, sino que emerge impura de todo el caos experimentado e iluminado por todos. Nacer en el mundo es estar consciente, sufrir, sentir la energía de este compartir, densa de cargar, difícil de proclamar.<sup>25</sup>

Exponer el Tiempo como está inscrito en las herramientas ontoepistemológicas que sustentan al Sujeto subraya la mundanidad que no invoca lo primordial de la temporalidad ni presume una separabilidad absoluta. Nacido en el

24 Véase Chandler, Nahum D., “Of Exorbitance: The Problem of the Negro as a Problem for Thought”, *Criticism* 50, n.º 3, 2008, 345-410, p. 369.

25 Glissant, Édouard, *Poetic Intention*, Nightboat Books, Callicoon, Nueva York.

mundo, escribe Édouard Glissant, el *Subjectum* queda inmediatamente atrapado en relaciones constitutivas que apuntan a “otro lugar absoluto”, otro lugar que no le pertenece, que no pertenece al Hombre ni a su versión ética de este, articulada a fines del siglo XVIII: la Humanidad (que se vuelve hegemónica a fines del siglo XX), o la versión científica de fines del siglo XIX, el Humano. Desde esta modesta posición, pre-posicionada por (antes de y hacia) el Hombre, el compromiso poético con la humanidad parte de la afectabilidad (relacionalidad, contingencia, inmediatez) y solo anuncia, contra la presunta separabilidad, la relación constitutiva. Entre el pasado y el futuro, lo viejo y lo nuevo, planteando la cuestión del Mundo, buscando el Fin de su aprehensión por parte del Sujeto, interrumpe la reacción desesperada -del interrogado- ante el Tiempo, aparentemente atrapado en un nudo letal. En un Mundo que no puede reivindicar como propio, el Sujeto participa de un presente eterno; oscilante, vibrante, como estancado: en el / del Mundo, el Tiempo del Sujeto se vuelve un *aquí*, una posición, un contexto que lo hace todo menos ignorar la historia de cambio, progreso o desarrollo. El tiempo como un *aquí* [*here*] viola las verdades históricas y científicas más básicas, como las imaginadas por la tradición filosófica occidental ejemplificada por Kant y Hegel. La Temporalidad como un *aquí*, sin embargo, también se hace eco de la presunción más básica del conocimiento moderno: la perspectiva introducida en la filosofía moderna por Kant de que el Tiempo es simplemente una intuición pura, una herramienta de los sentidos, responsable de permitir la Comprensión: la región de la mente en que el conocimiento (como reflexión) ocurre, comprendiendo *como* forma lo que sucede en el mundo, en la mente, en la interioridad.

Si el Mundo ha cambiado y no ha cambiado, si es siempre todo-de-una-sola-vez y ya no es más el parque de diversiones del Tiempo, la interioridad se *localiza* inmediatamente;

también se convierte en un *aquí*, un lugar; en el Espacio, una posición desde la que se puede abordar el mundo. En otras palabras: el Tiempo no tiene prioridad en la búsqueda del Ser [*Being*] de lo que *es/está* en el Mundo. Tampoco lo tiene el Sujeto privilegiado de la Historia y el Saber, la entidad que, según Heidegger, es la única que plantea la cuestión del *ser*, es cosa del Tiempo, de la temporalidad. En resumen: el Sujeto, la entidad histórica, la cosa interior/temporal se convierte en un lugar, situado en el espacio, simplemente el nombre de una posición *del / en el* Mundo del Espacio y del Tiempo. Sin embargo, desde fuera del Tiempo como una Categoría montada en el Escenario de la Ciencia (exterioridad/espacialidad), la Negridad lanza al Sujeto *en el* Mundo para acabar con el Mundo del Tiempo, en el que la dialéctica racial tiene sentido. Cualquiera sea el modo elegido para completar la tarea: soltar al Sujeto, el Hombre *en el* Mundo y *del* Tiempo. El punto de partida debe ser: fracturar las versiones de la dialéctica de Hegel y Marx y (su) secuestro del Espacio en el despliegue desde el Tiempo.

En el capítulo anterior propuse que el funcionamiento de la Categoría de Negridad, revelada a través de la violencia racial, la señala como un referente de la “Cosa”. Permítanme elaborarlo un poco más: cuando Hegel nombra a lxs Negrxs como “objetos sin valor”, no solo respalda filosóficamente la arquitectura jurídico-económica de la esclavitud, sino que nos recuerda que su enunciado pertenece al programa filosófico responsable de transformar la narrativa de Kant acerca del conocimiento en el “Juego del Deseo”. El texto en desarrollo (la autorrealización del Espíritu) es el efecto de la violencia productiva, una versión de causalidad eficiente, y para describir la Existencia (es decir, la Fenomenología) de tal manera que el Mundo se convierta en el laboratorio del Sujeto y, a la vez, en el lugar de trabajo, la fábrica y el centro comercial. Por lo tanto, el enunciado de Hegel fusiona violentamente tres órdenes de valor –simbólico, ético y econó-

mico– en los que “Negro” se convierte en un nombre para: (a) un objeto del conocimiento filosófico hegeliano y, posteriormente, del conocimiento científico; (b) un otro del Sujeto (es decir, de aquello que ya “ha alcanzado la conciencia de su libertad”); y (c) una mercancía “esclavizada por los Europeos y vendida en las Américas”.<sup>26</sup> Por eso, la tarea incluye el gesto de interrumpir el Juego del Deseo, que instituye la separabilidad, que no es más que la versión ontológica de la causalidad eficiente, la cual presupone una separación entre lo que actúa como causa y lo que sería su efecto. Porque sin la separación que inaugura el Deseo, el objeto, el otro y la mercancía se disuelven. Liberadxs de las garras del *Subjctum*, con el Mundo emancipado de la razón universal y sus separaciones, se pueden contemplar otras posibles maneras de conocer y hacer sin las acusaciones de irracionalidad, misticismo o vana fantasía.

Poner fin al control del Tiempo con la disipación del Mundo Ordenado restaura el Mundo una vez más, desde la posición que registra la Negritud, es decir, la temporalidad suspendida, que impide el reconocimiento y abre el Mundo como *Plenum*, y se convierte en un *Lienzo Infinito*,<sup>27</sup> donde el

26 “Los europeos esclavizan a los negros y los venden en las Américas. Aunque esta situación parece terrible, sus vidas en sus propias tierras es aún peor porque allí reina una esclavitud absoluta. En suma, el principio esencial de la esclavitud consiste precisamente en el hecho de que el hombre aun sin haber sido consciente de su libertad y, en consecuencia, puede hundirse hasta convertirse en una mera Cosa, un objeto sin valor...”. Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, Batoches Books, 2001, Kitchener, p. 113. [Ed. cast.: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, 1995, México].

27 En 1962, Michelangelo Pistoletto hizo esta descripción del mundo: “De un lado, el lienzo; del otro, el espejo, yo en el medio. Un ojo mirando al lienzo, el otro al espejo. Al mirar intensamente los dos objetos, gradualmente se superponen. Mi imagen del espejo se transfiere al lienzo mientras permanece en el espejo y el lienzo se transfiere al espejo, convirtiéndose en una sola y misma cosa.” Recuperado de: <https://www.macba.cat/en/art-artists/artists/pistoletto-michelangelo/architettura-dello-specchio> [Enero de 2022].

Sujeto aparece sin Tiempo, atascado, como el resto de nosotros, en el interminable juego de expresión. Sin la Reflexión (característica que diferencia al sujeto del conocimiento de Kant) y el Reconocimiento (momento final del sujeto moral de Hegel), ambas narrativas de la *poiesis*,<sup>28</sup> responsables de crear el Mundo como producto del Deseo del Sujeto (es decir, su autoactualización), y la narrativa de la ética, responsable de exigir que el Mundo se convierta en la realización de este Deseo (su actualización), pierden su atractivo. En el *Plenum*, la Refracción Infinita (*todo espejando todo el resto todo el tiempo*), el “Juego de la Expresión” se convierte en el descriptor de la Existencia porque lo que existe se convierte, solo y siempre, en una versión de posibilidades permanentemente expuestas en el horizonte del Venir-a-Ser. La Poética Negra Feminista existe *aquí*, en un Mundo Implicado cuya imagen es la Poética sin fin: es decir, como *Corpus Infinitum*,<sup>29</sup> la existencia más allá del Espacio-Tiempo, donde la Cosa se resiste a disolver cualquier intento de reducir lo que *existe y acontece* a los registros del objeto, del otro o de la mercancía.

Podríamos preguntarnos si este fenómeno de marcar y herrar la piel “se transfiere” de una generación a otra, encontrando sus diferentes sustituciones

28 En *Toward a Global Idea of Race*, desarrollo el concepto de *poiesis* a través de tres nociones distintas. Allí el lector encuentra en el glosario las siguientes definiciones para los tres momentos de la *poiesis*: (a) *poiesis* interiorizada: formulaciones filosóficas que describen la razón como fuerza productiva que opera ante todo desde los límites de la mente racional; (b) *poiesis* trascendental: la razón reescrita como fuerza trascendental dirigida por Hegel; (c) *poiesis* universal: la formulación de la razón como la productora interior soberana del universo.

29 Inspirada en la noción de *Plenum* de Leibniz y en la figuración del Mundo como *Lienzo Infinito* de Pistoletto, como se explica en la Introducción, *Corpus Infinitum* es una imagen del Mundo Implicado, al que se hará referencia, pero no se definirá en este libro.



simbólicas en una eficacia de significados que repiten los momentos iniciáticos.<sup>30</sup>

No hace mucho tiempo, en las décadas de 1970 y 1980, las Críticas Feministas se embarcaron en un proyecto que tenía como objetivo el fin del Mundo del Hombre, el *Subjectum*, que incluía perspectivas informadas por (aunque concebidas como correcciones a) las versiones existentes de programas críticos como el materialismo histórico y el Pensamiento Negro. Las intervenciones materialistas históricas feministas, por ejemplo, revelaron cómo el capital solo pudo sobrevivir gracias a la división de momentos jurídicos y económicos responsables de proteger al sujeto jurídico-económico de la libertad dentro del espacio doméstico/privado. Al hacerlo, reunieron el Cuerpo (Humano) y el Mundo, ambos lugares de extracción de plusvalía, a través de la reproducción del trabajo (Silvia Federici) y de la naturaleza transformada en materia prima (Carolyn Merchant).<sup>31</sup> Las intervenciones feministas, que, como el Pensamiento Radical Negro, consideraron el llamado de C. L. R. James cuando proclama que la tarea de los Estudios Negros es el desmantelamiento del Pensamiento Occidental, al buscar diseñar programas éticos y epistemológicos capaces de liberar al esclavo y al cuerpo negro de las garras de la mercancía, que, al mismo tiempo, revelaron el modo en que la violencia permite la expropiación de la capacidad productiva del cuerpo esclavo y del cuerpo negro masculino y femenino, mientras su figuración como cosa (en el registro de la mercancía) interrumpe el potencial radical que tiene la Negridad.

30 Spillers, Hortense, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *op. cit.*, p. 67.

31 Véase, por ejemplo, Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004, Brooklyn. [Ed. cast.: *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*, Tinta Limón / Traficantes de sueños, 2011, Buenos Aires / Madrid] y Merchant, Caroline, *The Death of Nature*, Harper & Row, 1989, Nueva York.

En busca de una Poética Negra Feminista, con Hortense Spillers, necesitamos enfrentar la esclavitud “como sórdidos crímenes contra la carne, porque la persona de las Mujeres Africanas y los Hombres Africanos registraron el daño”, y “pensar en la ‘carne’ *como* narrativa primordial”.<sup>32</sup> La carne herida –las inscripciones de la violencia planificada– registra aquello que esconde la Categoría de Negritud: un capital muerto-vivo que se beneficia a partir de la capacidad productiva de los cuerpos de esclavizadxs y las tierras indígenas. Su desafiante pregunta cuestiona tanto el Tiempo como el Mundo, anclado en la separabilidad, que gobierna el primero. La Crítica (racial) Negra Feminista, posicionada (antes de y en dirección a) el Hombre nacido en el mundo, viene-a-ser en la afectabilidad material (en la relacionalidad, en la contingencia, en la inmediatez), que expresa la profunda implicabilidad que ofrece la Cosa. Con este don, la Poeta Negra Feminista sigue su camino ignorando el pasado y el futuro, lo viejo y lo nuevo, elevando la cuestión del Mundo hasta el fin del mundo, aprendido a través del Sujeto, el Mundo Ordenado, interrumpiendo así la reacción desesperada de la demanda.

En el camino, mi imaginación encuentra inspiración precisamente en lo que ha confundido a los físicos en el siglo XX: la realidad que encuentran a través de un fracaso, cuando sus herramientas (de producción) de conocimiento, que presumen y producen separabilidad, fallan al intentar traducirla en lo que capturan. Quizás, la indistinción (absoluta) entre masa-energía es el mejor enunciado positivo sobre la implicabilidad en la física contemporánea. Este enunciado no postula necesariamente (aunque esta lectura exista) que la materia haya sido liberada de la condición de gravedad (Hegel dijo que la primera era prisionera de la segunda) y pueda moverse en las esferas superiores de Forma y Espíritu. El principio de incertidumbre de Heisenberg, el colapso de

32 Spillers, Hortense, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *op. cit.*, p. 67.

la función de onda de Schrödinger y la no localidad de Bell nos dicen que los elementos responsables de componer *todo lo que existe* en el universo, es decir, el “contenido” de cada cuerpo, todo lo que es sólido, pesado, extenso, externo, nombrando descriptores tradicionales, está constituido por algo que el léxico de la física (una gramática que es básicamente kantiana) no es capaz de describir, precisamente porque, en lugar de separabilidad, estos figuran una implicabilidad profunda. Porque la indeterminabilidad registrada por Heisenberg estipula que cualquier descripción de (cualquier cosa que pueda decirse sobre) el estado de un objeto (de la partícula) en el nivel cuántico, incluso si existe o no, solo puede darse después de la medición misma. Esto determina cómo se puede describir al objeto, lo que sugiere que (el objeto) no existía antes de su medición; y la no localidad, verificada por Bell, establece que las propiedades (por medir) de la partícula están inmediata e instantáneamente ligadas (profundamente involucradas con) cualquier otra partícula, habiendo estado en contacto en cualquier momento, antes de la medición. Básicamente, esto significa que en el nivel cuántico *todo* está (todas las partículas están) profundamente implicado, porque los constituyentes elementales de todo existen (de una forma u otra), han existido desde entonces y estuvieron muy cerca unos de otros en los primeros momentos en que se sucedió el Big Bang. Muchas implicaciones se derivan de esta descripción del *todo*. En lo que a mí respecta, y como he dicho antes, leo como imagen de la realidad (implicabilidad profunda) el nivel de la “Cosa”, esa dimensión (*en-sí-misma*) que Kant afirmó que no es interesante para el conocimiento y que Hegel transformó en contenido del Espíritu.

Como ocurre con muchos físicos teóricos contemporáneos, este recorrido me lleva a Leibniz, de quien tomo prestados elementos para responder a la pregunta retórica de Hortense Spillers sobre la posibilidad de que las marcas de tortura en el cuerpo esclavizado –aquellas que señalan a

la carne como descriptor ético privilegiado—, e *imaginar* el Mundo *sin* las *separaciones* del Espacio y el Tiempo como un *Lienzo Infinito* (Pistoletto), es decir, como *Corpus Infinitum*, donde en lugar del esclavo de Hegel, el *Subjectum* confronta a *lxs muertxs* (nativxs y esclavxs) como *siempre-ya* parte del pasado, presente y futuro del capital. Fuera de las / sin las limitaciones de los programas kantianos y hegelianos —que mantienen la existencia humana y el mundo rehenes de un modo de conocimiento incapaz de justificarse a sí mismo sin el Espacio-Tiempo, refigurado como las condiciones a través de la razón universal que garantiza la especificidad del sujeto—, el *corpus infinitum imaginea/crea imágenes*<sup>33</sup> de la “historia” (lo que sucedió, lo que sucede y lo que está por suceder) sin la separabilidad y otros pilares ontoepistemológicos que esto hace posible, a saber, la determinabilidad y la secuencialidad, que discutiré en los siguientes capítulos.

### ¿Y después del fin?

Virtualidad, transustanciabilidad, transversalidad y atravesabilidad

Sin las leyes y las formas de la razón universal y sus formulaciones de Espacio y Tiempo, la figuración del Mundo Impli-

33 Imagen, en este libro, sigue el significado propuesto por Walter Benjamin: “Lo pasado no proyecta sus luces sobre lo que está presente y aquello que está en el presente no proyecta luz sobre el pasado; al contrario, la imagen es el momento en el que lo que era se une a lo que está en un destello, formando así una constelación. En otras palabras: *la imagen es la dialéctica suspendida*. Después de todo, mientras que la relación entre el presente y el pasado es puramente temporal, continua, la relación entre lo que fue y el ahora es dialéctica: no es temporal por naturaleza, aunque figurativa [*bildlich*]. Solo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas, es decir, no son imágenes arcaicas. *La imagen que se lee*, que quiere decir, la imagen en el ahora de su reconocibilidad, *posee absolutamente la marca del momento peligroso en el que se fundamenta la lectura como un todo*”. Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, Harvard University Press, 1999, Cambridge, p. 263. [Ed. cast.: *Libro de los pasajes*, Akal, 2005, Madrid.] Las cursivas son mías.

cado como *Corpus Infinitum* –inspirada en la descripción del universo como *Plenum* de Leibniz– posibilita una descripción de la existencia marcada por la capacidad destructiva y creativa (radical libre y partícula virtual) señalada por el cuerpo sexual de la mujer nativa/esclavizada. En las páginas anteriores, activo esta capacidad dual para delinear el campo de acción de la Poética Negra Feminista. Cierro este capítulo con un ejemplo de cómo la capacidad disruptiva de la Negritud activada por el cuerpo sexual femenino, a través de la atención a la virtualidad, permite contemplar la profunda implicabilidad que impera en la existencia, es decir, la materia *imagineada* como contingencia y posibilidad, en lugar de necesidad y determinabilidad.<sup>34</sup> Esta imagen emerge en una lectura materialista (de la materia) guiada por la “Cosa”, la “universalidad indiferente y pasiva” de Hegel, el “También” de tantas propiedades o “materias”,<sup>35</sup> es decir, algo que en todo lo que existe y ocurre se presenta como conciencia y sus herramientas, precisamente porque deja de serlo cuando es aprendido en el Espacio-Tiempo.

Esta es la imagen que sugieren los personajes de la escritora negra norteamericana de ciencia ficción, Octavia E. Butler, cuya existencia (los dolores físicos, emocionales, intelectuales y espirituales) señala que sus cuerpos figuran el *Corpus Infinitum*, es decir, están *profundamente implicados* con todo lo que existió, existe y aún está por o puede, o no, llegar a existir. Estos cuerpos de mujeres negras, al mismo tiempo, configuran una existencia marcada por las deter-

34 Esta versión de virtualidad también está inspirada en la descripción realizada por Gilles Deleuze acerca del “plano de inmanencia” que, a su vez, está inspirado en Leibniz. Véase Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, “The Actual and the Virtual”, *Dialogues II*, Columbia University Press, 2002, Nueva York, pp. 149-150 [Ed. cast.: *Lo actual y lo virtual*, Red Editorial, 2019, Buenos Aires.]

35 Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, *op. cit.*, p. 69 [Ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*].

minaciones del capital, la racialidad y el cisheteropatriarcado. Un breve comentario sobre estos personajes –Dana, de *Kindred*,<sup>36</sup> Anyanwu, de *Wild Seed*,<sup>37</sup> y Olamina de *Parábola del Sembrador*<sup>38</sup>– me ayuda a ejemplificar los tipos de descripciones posibles cuando “la Cosa” guía nuestra imaginación. Lo que encuentro en estos tres libros, y en otros libros de Octavia Butler, son descriptores que hacen referencia a la virtualidad, esto es, a la transustancialidad, transversalidad y atravesabilidad, es decir, apuntan a la imagen del Mundo Implicado donde, inspirada en el poeta Glissant, deambula la Poética Negra Feminista.

Cada personaje está dolorosamente consciente de lo que sucede en la transición entre la virtualidad y la realidad (es decir, el mundo descrito por las herramientas de la razón científica), precisamente porque las tres viven en el mundo sin las protecciones del Espacio-Tiempo, pero experimentan todas sus limitaciones. En el caso de Dana, a la cual vuelvo en el capítulo “La deuda impagable”, la virtualidad le permite viajar a Maryland desde el período *antebellum*<sup>39</sup> para salvar a su antepasado, que era blanco y dueño de esclavos. Esto le permitió vivir como una esclava (incluso experimentar los latigazos) y contemplar las contradicciones de su propia vida en la California de los años 1970. Lo que hace es atravesar el tiempo lineal, que la causalidad eficiente impone a nuestras conexiones de Tiempo, el cual permanece en las categorías de materialismo histórico y nos impide apreciar cómo la mano

36 Butler, Octavia E., *Kindred*, Beacon Press, 2004, Boston. [Ed. cast.: *Parentesco*, Editorial Capitán Swing, 2018, Madrid].

37 Butler, Octavia E., *Wild Seed*, Warner Books, 2001, Nueva York.

38 Butler, Octavia E., *Parable of the Sower*, Warner Books, 2000, Nueva York. [Ed. cast.: *Parábola del Sembrador*, Ediciones Overol, 2021, Santiago de Chile].

39 El período *antebellum* señala el momento de crecimiento económico marcado principalmente por el uso de mano de obra esclava en el sur de Estados Unidos entre finales del siglo XVIII y el inicio de la Guerra Civil en 1861.

de obra esclava y las tierras nativas viven en el capital. Sin embargo, la travesía tiene un precio. Las inflexibilidades del Espacio-Tiempo toman diferentes formas, como, por ejemplo, la pared en la que se inmoviliza el brazo de Dana durante su último regreso del pasado, cuando apuñala a su dueño/antepasado, que intenta violarla. Cuando está cerca o a la vista de una persona que experimenta intensas sensaciones emocionales o físicas, Lauren Olamina siente exactamente lo que está sintiendo la persona en cuestión. En ella, la virtualidad es como una empatía tan desmesurada, que incluso la distinción entre lo real y lo falso deja de existir: si alguien *finje* sentir dolor, ella lo siente; y si alguien muere a causa de una herida, también morirá. Ahora bien, para que este tipo de transversalidad –el atravesamiento instantáneo de las líneas de separación físicas y emocionales, reales o imaginarias– sea imaginable, es necesario contemplar el nivel en el cual *todo* puede *venir-a-ser* y en el que ese *venir-a-ser* y *no-venir-a-ser* afecta a cualquier ser viviente (humano y más-que-humano, animado e inanimado).

No menos dolorosa es la vida de Anyanwu, a pesar de su habilidad para transformarse en cualquier animal y su capacidad para curar sus propias heridas y las de otros seres vivos. La metamorfosis, en su caso, va más allá de un simple cambio de forma; es un cambio a nivel de la sustancia: ella cambia tanto a nivel de la forma como a nivel de contenido. Cuando vuelve a su propia forma, o después de curar a alguien, retiene en su carne/cuerpo el *qué/cómo* es/existe la otra persona o animal.

Cada uno de los tres descriptores, de hecho, podrían aplicarse a las tres historias, precisamente porque marcan los posibles movimientos gracias a las conexiones previas, a la implicabilidad profunda, al tiempo y al espacio, que operan en (y tratan los efectos de las separaciones del) Espacio-Tiempo. La *transversalidad* asume la existencia de líneas que existen en paralelo pero que pueden ser *transversalizadas* por otra línea, que también puede ser una hendidura en

el tejido del Espacio-Tiempo, a través de la cual fluye el “Juego de la Expresividad”. La *atravesabilidad*, es decir, el desplazamiento inmediato entre diferentes puntos en el tiempo, asume la causalidad lineal, esto es, la existencia de diferentes puntos en el tiempo, pero no obedece a la limitación impuesta por esta, precisamente la causalidad eficiente, la idea de que un efecto no puede preceder a una causa: Dana salva la vida de su antepasado cuando este tenía tres años y ella veintisiete: al salvar su vida, garantiza su propia existencia. La *transustancialidad* se convierte en una posibilidad precisamente porque el cuerpo de Anyanwu rompe las líneas formales (de separabilidad) inscriptas por nuestras categorías (Cuerpo, Especie, Género). Además de superar estas formas, su cuerpo se convierte en aquello que ha *metamorfosado* o que ha curado. Esto solo se puede imaginar porque en su cuerpo (órganos, células, moléculas, partículas) ya existe la posibilidad de que ella pudiera haber existido como un del-fín, por ejemplo.

\*\*\*

Tengamos en cuenta que estos descriptores, al igual que los índices de implicabilidad profunda, no nombran ni determinan. Tal uso sería simplemente una repetición de las manobras realizadas por los filósofos de la razón universal, tanto en el escenario histórico como en el científico. Solo son guías para la imaginación. Cuando la *virtualidad* guía la imagen de la existencia en el presente global, la única reivindicación ético-política significativa es la Descolonización (una reconstrucción posterior): el fin del Estado-Capital con la restauración del valor total expropiado mediante la apropiación violenta de la capacidad productiva de las tierras indígenas y de la mano de obra esclava. Forjando la Existencia, sin la separabilidad, que imponen las categorías que dan nombre a la tarea que describe Barbara Christian, una Poéti-



ca Negra Feminista –inspirada en los personajes de Octavia E. Butler–, que lee la Negridad para exponer la artimaña de la Reflexión y el Reconocimiento, es decir, la producción de la imagen del Sujeto autosuficiente y coherente.

Este necesita y vive de la *traducción* de los efectos históricos de las arquitecturas coloniales que permitieron la expropiación del valor total producido por las tierras indígenas y el trabajo de lxs esclavizadxs (efecto jurídico-económico) *sobre* las deficiencias (defectos naturales) mentales (morales e intelectuales) resignificadas en la Categoría de Negridad cada vez que se articule con justificaciones de dislocamientos de violencia racial que, de otro modo, serían insostenibles.

# 1 (VIDA) ÷ 0 (NEGRIDAD)

$$= \infty - \infty \quad 0 \quad \infty / \infty:$$

(Acerca de la) Materia más allá  
de la Ecuación de Valor\*

1. Una cosa, tema, inquietud.
2. Aquello que constituye o forma la base del pensamiento, el discurso o la acción.
3. En aplicación puramente física.
4. La sustancia o, colectivamente, la(s) sustancia(s) que forma(n) algo; material constitutivo, especialmente de un tipo peculiar.

En contraste con la forma:

## 22. Filosofía

a) Para la filosofía aristotélica y escolástica: el componente apenas existente de una cosa, aunque necesita de un determinante esencial (forma) para convertirlo en una cosa de cierto tipo.

b) Para la filosofía escolástica: el resultado del primer acto de creación, es decir, sustancia sin forma. Obsoleto.

c) Para la filosofía kantiana: el elemento de conocimiento proporcionado por o derivado de la sensación, que no es el elemento aprehendido por la mente *a priori* (las formas de la intuición y las categorías del entendimiento).<sup>1</sup>

\* Texto publicado en inglés como: "1 (life) ÷ 0 (blackness) =  $\infty - \infty$  or  $\infty / \infty$ : On Matter Beyond the Equation of Value", en Journal #79, febrero de 2017.

<sup>1</sup> "Thing" [Cosa], en *OED Online*, disponible en <https://www.oed.com/> [Consulta: enero de 2022].

¿Y si la negridad se refiriera a definiciones raras y obsoletas de la *materia*? En el registro de la Cosa: respectivamente, ¿“sustancia (...) que forma algo” y “sustancia sin forma”? ¿Cómo afectaría a la cuestión del valor tal referencia? ¿Qué pasaría con el valor económico de las *cosas* si se leyeran como expresiones de la gramática moderna y su lógica de obliteración? ¿Esto expondría que el *objeto* (de intercambio, apreciación o conocimiento), es decir, la Cosa como significante económico, artístico y científico, no puede imaginarse sin presuponer la cosa ética (autodeterminante) como su condición de existencia y determinante del valor en general?<sup>2</sup>

*Black Lives Matter*, como movimiento y consigna para responder a los eventos cotidianos de la violencia racial (el asesinato de personas negras desarmadas a manos de la policía), que recrean la sintaxis ética que opera a través de / como el Estado democrático liberal,<sup>3</sup> señala el surgimiento de un sujeto político *en la escena* de la obliteración a través de una sentencia sin sujeto (autodeterminado).

Después de elaborar cómo una Poética Negra Feminista moviliza el potencial radical alojado en el cuerpo sexual

2 Un recordatorio para los realistas especulativos: desear que el sujeto ya no exista aferrándose a un objeto independiente sin prestar atención a cómo uno es parte del otro no es suficiente para anunciar una nueva era filosófica. Acerca de una elaboración más extensa sobre el realismo especulativo, véase Denise Ferreira da Silva, *Notes Towards the End of Times*, Living Commons, 2017, Londres.

3 Tomemos como ejemplo la ola de homicidios en Chicago, en 2016. Entre otras cosas, fue atribuida a la reluctancia de los agentes de policía que trabajaban en los vecindarios negros y marrones (véase “How to stop guns, gangs and poverty? Chicago seeks solutions after violent 2016”, *Chicago Tribune*, disponible en <https://www.chicagotribune.com/news/ct-chicago-violence-solutions-met-20161230-story.html> [Consulta: enero de 2022]. Como era de esperarse, sin embargo, la policía de la ciudad culpó a las manifestaciones contra la brutalidad policial (véase “2016 ends with 762 homicides; 2017 opens with fatal Uptown gunfight”, *Chicago Tribune*, disponible en <https://www.chicagotribune.com/news/breaking/ct-two-shot-to-death-in-uptown-marks-first-homicide-of-2017-20170101-story.html> [Consulta: enero de 2022].

de la nativa/esclava, continúo con la activación de la fuerza interruptiva de la negridad, su capacidad para interrumpir el velo de la transparencia (aunque sea de manera breve) y referirme a lo que existe en los límites de la justicia. En este capítulo, a través de un experimento del Pensamiento, al que llamo “Ecuación de Valor”, diseñado para ayudar a la imaginación a huir del cerco del pensamiento moderno, movilizo un ejercicio especulativo que nos acerca a la Cosa,<sup>4</sup> el referente de la negridad o, como se mencionó en capítulos anteriores, lo que se expone en esta como exceso, que justifica una violencia racial, que de otro modo sería insostenible.<sup>5</sup>

En las páginas anteriores, especulé sobre cómo, cuando no se aborda como categoría, sino *como* referente de otra forma de existir en el mundo, la negridad retorna (a) la Cosa, desde su exilio en los límites del pensamiento moderno. Aquí, movilizo a la negridad como guía, en un procedimiento poético feminista que apunta al pilar central del mundo como lo pensamos. Es decir, fracturar los muros de vidrio de la universalidad, entendida como *determinación formal*, y exponer la violencia inherente a la ilusión de que el valor es efecto y realización de la autodeterminación (de la autonomía o agencia). Por tratarse de una movilización táctica de la formalización, y no así de una articulación discursiva,

4 Con este ejercicio de reivindicación de la Cosa —en este texto, se refiere a la formulación de Hegel, como se especificará más adelante—, propongo un punto de partida “metafísico” radicalmente inmanente inspirado en los fracasos de la física cuántica, que es, precisamente, el campo científico responsable de exponer la indeterminabilidad fundamental de la realidad más allá del espacio-tiempo en la dimensión cuántica, es decir, el *Plenum*. Para una lectura más detallada de este ejemplo, véase Denise Ferreira da Silva, “Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World”, *The Black Scholar*, vol. 44, n.º 2, 2014, incluido en esta antología.

5 Para un análisis de la brutalidad policial como la forma en que el Estado democrático liberal moderno utiliza la violencia racial, véase Denise Ferreira da Silva, “No-Bodies: Law, Raciality and Violence”, *op. cit.*, pp. 212-236.

mi recorrido en este capítulo es bastante sencillo. Empiezo por reflexionar sobre el papel de la *determinabilidad* –la determinación formal articulada como una especie de causa eficiente– en el pensamiento moderno y termino con una prueba [*proof*] de la Ecuación de Valor dibujada para liberar aquello que en la negritud tiene la capacidad de revelar otro horizonte (y sus narrativas correspondientes) de existencia.

### “Sin propiedades”

En 2014, en la instalación *In Pursuit of Bling* [En busca del destello], Otobong Nkanga trabajó con mica y otros minerales que hacen relucir e *imaginean* la violencia colonial, haciendo imposible ver lugares “oscuros” como el agujero en Green Hill. Esta intervención estética tuvo un efecto casi inmediato, del que tomé conciencia al notar que, tras haber visto la exposición, no he desviado mi atención de los minerales utilizados en todo lo que me rodea, los cuales, independientemente de su procedencia, provienen de algún “lugar de oscuridad” [*places of obscurity*].<sup>6</sup> Mientras escuchaba hablar a la artista sobre estos minerales, me preguntaba acerca de su intención, acerca del modo en que esto activa la capacidad creativa de la negritud y en que esta se manifiesta como una fuerza disruptiva. Esto es, por ejemplo, la distinción que hace entre “espacio de brillo” y “lugares de oscuridad”, a través de imágenes, artefactos y movimientos –exposiciones y *performances*–, que expone vínculos obvios, aunque a menudo borrosos, entre lugares de abundancia y lugares de escasez. Como la luz negra (la radiación ultravioleta), la intención de Nkanga, en *In Pursuit of Bling*, se filtra

6 “Crumbling Through Powdery Air”, presentación de Otobong Nkanga que tuvo lugar en la Städel Schule de Fráncfort, Alemania, el 14 de julio de 2015.

y hace relucir aquello que debe permanecer ensombrecido, manteniendo intacta la fantasía de libertad e igualdad.<sup>7</sup>

Sin embargo, *In Pursuit of Bling* sigue ocupando la escena que el crítico y teórico poscolonial David Lloyd llama “cultura estética occidental”, porque no solo produce una “disposición del sujeto”, representada por el “sujeto de juicio” de Kant o “el sujeto sin propiedad”, sino que proporciona la condición de posibilidad que sustenta la noción de un espacio “común o público”, alimentada por la versión de la humanidad como entidad ética articulada por Kant.<sup>8</sup>

Al describir *In Pursuit of Bling*, Nkanga señala que los capítulos de la obra performan diversas tareas, incluida la de “reparar en la noción de poder” (refiriéndose tanto al poder colonial como al imperialista y al capital) “a través de la noción de *destello*”. Al leer la obra a través de la intención de la artista, percibo que hace más que comentar sobre el poder. Después de todo, *In Pursuit of Bling*, al igual que otras obras de Nkanga,<sup>9</sup> actúa como elemento del arsenal anticolonial y como espacio de confrontación, simultáneamente. Quiero decir, la obra de Nkanga también expone cómo la violencia colonial permanece activa en el mundo contemporáneo. Al hacerlo, la obra perfora la presunta transparencia del sujeto de la cultura estética, cuya arquitectura ética se basa en la formulación de la universalidad figurada por la sintaxis formal moderna. Inspirada en la intervención de Nkanga, produce un artefacto analítico formal, la prueba de la Ecuación de Valor, que fun-

7 Véase Denise Ferreira da Silva, “Blacklight”, en Clare Molloy, Philippe Pirotte y Fabian Schöneich (eds.), *Otobong Nkanga: Luster and Lucre*, Sternberg Press, 2017, Berlín.

8 Lloyd, David, “Race Under Representation”, *Oxford Literary Review*, vol. 13, n.º 1 (1991): pp. 62-94; 64.

9 Por ejemplo, la exposición “Crumbling Through Powdering Air”, en Portikus, Fráncfort, septiembre de 2015, y “Comot Your Eyes Make I Borrow You Mine”, Kadist, París, junio de 2015.

ciona como una herramienta poética negra feminista diseñada para socavar los fundamentos de la gramática ética que solo puede responder negativamente a la pregunta-no-hecha, y para lo cual *Black Lives Matter* exige otra respuesta.

Por esa razón, este comentario no se ocupa de lo que Sylvia Wynter sostiene como núcleo de la subyugación racial, a saber: la división jerárquica de lo humano entre racional/irracional o “seleccionado / no seleccionado”.<sup>10</sup> Mi maniobra crítica, que activa la capacidad destructiva de la poética negra feminista, no es una revelación ideológica (por ejemplo, dar a conocer cómo el Hombre Europeo “sobrerrepresenta” a lo humano, rechazando así todas las demás formas de ser humano); ni la delimitación de un espacio exterior desde donde se puede exponer el “otro” lado de la “línea de color” que separa al (humano) blanco/europeo del (no humano) no blanco / no europeo. No lo hago porque no me interesa identificar un atributo humano transcultural (trascendental o fisiológico, o simbólico), otro referente de universalidad, que sería tanto la condición de posibilidad de lo que se activa en el “ser humano” de la Europa Occidental y de todas las demás “formas de ser humano”, así como lo ya trazado por la antropología, las ciencias cognitivas o la neurología.

Cuando observo la intención de Nkanga, inmediatamente me alejo del recorrido analítico (crítico) habitual. Porque la maniobra analítica que activa la poética negra feminista profundiza/adentra/atraviesa, y a la vez va más allá de las divisiones observadas por la artista, además de lo que ya ofrece a través de los minerales que, en su obra, revelan los vínculos entre los “espacios brillosos” / “espacios oscuros”, después y en contra de lo que da sentido a la “/” (barra) que señala estos enlaces. Más específicamente, me interesa la indiferencia

10 Wynter, Sylvia, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, after Man, Its Overrepresentation - An Argument”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n.º 3 (2003). pp. 257-337.

ética con la que se recibe la violencia racial, una indiferencia señalada por la forma en que la pregunta obvia nunca (debe ser) planteada porque todos asumen que solo tiene una respuesta negativa. Por lo tanto, elijo demostrar *cómo* la determinabilidad –que, junto con la separabilidad (considerada en el capítulo anterior) y la secuencialidad (que será considerada en el próximo capítulo), constituyen la tríada (los pilares ontoepistemológicos) que sostiene el pensamiento moderno– opera la sintaxis ética en la que la indiferencia, como posicionamiento moral (común y público), cobra sentido.<sup>11</sup>

### Sobre la efectividad

Cuando consideramos al “Sujeto sin propiedades”, siempre es importante recordar su genealogía y, particularmente, cómo este emerge de un esfuerzo por responder otra pregunta que pocos filósofos modernos han planteado abiertamente: ¿Cómo describir el mundo de modo a establecer que la mente humana es capaz de *saber* la verdad de las cosas sin necesidad de una revelación divina? Esta genealogía suele comenzar con Francis Bacon y René Descartes, precisamente porque fueron fundamentales en el proceso de creación de herramientas y programas científicos cuyo objetivo era garantizar lo buscado por la pregunta anterior. Los esfuerzos de estos filósofos me interesan particularmente por la narrativa sobre la causalidad que ambos crean a través de una apropiación selectiva de las ya conocidas cuatro causas de Aristóteles, a saber: material, formal, final y eficiente.<sup>12</sup>

11 Acerca de una descripción de estos pilares, véase Ferreira da Silva, Denise, “Diferença sem separabilidade”, en Jochen Volz e Júlia Rebouças (eds.), *Incerteza Viva: 32ª Bienal de Arte de São Paulo*, catálogo de la exposición, São Paulo, Fundación Bienal de São Paulo, 2016, pp. 57-65.

12 Para una descripción de las cuatro causas, véase Aristóteles, *Metafísica*, Penguin, 1998, Londres. [Ed. cast.: *Metafísica*, vol. I., Gredos, 2014, Madrid].



Entre las cuatro causas, Bacon y Descartes eligen la *causalidad eficiente*, esto es, la idea de causa y efecto, como factor operativo en las “causas secundarias” que gobiernan el Mundo Ordenado, es decir, la Naturaleza tal como la concibe el pensamiento moderno. Si bien cada filósofo utiliza la *causalidad eficiente* de modos distintos, o, más bien sus esfuerzos abordan diferentes problemas, ambos la movilizan en los preámbulos de los programas de conocimiento que diseñaron con la intención de romper con los moldes de la Filosofía Escolástica, sustentada en la Autoridad, en el silogismo y por una imagen del Mundo Ordenado como teatro de operaciones de las causas finales y formales de Aristóteles. En *Novum Organum* (1620), Francis Bacon, al proponer un ambicioso programa de conocimiento, y cuyo objetivo era reemplazar la ortodoxia aristotélica, sostiene que solo las causas materiales y eficientes son relevantes para comprender el libro de la “Obra de Dios”, es decir, para comprender a la Naturaleza. Como sus contemporáneos, Bacon postula que el conocimiento científico debe ocuparse de las “causas secundarias” a través de las cuales el autor divino realiza su obra *en/como* la Naturaleza. Basándose en los filósofos presocráticos como Demócrito, describe los elementos constitutivos del mundo como “corpúsculos” (átomos) que albergan dentro de sí la fuerza, o lo que él denomina “forma”, que les dio el autor divino. Sin embargo, a pesar de ser celebrado por haber introducido los métodos inductivos tanto como experimentales en la ciencia occidental, Bacon no ocupa la misma posición que Descartes. Esto se debe a que, además de proporcionar una base aceptable para el argumento de que la mente humana es capaz de descifrar el “Libro de la Naturaleza” de forma independiente, Descartes demuestra con éxito que la mente en sí es esta misma fundamentación, al establecer su existencia y esencia como la cosa *formal* (pensante), o *res cogito*.

No es de extrañar que la *formalización* sea la contribución más evidente de Descartes al conocimiento moderno. Porque sitúa la *causalidad eficiente* en el movimiento mismo del

pensamiento que establece el “Pienso, luego existo” como base de enunciados ontológicos y epistemológicos.<sup>13</sup> No fue el primero, ni el único, en proponer la sustitución del silogismo por la necesidad (prueba).

No es de extrañar, entonces, que la efectividad también gobierne la construcción cartesiana de la Naturaleza. Por ejemplo, en *El mundo o El tratado de la luz*, al igual que Bacon y otros filósofos de la época, Descartes privilegia la investigación de la Naturaleza desde el punto de vista del “movimiento local” y de la separabilidad (método también propuesto por Galileo), es decir, por el dislocamiento espacial de los cuerpos:

Otros podrán imaginar, si así lo desean, la “forma” del fuego, la “calidad” del calor y la “acción” de la combustión como cosas muy diferentes de la madera. En lo que a mí respecta, tengo miedo de perderme si supongo que necesariamente hay algo más en la madera de lo que veo. Por lo tanto, me contento con limitarme a concebir el movimiento de sus partes. Porque puede postularse “fuego” y “calor” en la madera y hacer que se quemé tanto como quieras, pero si tampoco se asume que algunas de sus partes se mueven o que están separadas de sus partes vecinas, entonces no me imagino que pueda sufrir alguna alteración o cambio.<sup>14</sup>

13 Esta articulación tiene lugar a través de la ya conocida experiencia del pensamiento de Descartes, es decir, su duda sistemática. Véase Descartes, René, *Meditation on the First Philosophy: Philosophical Essays and Correspondence*, Hackett Publishing, 2000, Indianápolis, pp. 97-141. [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial, 2011, Madrid]. La forma en que se lleva a cabo esta operación es evidente en el relato que versa sobre su método en *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza Editorial, 2018, Madrid.

14 Descartes, René “The Treatise on Light”, en *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, 2004, Cambridge, p. 6. [Ed. cast.: *El mundo o el tratado de la luz*, Alianza Editorial, 2019, Madrid].

En suma, la emergencia de la ciencia moderna puede describirse como el cambio de una preocupación por las Formas y el Fin de la Naturaleza, que prevalecía en el pensamiento escolástico, a una investigación de las causas eficientes de los cambios observados en las cosas de la naturaleza. Para Descartes, así como para Galileo y, posteriormente, para Newton, el cambio (como dislocamiento o alteración) es la consecuencia de una operación de causas eficientes cuyos efectos (sobre los cuerpos y partes involucradas) pueden mapearse matemáticamente. Desde entonces, el “sujeto sin propiedades” (es decir, el *cogito* cartesiano), apoyándose en componentes ontoepistemológicos –de efectividad y necesidad–, inicia la trayectoria más allá del conocimiento, que lo convierte en el significado gobernante de las arquitecturas económicas, jurídicas, éticas y estéticas modernas.

### La escena ética de valor

Los europeos esclavizan a los negros y los venden en las Américas. Aunque esta situación parece terrible, sus vidas en sus propias tierras son aún peor porque allí reina una esclavitud absoluta. En suma, el principio esencial de la esclavitud consiste precisamente en el hecho de que el hombre aun sin haber sido consciente de su libertad y, en consecuencia, se hunde hasta convertirse en una mera Cosa, un objeto sin valor...<sup>15</sup>

La convocatoria de *Black Lives (to) Matter* esconde la pregunta que responde: ¿Por qué no importan las vidas negras?, y expone cómo esta pregunta ya contiene el programa kan-

15 Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, op. cit., p. 113. [Ed. cast.: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, op. cit.].

tiano y su ecuación de lo universal y lo formal (trascendental), a través de la articulación de determinabilidad (causa eficiente, o efectividad), que guía las formaciones éticas, económicas y jurídicas modernas. Porque, como herramienta del conocimiento moderno, la Categoría de Negritud refigura la operación de las causas eficientes y formales (es decir, formas anatómicas y procesos orgánicos) en la producción de un sujeto racial destinado a la obliteración. Las causas eficientes y formales están vinculadas en la descripción del conocimiento y la figuración de la realidad de Kant, que no es más que una presentación formal de la filosofía natural de Newton. En esta, el mundo se vuelve efecto, es decir, el resultado de la determinación, de juicios o decisiones producidas por intuiciones puras y las categorías del Entendimiento, es decir, las herramientas que emplea la mente para acceder a la Verdad sobre las cosas del mundo. Esto se debe a que, cuando repite el rechazo a las causas finales y formales, previamente articulada por Galileo y Bacon, a través del famoso enunciado de que la ciencia no se interesa por la Cosa en sí (esencia), Kant define los límites del conocimiento a lo que en las cosas –como *objeto*– está disponible para los sentidos (movimientos y alteraciones). Además, repitiendo la afirmación de Descartes de que la mente solo puede conocer *con* toda certeza qué se le asimila, es decir, lo abstracto o lo formal, Kant consolida el pensamiento moderno elevando lo formal (como lo puro o lo trascendental) al momento anterior y por fuera de lo que es accesible a los sentidos. Solo allí, como Descartes ya había afirmado un siglo antes, la mente se siente cómoda al tratar con los tipos de objetos (números y figuras geométricas) de los que trata sin hacer referencia al Espacio-Tiempo. Después de todo, solo los objetos con tales atributos son capaces de posibilitar los enunciados que Kant considera legítimos para el conocimiento, es decir, aquellos que se suman a lo ya conocido sin recurrir a la experiencia.

Mi objetivo, al volver sobre este argumento, es simplemente resaltar cómo, mientras la formalización está en la base del pensamiento moderno, la efectividad se convierte en el principal descriptor de lo que sucede con las cosas, en la medida en que son importantes para el conocimiento (aquello que hace posible la representación de la Naturaleza como un Mundo Ordenado, a través de la noción de sistema), cuando el conocimiento tiene interés en lo que sucede (eventos, movimientos y alteraciones). Y más importante aún, la efectividad se refiere tanto a la capacidad de los sentidos para acceder a las cosas del mundo (siendo afectado o movido por estas) como a la capacidad de la mente para resolver la diversidad a la que se accede utilizando las herramientas básicas (categorías) que están disponibles al Entendimiento para producir cogniciones “superiores”, es decir, abstracción y reflexión, así como para cumplir lo que luego se convierte en la principal tarea del conocimiento, a saber, la determinación.

En la versión kantiana del conocimiento, entre otras cosas, la cosa formal de Descartes (el *cogito*), además de conocerse a sí misma (determinando su existencia y esencia) sin la ayuda de su cuerpo, también comprende las causas materiales (que en realidad son formas internas) y eficientes de Bacon, y asume la tarea de ordenar el Mundo, o de clasificar y medir la Naturaleza. En *Lógica*, Kant, por ejemplo, emplea sus categorías de entendimiento al describir el método empleado por Bacon para producir sus tablas. Al hacer esto, Kant somete el método de Bacon a su propia versión del “yo formal” de Descartes como la condición trascendental (*a priori*, pura o formal) del conocimiento.<sup>16</sup> De hecho, la referencia al programa de Bacon se hace más evidente en la llamada fase “precrítica” de Kant. Sin embargo, la determinación, es decir, la atribución de apenas un predicado a un sujeto, es central

16 Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, Cambridge University Press, 1992, Cambridge, pp. 82-98. [Ed. cast.: *Lógica. Un Manual de Lecciones*, Akal, 2000, Madrid].

en su versión del conocimiento *como* problema de juicio (es decir, de la decisión), así como en la definición misma de la tarea crítica, en la que privilegia la exposición de las bases fundamentales. Como señalé anteriormente, la determinabilidad es crucial para el concepto de juicios sintéticos *a priori* articulado por Kant, precisamente porque es la noción que utiliza para abordar lo que Descartes llamó el “nexo” de las consecuencias, es decir, lo que justamente persigue la mente racional al tratar de establecer algo *con* certeza.<sup>17</sup> En fin, sin lugar a duda, la determinación es tarea de la mente.<sup>18</sup>

En suma, la determinabilidad movilizada en el programa (científico) del conocimiento de Kant constituye el núcleo del pensamiento moderno: esta se presupone en las narrativas de los campos de enunciados jurídicos y éticos (como la

17 Por ejemplo, para referirse a la analogía de Kant de cómo funcionan los juicios sintéticos: “*x* es por lo tanto el (objeto) determinable que pienso a través del concepto *a*, y *b* es su determinación o la forma en la que está determinado. En matemáticas, *x* es la construcción de *a*; en la experiencia es la concreción (*concretum*) y, en relación con una representación inherente o al pensamiento en general, *x* es la función del pensamiento en general en el sujeto.” Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 1999, Cambridge, p. 51. [Ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Colihue, 2007, Buenos Aires].

18 “Existe en el alma un principio de disposición como de afecto. Las apariencias no pueden tener otro orden y no pertenecen de otro modo a la unidad del poder de la representación sino en la medida en que son accesibles al principio común de disposición. Porque toda apariencia, con su profunda determinación, debe aún tener la unidad en la mente, y, en consecuencia, estar sujeta a las condiciones por las cuales es posible la unidad de las representaciones. Solo aquello que es necesario para la unidad de las representaciones pertenece a las condiciones objetivas. La unidad de la aprehensión está necesariamente ligada a la unidad de la intuición del espacio y del tiempo, porque sin esto no sería ninguna representación real. Los principios de exposición deben ser determinados, por un lado, por las leyes de la aprehensión y, por otro, por la unidad del poder del entendimiento. Son el estándar para la observación y no derivan de las percepciones, sino que son el fundamento de aquellas en su totalidad.” *Ibid.*, p. 53 (ref. a la edición inglesa).

directriz de los derechos humanos) que (a) asumen una *universalidad* que funciona *como* una fuerza determinante (formal) *a priori* y que (b) produce *objetos* para los cuales la “Verdad” se refiere a cómo se *relacionan* con otra cosa –relaciones mediadas por determinantes abstractos (leyes y reglas), que solo pueden ser capturados (incluyendo la mente / el alma humana) por los “principios de disposición” de la cosa racional (el *cogito*)–.

Con la consolidación del programa de conocimiento kantiano a principios del siglo XIX, el conocer y todas las demás actividades de la mente se reducen a la determinabilidad: es decir, la atribución de *valor* que se refiere a un universal (escala o tabla) como objeto de conocimiento se convierte en una unidad de cualidades formales (propiedades, variables, etc.), esto es, un efecto de juicios que lo producen a través de la medición (graduación) y clasificación (posición). Esta noción de efectividad ocupa el corazón del programa ético moderno y es responsable de cómo opera la diferencia dentro de él. Porque allí, además, la atribución de valor no es el resultado de una comparación directa: la yuxtaposición de dos o más cosas, sino de la operación de un mediador universal (formal o trascendental), la unidad universal de medida o la base universal para la clasificación. En otras palabras: la atribución de valor resulta de la operación de aquello que comparte los atributos que adquirió la razón universal a fines del siglo XVIII.

Voy a elaborar este punto situando a la negritud en el diseño kantiano de la escena ética moderna del valor.<sup>19</sup> Aquí, se hace evidente que la entidad ética que guía esta versión del valor es la noción de humanidad, la cual Kant describe como la única cosa existente que posee dignidad, es decir,

19 Para un debate sobre la diferencia racial en relación a la articulación estética que lleva adelante Kant, véase Lloyd, David, “Race Under Representation”, *op. cit.*

valor intrínseco. Entre las cosas existentes, la humanidad es la más elevada con relación a la determinabilidad porque es la única que comparte los poderes determinantes de la razón universal, ya que solamente esta posee libre albedrío o auto-determinación.<sup>20</sup> Aunque la humanidad, en la formulación de Kant, solo se refiere a los europeos, el cierre de las fronteras éticas de la humanidad se da en el siglo XIX a través de dos momentos, tanto la revisión del programa kantiano conducida por Hegel como el uso de las herramientas de la razón científica por parte de las ciencias humanas y de la sociedad para explicar la diferencia humana. En la versión de Hegel, como se señaló anteriormente, esto sucede a través de la narrativa ética responsable de transformar la Historia del Mundo en un escenario de desarrollo (la autoactualización –*self-actualization*– de la razón universal) cuyo resultado final son las configuraciones mentales y sociales (jurídicas, económicas y simbólicas) que se encuentran en la Europa posiluminista.

Tanto la versión científica como la versión ética de la determinabilidad se adentraron en las explicaciones científicas sobre la diferencia humana –que produjeron las nociones de diferencia racial y cultural– reunidas en los siglos XIX y XX. Como ya se mencionó, ambas fueron elaboradas a través de procedimientos de conocimiento que producen configuraciones físicas y sociales como *efectos* y *causas* (explicaciones) de diferencias mentales (morales e intelectuales). Además, estos procedimientos movilizan la mente blanca/europea como medida universal, porque es la única que comparte una de las cualidades clave de la razón universal (o el “Espíritu” hegeliano), a saber: la autodeterminación. Así, este momento inicial del conocimiento racial produjo índices de diferencia humana: así se comenzó a nombrar colectividades raciales como el Negro, el Caucásico el Oriental y el Australiano, que

20 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*



transforman las diferencias económicas, producidas por la conquista, la colonización, la ocupación del territorio [*settlement*] y la esclavitud, *en* presentaciones de la (autoactualizada) razón universal. De esta forma, identifica características espaciales y corporales que, a su vez, produjeron las formas mentales (intelectuales y morales) que provocan (explican) las diferencias observadas entre las configuraciones sociales encontradas en el continente europeo y en sus colonias.<sup>21</sup>

Mi punto aquí es: el mismo arsenal diseñado para determinar (explicar y probar) la verdad (las causas) de la diferencia humana asumió, desde ya, a la blanquidad/europeísmo *como* una medida universal, es decir, los cuerpos, mentes y sociedades que actualizaban la *universalidad* como los únicos entendidos por la humanidad como figura ética. Este programa tiene muchas consecuencias, la más importante de las cuales, para mi argumento, es la oclusión de la universalidad como término de comparación. Como sostuve anteriormente, y desarrollaré en el próximo capítulo, el conocimiento racial ha producido herramientas político-simbólicas que constituyen la dialéctica racial y que explican las diferencias económicas resultantes de siglos de expropiación de la tierra del nativo y del trabajo del esclavo, en primer lugar, en la diferencia racial y, luego, en la diferencia cultural. En el conocimiento racial, esta se construye como el *efecto* de arreglos corporales específicos que se establecen como las causas de rasgos (morales e intelectuales) mentales particulares manifestados por configuraciones sociales que se encuentran en todo el mundo. En otras palabras, tanto la versión antropológica del conocimiento racial como su versión sociológica transforman las consecuencias de cientos de años de expropiación colonial *en* efectos de causas eficientes (las leyes de la naturaleza), ya que ellas mismas operan

21 El argumento de esta parte y la siguiente sección se encuentra en Ferreira da Silva, Denise, *Toward a Global Idea of Race*, *op. cit.*

a través de formas (corporales y sociales) humanas, como la figura científica (biológica y antropológica). En suma, como herramienta (antropológica) de la diferencia racial, la *negritud* ocluye la violencia total absolutamente necesaria para que ocurra tal expropiación, una violencia autorizada por las formas jurídicas modernas, a saber, la dominación (conquista, dislocamiento y ocupación del territorio) y la propiedad (esclavitud) colonial. Sin embargo, precisamente porque la negritud, *como* objeto de conocimiento, ocluye estas modalidades jurídicas y, como guía de una poética feminista, tiene la capacidad de desestabilizar el programa ético regido por la determinabilidad al exponer la violencia que reconfigura.

### La Ecuación de Valor

Para explorar el potencial de la negritud para desestabilizar la ética, abordaré la incuestionable y reiterada pregunta acerca del desprecio por las vidas perdidas en las calles de Estados Unidos, Brasil y el Mar Mediterráneo: ¿Por qué las vidas de negras no importan? Para llevar a cabo esta tarea, voy a recurrir precisamente a algo que soporta el programa del conocimiento moderno: la formalización a través del razonamiento matemático, en un procedimiento que libera y moviliza la negritud en el enfrentamiento con la vida. A través de la Ecuación de Valor, mi intención es figurar la capacidad de la negritud para perturbar el pensamiento moderno *sin* reproducir la violencia que alberga el conocimiento y la escena de valores. Mi prueba de esta ecuación pretende trazar un camino junto al hegemónico sujeto ético kantiano y hacer posible la manifestación de la capacidad interruptora/creativa que la negritud hospeda/sostiene.

En la imaginación occidental moderna, la negritud no tiene valor: no es nada. Como tal, marca en sí misma un enfrentamiento que apunta a una negatividad que no remite a

la contradicción, debido a que la negridad se refiere a la materia *como* a la Cosa, a lo que no tiene forma, y funciona como una anulación del orden de la significación responsable de sustentar el valor en el escenario económico y ético.<sup>22</sup>

En el ejercicio que sigue, intento producir una narrativa de *oposición* (confrontación) que figure *anulación* más que *contradicción*. Lo hago porque uno de mis objetivos aquí es ejemplificar cómo el enfoque radical propuesto por la poética negra feminista se diferencia del enfoque crítico común, precisamente porque este último necesariamente presume formas kantianas cuando intenta exponer sus condiciones de posibilidad.<sup>23</sup>

Primero, veamos cómo funciona la figuración de la oposición *como* una contradicción en relación con la vida negra. La vida es la forma; la posición positiva cara a cara con la vida se figura como “1” y la posición negativa (como en un juicio kantiano infinito, es decir, no vida), como “-1”:

- i. vida positiva = 1
- ii. vida negativa = -1

Si la negridad toma el lugar de la vida negativa, es decir, la vida que = tiene un valor negativo, que *no importa*, entonces

- iii. negridad = -1

22 Para una elaboración sobre esta perspectiva de la negridad como “Cosa”, véase el capítulo “Hacia una Poética Negra Feminista”.

23 Esto es precisamente lo que ocurre en las descripciones de la dialéctica hechas por Hegel y Marx, en las que la negación (oposición) aparece como contradicción. Los dos distinguen entre presentaciones opuestas de la misma manera: por ejemplo, en la descripción de Marx del capitalismo, la propiedad (o los medios de producción) es la forma, mientras que las entidades sociales, fundamentalmente opuestas, se definen según su posición, negativa o positiva, en relación con esta: respectivamente, tener propiedad (capitalistas) o no tenerla (el proletariado).

Ahora, veamos la relación entre vida (1) y negridad (-1) usando procedimientos matemáticos básicos: suma, resta, multiplicación y división. La suma, en este caso, se convierte en resta gracias al valor negativo de la negridad:

$$\text{a) } 1 (\text{vida}) + -1 (\text{negridad}) = 0$$

Simplemente por combinarse con la vida, la negridad provoca la anulación (0); es decir, cuando se suma a la forma positiva de la vida, la negridad es obliterada.

Como argumenté anteriormente, el valor se describe como un efecto de determinabilidad (en la descripción kantiana del conocimiento) y como la determinabilidad (las escenas éticas kantianas y hegelianas) en sí mismas, luego (a) *determinado*, resultando en relaciones marcadas por la efectividad (causa eficiente), es decir, relaciones caracterizadas por diferencias de poder en la medida en que un elemento actúa efectivamente sobre otro; y (b) *determinante*, en la medida en que es el elemento *efectivo*, es decir, la forma aplicada a la materia (contenido).

Para expresar la relación entre la negridad (0) y la vida (1), en términos de efectividad, es decir, cómo la negridad determina la vida, utilizo la multiplicación (x) y la división ( $\div$ ):

$$\text{b) } 1 (\text{vida}) \times -1 (\text{negridad}) = -1$$

$$\text{c) } 1 (\text{vida}) \div -1 (\text{negridad}) = -1$$

En ambas operaciones, multiplicación o división, la negridad mantiene su expresión negativa (-1), es decir, *como falta*, *como símbolo de una ausencia* (de vida).

La siguiente maniobra es tomar este poder de la negridad para aniquilar la vida (a) y movilizarla para multiplicar (x) la vida. Si

iv. vida = 1

v. negridad = 0

por lo tanto

$$d) 1 (\text{vida}) \times -1 (\text{negridad}) = -1$$

$$e) 1 (\text{vida}) \times 0 (\text{negridad}) = 0$$

En ambos casos, el movimiento es indiscutiblemente violento; refigura la dialéctica. En (d), la negatividad (negridad) envuelve el valor y en (e) lo destruye. En otras palabras, en (d), la vida sin valor, es decir, la negridad (-1), hace desaparecer a la vida y, en (e), la negridad *como* representación de la ausencia de la forma (negridad = 0) hace que la forma (vida = 1) desaparezca y libere la *materia* en sí (0), ya sea la cifra o un referente de un juicio (sobre la cualidad) indeterminado.

Dando un paso más, puede ser posible distanciarse de la dialéctica y su uso de la efectividad, que es incapaz de no reproducir la violencia, dividiendo la vida por la negridad:

$$f) 1 (\text{vida}) \div 0 (\text{negridad}) = \infty - \infty \text{ o } \infty / \infty$$

En lugar de subsumir (d) u obliterar (e) la forma, este procedimiento no da ningún resultado, porque es imposible dividir algo por cero. Elegí  $\infty - \infty$  (infinito menos infinito) o  $\infty / \infty$  (infinito dividido por infinito) para retratar el resultado precisamente porque es indeterminable, ya que no tiene forma: es decir, el resultado es  $\infty$  menos él mismo o  $\infty$  dividido por sí mismo. Por lo tanto, no se trata de vida o no vida; de hecho, es contenido sin forma o *materia prima* que no tiene valor, pues existe (como  $\infty$ ) fuera de la forma, esto es, de la formalización (esquema de medición o clasificación) que caracteriza el pensamiento moderno.

\*\*\*

Al ecuacionar la negritud con el ∞ y capturar el significante raro (“que forma algo”) y obsoleto (“sustancia sin forma”) de la materia, sostengo una *praxis* radical que distingue a la poética feminista, que se niega a contener a la negritud en forma dialéctica. Si bien el rechazo de la dialéctica articulada por Frantz Fanon es la más celebrada, también el encuentro en el entramado de la tradición negra radical identificada por Cedric Robinson y en la que incluyo, como mencioné anteriormente, la figuración de la carne *como* “grado cero de significación” (Hortense Spillers), en la negativa a repetir la violencia racial *como* el momento de subjetivación negra (Saidiya Hartman), y las descripciones de la negritud en el escenario de la violencia que rechazan una mera reconciliación con las categorías y premisas del pensamiento moderno (Fred Moten).<sup>24</sup>

Cuando el poder opuesto de la negritud se refiere a la materia (o, en palabras de Fanon, en la “noche del absoluto”), es posible evitar el principio de no contradicción y las narrativas de autodeterminación que sustenta; es decir, es posible evitar un retorno a Hegel (o Marx) tomando el atajo de la escatología racial. Espero que esta operación contra la determinabilidad, noción que se presupone en el problema que desafía *Black Lives Matter*, lleve a dimensionar la urgencia de concretar su disolución. Porque, si bien el trabajo de la negritud *como* categoría de la diferencia (como se discutió en capítulos anteriores) encaja en el movimiento hegeliano, no posee poder emancipatorio precisamente porque funciona *como* un significante de la violencia que, cuando se moviliza con éxito, justifica lo que haría; de lo contrario, sería inacep-

24 Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, *op. cit.* [Ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, *op. cit.*]; Robinson, Cedric, *Black Marxism*, Zed Press, 1983, Londres; Spillers, Hortense, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *op. cit.*, p. 65-81; Hartman, Saidiya, *Scenes of Subjection*, *op. cit.*, Oxford; Moten, Fred, *In The Break*, *op. cit.*

table, como el asesinato de personas negras a través de la violencia (estatal) policial, como en los Estados Unidos, Europa y Brasil, y la expropiación capitalista (en África). En otras palabras: la Categoría de Negridad sirve al Mundo Ordenado a través de su determinabilidad y la violencia y violación autorizadas por ella misma. Pero, como guía del pensamiento, método de estudio y sociabilidad ilimitada,<sup>25</sup> es decir, la que ofrece la imagen del Mundo Implicado, la negridad como *materia* apunta a  $\infty$ , la figuración del mundo sin Espacio y fuera del Tiempo, es decir, *Corpus Infinitum*.

25 Sobre los Estudios Negros (*Black Studies*), véase Harney, Stefano y Moten, Fred, *The Undercommons*, Minor Compositions, 2013, Wivenhoe.

## La deuda impagable

Leyendo escenas de valor contra  
la flecha del tiempo\*

Los problemas empezaron mucho antes del 9 de junio de 1976, cuando me di cuenta de ellos, pero el 9 de junio es el día que recuerdo. Yo cumplía 26 años. También fue el día en que conocí a Rufus, el día en que él me invocó por primera vez.  
Octavia E. Butler<sup>1</sup>

Cuando se encuentran por primera vez, Rufus es un niño, de 3 o 4 años, como máximo, que se estaba ahogando en el río mientras su madre desesperada pedía ayuda a gritos. Cuando Dana finalmente rompe el vínculo, Rufus es un hombre

\* El concepto de *deuda impagable* fue introducido por Paula Chakravartty y Denise Ferreira da Silva en “Acumulación, desposesión y deuda: la lógica racial del capitalismo global. Una introducción” [“Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism - An Introduction”], en *American Quarterly*, Vol. 63, N.º 3 (septiembre de 2012). Este texto fue escrito inicialmente para una presentación en el evento “El tejido del capitalismo”, realizado el 4 de noviembre de 2016, en el ciclo “La sociedad apátrida y los otros de la política: capitalismo mundial integrado y la condición de *ithageneia*”, coordinado por Max Jorge Hinderer Cruz, Nelli Kambouri y Margarita Tsomou, como parte del programa público de *Documenta 14*, en Atenas. Esta traducción se basa en la *The Documenta 14 Reader*, (Múnich y Nueva York, Prestel Publishing, 2017). Me gustaría agradecerle a Quinn Latimer por sus comentarios y sugerencias sobre la versión en inglés.

<sup>1</sup> Butler, Octavia E., *Kindred*, *op. cit.*, p. 12. [Ed. cast.: *Parentesco*, *op. cit.*].



que ha heredado la hacienda y lxs esclavxs de su padre, y que ha decidido actuar como dueño de esclavxs y obligarla a ser su amante. Dana tuvo que retroceder seis veces en el tiempo para salvar la vida de Rufus en la Maryland del período *antebellum*;<sup>2</sup> algunos de estos viajes son breves, otros parecen durar toda la vida. En cierto modo, duran toda *una* vida: la vida de Rufus. Y también la duración de la vida de Dana: su vida no temporal (fuera del Tiempo), extendida y expandida, prolongándose desde la esclavitud y más allá de su orden, sosteniendo para siempre la obligación de mantener vivo al antepasado-propietario. Sorprendentemente improbable, el fardo de Dana en *Kindred*, de Octavia E. Butler, es históricamente incomprensible. Cada vez que la escritora afroamericana de ciencia ficción sitúa a Dana en el pasado para que pueda salvar la vida del señor-propietario de su abuela, su heroína ejecuta una acción que preserva su presente, su propia existencia. Cada vez que invierte la flecha del tiempo, en la iteración de lo que *vino-a-ser*, posibilita *lo-que-ha-pasado*, viola los tres pilares ontoepistemológicos (de la teoría del conocimiento, la teoría del ser y la teoría de la práctica moderna), es decir, la separabilidad, la determinabilidad y la secuencialidad, responsables de sustentar el tiempo lineal y su Mundo Ordenado.<sup>3</sup>

En los capítulos anteriores, he explorado la capacidad de la negritud para dismantelar el Mundo Ordenado, que es fundamental para la contemplación del Mundo Implicado. El primer paso fue desmontar la ecuación de la negritud con la violencia total para revelar la figura de lo sexual en el cuerpo negro femenino como referente de la Cosa, nombre que Kant y Hegel le dan a lo que escapa a los parámetros

2 Véase nota 39 del Capítulo 2.

3 Para una explicación más detallada de estos pilares, véase Ferreira da Silva, Denise, “Sobre Diferença sem Separabilidade”, 32a Bienal de São Paulo: Incerteza Viva (Jochen Volz y Júlia Rebouças eds.), catálogo de la exposición, Fundação Bienal de São Paulo (São Paulo, 2016) pp. 57-65.

epistemológicos y éticos del pensamiento moderno. Enfocándonos en la separabilidad, en una lectura que demanda el retorno del Hombre/Humanidad/Humano al Mundo, el siguiente paso explora la fuerza creativa de este aspecto sexual en el cuerpo femenino. Figurada como una herramienta radical, al mismo tiempo disipadora, como la poética negra feminista, esta me permite delinear descriptores ontoepistemológicos (transversalidad, transustancialidad) del Mundo Implicado, que se inspiran en personajes de Octavia E. Butler. El tercer paso en esta exploración, en el capítulo anterior, fue la activación de la negritud contra la determinabilidad (el principal descriptor ontoepistemológico moderno) en un experimento de pensamiento formal (la ecuación de valor ético), que muestra su capacidad para anular el significante ético moderno, la *vida*, al mismo tiempo que demuestra lo que ocluye, es decir, precisamente la imagen del mundo al que se refiere la Cosa, el Mundo Implicado o *Corpus Infinitum*.

Continuando con este ejercicio, en este capítulo, activo la fuerza radical de la poética negra feminista contra el tercer pilar ontoepistemológico, la secuencialidad, en una elaboración de mi lectura de la trayectoria de Dana, como una figuración de la *atravesabilidad*, es decir, de su habilidad para cruzar, creando una brecha en el tiempo lineal, un efecto de causalidad eficiente, que interviene tanto en el escenario ético como en el escenario económico del valor. En definitiva, se trata de un experimento del pensamiento, que muestra lo que se puede contemplar cuando, en lugar del Entendimiento, este se deja guiar por la Imaginación. Entre otras posibilidades, es posible representar la escena del valor económico de una manera que transforme las categorías del materialismo histórico en herramientas intelectuales que finalmente sirvan a la descolonización, es decir, a la restauración del valor total expropiado del trabajo esclavo y de las tierras indígenas.

## Atravesabilidad

Cada vez que Dana regresa a Maryland, en el período *antebellum*, rompe la separabilidad. Al vivir como esclava, su existencia *atraviesa* el tiempo lineal.<sup>4</sup> Una violación que tiene un precio. Las fijaciones del Espacio-Tiempo formal, que constituyen el Mundo Ordenado, adoptan diferentes formatos, entre ellos la pared en la que su brazo queda atrapado durante su último viaje de regreso del pasado, después de apuñalar a su dueño-antepasado cuando trató de violarla. Sin embargo, parte de esta incomprendibilidad desaparece cuando se percibe cómo *Kindred* recrea la determinabilidad y la secuencialidad. Cada violación de la separación del Espacio-Tiempo por los viajes de Dana contra la flecha del tiempo está determinada por una amenaza a la vida de Rufus; cada viaje sigue la secuencia lineal de su vida. No obstante, aunque la vida de Rufus determina la relación entre los dos, que se desdobra Espacio-Temporalmente en Maryland antes de la Guerra Civil en los Estados Unidos, la obligación de Dana solo tiene sentido si, ignorando la separabilidad, la intuición libera la imaginación para que se mueva y aprenda la implicación profunda (el nivel cuántico de entrelazamiento [*Quantum Entanglement*]) de todo *lo que ha sucedido* y aún está por venir en la existencia espaciotemporal, o sea, el Mundo Implicado.

Profundizando en aquello que *Kindred* señala en relación con la separabilidad, determinabilidad y secuencialidad, es decir, que estas sustentan el conocimiento *de lo que sucede en la actualidad* (como se accede por los sentidos y la comprensión), pero no en la virtualidad (como se accede a través de la intuición y la imaginación), es posible *imaginar* las profundas implicaciones a las que se refiere lo sexual en el

4 Para una contextualización del uso que la autora hace del término *transversalidad*, véase el capítulo “Hacia una Poética Negra Feminista”, incluido en esta antología.

cuerpo femenino, esto es, conexiones que exceden los límites del Espacio-Tiempo, que son materia prima y herramientas de la poética negra feminista. Desde este punto de partida, la improbabilidad de la obligación de Dana (mantener vivo a Rufus) y su resolución (matarlo) desaparecen, justo cuando su intuición descubre que su deuda con Rufus —es decir, su propia vida— no recae solamente en ella. Aunque Dana no ha determinado su propia existencia, mantenerse viva es su responsabilidad, su fardo: algo que posee o tiene. Aunque Rufus es necesario para su existencia —él no puede morir—, el hecho de que sea su dueño también es una amenaza directa para su vida. Al matar a Rufus, Dana se libera de una obligación que no era suya porque, en la *actualidad* (en el espacio-tiempo), debido al tiempo lineal, no es responsable de la existencia del propio antepasado. Sin embargo, Dana, al continuar viviendo, no se libera de la deuda con sus antepasados porque, nuevamente, en la *actualidad*, debido al tiempo lineal, ellos son los responsables de su existencia. Cuando Rufus, su padre/dueño, la amenaza de violencia total (violación y muerte), ella paga la deuda, liberándose de la obligación de mantenerlo con vida y, paradójicamente, rompe la relación de necesidad de autoconservación. Éticamente, la deuda de Dana es una *deuda impagable*: una obligación moral que carga, pero que no debe pagar, ya que la relación reconfigurada por ella misma está mediada por una forma jurídica, un título que no se aplica en las relaciones entre personas (parentesco o amistad), es decir, entidades morales (iguales y libres) modernas. Económicamente, la deuda de Dana es impagable porque la forma legal del título que gobierna la relación económica (propiedad) amo-esclavo autoriza el uso de la violencia total para extraer el valor total creado por el trabajo esclavo, resultando en descendientes de esclavxs que viven en la escasez o el atraso económico. Entonces, sí, Dana es dueña de la deuda (éticamente), pero no le cabe (económicamente) pagarla.

Al remodelar la violación a la secuencialidad ejecutada por *Kindred*, el procedimiento aquí movilizado ignora la separabilidad y recompone el escenario económico de valor, prestando atención a la violencia que funda el capital global. Esta lectura se ofrece como un aporte a un programa ético-político de descolonización, es decir, la devolución del valor total expropiado del trabajo esclavo y las tierras nativas. Tanto en el nivel de la experiencia como en el conceptual, la separabilidad hace incomprensible esta articulación específica de la demanda de descolonización, porque la temporalidad lineal mediada por la determinabilidad (o sea, la secuencialidad) organiza a ambos. Por un lado, existen descripciones *de lo que sucede* en nuestras experiencias diarias como eventos separados, que se suceden, o son simultáneos, y pueden, o no, estar relacionados entre sí. Cuando una relación se asigna, generalmente toma la forma de *identidad* o *efectividad*: los eventos están relacionados porque son del mismo tipo o se ven en relación con la causa y el efecto. Por otro lado, los conceptos y las categorías describen *lo que sucede* de tal manera que terminan recreando las operaciones de espacialidad en descripciones de lo que sucede en el tiempo. En efecto, la espacialidad se refigura cuando (a) lo simultáneo se entiende a través de la variación o modalidad; o (b) cuando lo sucesivo consiste en una etapa del progreso, retroceso o desaparición de un existente en particular. Por lo tanto, propongo que la descolonización requiere descripciones de eventos y de existentes capaces de violar la separabilidad en ambas instancias, sin recrear lo Mismo (Espíritu) hegeliano o la figura de un autor divino.

En este ejercicio, experimento con una posible aplicación del pensamiento de no separabilidad o pensamiento fractal, más que considerar un evento o un existente, abordo la descripción clásica del materialismo histórico de la producción de valor. Aunque este ejercicio sigue siendo kantiano, es decir, es una crítica, no sigue el procedimiento típico que con-

siste en analizar la teoría con la intención de exponer sus condiciones internas de posibilidad y fundamentos que la validan.<sup>5</sup> En cambio, presento un método que simplemente explica los componentes y movimientos de una figura que elaboré inspirada en el concepto de imagen dialéctica de Walter Benjamin<sup>6</sup>, que llamo *deuda impagable*, una obligación que se tiene, pero que no debe pagarse.

Esta imagen (anti)dialéctica también se inspiró en la “crisis de las hipotecas de alto riesgo, o *subprime*” en Estados Unidos, que precedió al colapso del mercado financiero mundial entre 2007 y 2008, es decir, a los préstamos con tasas de interés exorbitantes y variables, que provocaron ejecuciones hipotecarias [*foreclosures*] que afectan principalmente a poblaciones afroamericanas y latinas, económicamente desfavorecidas, que fueron culpadas de la crisis financiera que transformó drásticamente el panorama económico global.<sup>7</sup> La deuda impagable, movilizada como una herramienta de la poética negra feminista, guía una lectura simultánea de la escena de valor, tanto ética como económica. Esto muestra al capital financiero como la configuración más reciente de la matriz moderna de poder, que, por lo tanto, se sustenta en dispositivos de conocimiento (conceptos y categorías), en una gramática ética (principios y procedimientos) y en arquitecturas jurídico-económicas (prácticas y métodos). Su fuerza deriva de la forma en que la necesidad, concebida como criterio para la verdad y la figuración del

5 Para un ejercicio que va más allá de la crítica y presenta una alternativa, véase Harney, Stefano y Moten, Fred, *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Minor Compositions, 2013, Wivenhoe, UK. [Ed. cast.: *Los abajo comunes. Planear fugitivo y estudio negro*, 2017, Cráter Invertido, México].

6 La imagen dialéctica aparece en numerosos textos de Walter Benjamin, por ejemplo en *Libro de los Pasajes*, ya citado.

7 Para un análisis de la “crisis de los *subprime*” que aborda sus dimensiones raciales y globales, véase Chakravartty, Paula y Ferreira da Silva, Denise (eds.), *Race, Empire and the Crisis of the Subprime*, op. cit.

poder, opera a través de la separabilidad, determinabilidad y secuencialidad.

Privilegiando la violencia, en una violación de las separaciones impuestas por los pilares ontoepistemológicos modernos, esta lectura de las escenas de valor, la economía y la ética, sustenta el argumento de que el capital global vive del valor total expropiado del trabajo esclavo y de las tierras indígenas.<sup>8</sup> Más específicamente, este ejercicio presenta el procedimiento de pensamiento que sustenta la (más extensa) formulación de la figura que me guía: *la deuda impagable rememora la expropiación, el modo de extracción económica característico de la colonia moderna, precisamente el momento de la matriz jurídico-económica moderna, en la cual el uso de la violencia total permite la apropiación de valor total que entra directamente en la acumulación de capital*. Esta formulación engendra una lectura de la descripción de valor de Marx en una matriz nacional –la Inglaterra del siglo XIX–, como *siempre-ya* implícita en las figuraciones anteriores y posteriores de la matriz moderna de poder, a saber, lo colonial y lo global.

### Colonial / Racial / Capital

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista.

8 Para una crítica similar, aunque diferentemente organizada, acerca de la acumulación, véase Anthony Farley, "Colorline as Accumulation", *Buffalo Law Review*, 56, n.º 4 (diciembre de 2008), p. 953.

Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria.

Karl Marx<sup>9</sup>

Antes de la elección de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos, en noviembre de 2016, la crisis financiera global de 2007 y 2008 fue el evento racial más importante del siglo, precisamente porque los *subprime*, préstamos de alto riesgo, revelaron cómo la racialidad opera en el capital global. Quizás el aspecto más perturbador del escándalo de los préstamos *subprime* es la figuración de la escasez como exceso. Este esquema resultó lucrativo para las instituciones financieras –y los valores respaldados por el sistema hipotecario, que los hacían tan atractivos para los especuladores–, precisamente, porque los préstamos *subprime* estaban reservados a personas en situaciones económicas desfavorables. Debido a su falta de bienes económicos (incluidos ahorros y créditos de instituciones financieras), las personas que obtenían préstamos *subprime* se vieron obligadas a pagar *más*, a través de tasas de interés exorbitantes sobre sus préstamos. “Descalificadas” e “indignas” de préstamos normales, lxs *subprime borrowers* (negrxs y latinxs de clase trabajadora y de clase media baja), como el personaje de Octavia Butler, Dana, tienen una *deuda impagable* precisamente porque, en las relaciones que figuran, funcionan como instrumentos financieros y no como entidades morales, es decir, como personas. Éticamente, su incapacidad para obtener y pagar préstamos convertía sus hipotecas en valiosos instrumentos financieros. En otras palabras, los bancos se beneficiaron de su incapacidad para comprar propiedades residenciales; este riesgo implicaba altas tasas de interés que los bancos usaban para

9 Marx, Karl, *Capital*, vol. 1, “The Process of Production of Capital”, Friedrich Engels (ed.), Lawrence and Wishart, 1996, Londres. [Ed. cast.: *El capital*, “El Proceso de Producción del Capital”, vol. 1, Siglo XXI Editores, 2018, Buenos Aires].



atraer a los especuladores financieros. Económicamente, las personas que adquirieron estos préstamos no deberían saldar sus deudas precisamente, y sobre todo, porque es su incapacidad para pagar lo que los convierte en valiosos “instrumentos financieros”. Los *subprime* –préstamos de alto riesgo– se diseñaron para extraer valor del *déficit* financiero (falta de bienes y garantías [*assets and colateral*]) de las personas que los tomaron, por lo que operan como herramientas de la subyugación colonial y racial.

A pesar del reconocimiento generalizado de las dimensiones raciales de la crisis financiera global, los análisis críticos de la relación entre lo racial y el capital siguen siendo insuficientes. Aunque esta relación se manifiesta en diferentes capas y de muchas formas, los críticos del capital global tratan la diferencia racial como un *datum* (materia empírica o natural), es decir, como ya organizada por la separabilidad cuando opera con/en la secuencialidad y la determinabilidad.

Quizás este argumento sea más evidente si se sitúa en el contexto del análisis de la colonialidad del poder propuesto por Aníbal Quijano y Sylvia Wynter. Saliendo de los moldes convencionales del materialismo histórico y desde diferentes perspectivas, ambos centran lo colonial y lo racial en su análisis del capital. Hasta cierto punto, mi posición sobre la tríada se hace eco de las suyas: como Quijano, creo que lo racial refigura lo colonial en el nivel político/simbólico; y, al igual que Wynter, creo que desempeña este papel a través de la formulación ética de lo humano. Las posibles semejanzas entre nuestros análisis se detienen aquí.

La tesis de Quijano sobre la relación entre raza (diferencia racial), colonialismo y capital está organizada por la clásica *separación* (conceptual) sociológica entre estructura y cultura (o ideología), o lo económico y lo social. Este enfoque permite la tesis de que la raza surgió como un “mecanismo de dominación” colonial, bajo la forma de un “principio de clasificación social”, que distingue (separa) entre dos tipos

de trabajo: remunerado (blanco/europeo) y no remunerado (no blanco / no europeo). Según Quijano, la raza –o la colonialidad del poder– opera en el capital global al guiar la distinción entre trabajo remunerado (blanco/europeo) y trabajo no remunerado (de las “razas colonizadas”).<sup>10</sup> A nivel teórico, esta explicación del rol de la noción de raza sustenta una descripción del capital como una totalidad (social) heterogénea, es decir, la “colonialidad del poder capitalista global” constituida a través de las articulaciones de todas las “formas históricas de control del trabajo en torno a la relación capitalista obrero-asalariado”. Toma la siguiente forma: “Todas las formas de trabajo no remunerado (se atribuyen) a las razas coloniales” y el “trabajo remunerado a los colonizadores blancos”.<sup>11</sup> Sin violar la noción materialista histórica, la teoría del *world-system*, con el argumento de que la raza, que surgió bajo el colonialismo como un mecanismo de control del trabajo, ahora organiza el capital global al introducir una jerarquía en la categoría de trabajo, responsable de facilitar la explotación de los no blancos / no europeos en todo el mundo. Sin embargo, en su tesis sobre la colonialidad del poder, la raza sigue siendo un *datum* (materia empírica) social (y no una categoría económica), cuya introducción en la descripción del contexto estudiado produce una reformulación del concepto marxista de *capital*, que lo torna capaz de comprender su configuración más reciente, a saber, la “colonialidad del poder capitalista global”.<sup>12</sup>

10 Quijano, Aníbal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Views from South*, Vol. 1, n.º 3, 2000, Nepantla, pp. 533-580. [Ed. cast.: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Colección Antologías, CLACSO, 2014, Buenos Aires.

11 *Ibíd.*

12 “Y en la medida en que las relaciones sociales estaban configurándose,

En el caso de Wynter, su contribución al tema de la colonialidad del poder se articula a través de una distinción entre ciencia y cultura, que recuerda la distinción marxista entre verdad e ideología.<sup>13</sup> Con la ayuda de una vasta lista de trabajos antropológicos y textos clásicos de la Alta Edad Media y el Renacimiento, introduce una formulación de *universalismo*, bajo el nombre de “enunciados descriptivos”, es decir, la capacidad humana de producir y esconderse, tanto de su existencia colectiva como de sus narrativas sobre sí misma, que explica y promete la posibilidad de trascender las jerarquías culturales modernas. Para Wynter, la colonialidad del poder, o raza, es el descriptor jerárquico que gobierna las respuestas europeas modernas a la pregunta ontológica “quiénes somos”, y responde a la pregunta ética de cómo vivir y actuar. Lo hace de una manera tal que vuelve la modalidad blanca/europea de *ser* humano la única presentación verdadera de lo que realmente es el ser humano. En otras palabras, su tesis consiste en que los “enunciados descriptivos” europeos modernos reproducen jerarquías anteriores (como el paraíso medieval perfecto frente a la tierra en descomposición) y construyen al hombre europeo como el representante de lo verdaderamente humano. Mientras tanto, los modos de *ser* y de describir lo humano de otros pueblos representan a los otros “no humanos”. Localmente significativa (inventada por los europeos) y culturalmente

eran relaciones de dominación”, argumenta Quijano, “tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población”. *Ibíd.*

13 Wynter, Sylvia, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom - Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument”, *The New Centennial Review*, Vol. 3, n.º 3 (otoño de 2003), pp. 257-337.

específica, la “raza”, escribe: “Por lo tanto, sería un terreno no sobrenatural, aunque extrahumano (tomando el lugar de los ancestros/dioses, Dios, la tierra tradicional)”<sup>14</sup>. A pesar de que los “enunciados descriptivos” modernos tienen relevancia económica, afirma, su efecto primordial es sostener la “estigmatización sistémica, la inferioridad social y la privación material producida dinámicamente”, particularmente, de la población negra en todo el mundo”.<sup>15</sup>

Así, para Quijano y Wynter, desde los primeros momentos en el contexto del colonialismo, la función de la diferencia racial ha sido facilitar a lxs europexs la apropiación del trabajo y las tierras en las Américas y en otras partes del espacio global. La diferencia radica en que, para Quijano, la clasificación racial establece la fuerza de trabajo (blanca/europea) propiamente capitalista y, para Wynter, establece el colectivo (blanco/europeo) propiamente Humano. Cuando la tarea es pensar en la relación entre lo racial y el capital, como operadores del poder moderno, sus enfoques ofrecen muy poco. Esto se debe a que, para ambos, la clasificación racial y las jerarquías raciales son *exteriores* (a) *económicamente*: la producción capitalista de valor porque requiere trabajo remunerado (para Quijano); y (b) *éticamente*: al potencial (universalista, o “transcultural”, o “acultural”) del pensamiento moderno, que no depende de bases extrahumanas (para Wynter). Ningunx de lxs dos críticxs decoloniales proporciona una descripción aceptable de la tríada colonial, racial y capitalista, porque la temporalidad lineal nos/lxs obliga a confrontar el punto de partida: es decir, lo racial, como mecanismo colonial, como *anterior* al capital global como tal.

Es por esto que propongo una figuración fractal de la tríada formada por lo colonial, racial y capital que, al violar la separabilidad, provoca el colapso de sus efectos, es decir, an-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 266.

terioridad y exterioridad. En lugar de describirlo como una relación dentro de una totalidad, la figura fractal describe una implicación, un momento en la *infinitud*. Finalmente, en lugar del Mundo Ordenado, esta figura se refiere al Mundo Implicado. Es decir, sin diluir lo que explica su singularidad, estas modalidades modernas de poder están profundamente implicadas en el / como / con una y con la otra. Esta composición (y, como tal, una descomposición y una recomposición) hace comprensible la figura de la deuda impagable.

Como es imposible dibujar el fractal en una superficie plana, el lector tendrá que confiar en mí –en mi escritura–, mientras describo las maniobras capaces de montar esta figura, algo central en el desmantelamiento del capital global. Dos preguntas sencillas guían este ejercicio. La primera: ¿Cómo se hereda la obligación de la deuda? Y la segunda: ¿Por qué no te corresponde pagarla? Mi respuesta es ignorar los pilares ontoepistemológicos que sustentan la explicación (crítica y convencional) predominante de la subyugación racial y la narrativa materialista histórica de la producción capitalista. Lo que hace posible mi respuesta, como he venido desarrollando en los capítulos anteriores, es precisamente una figuración de escenas de valor económico y ético, desde la perspectiva del cuerpo sexual de la nativa/esclava que, al no “significar” al sujeto en las ecuaciones de poder, es capaz de un doble gesto radical, es decir, de exponer y disolver la violencia colonial/racial y el exceso (*otra-mente*) que anuncia.

### Escenas de valor y la dialéctica racial

“El niño aprendió a hablar de esa manera gracias a su mamá” –le dije en voz baja–, a su padre y, probablemente, a los propios esclavos.

“¿Aprendiste a hablar de qué manera?”, preguntó Rufus.

“Eso de decir *criollos*”, dije. “No me gusta esa palabra, ¿te acordás? Intentá llamarme *prieta* o *negra*, o incluso, *persona de color*”.

“¿De qué sirve decir todo esto? ¿Y cómo podés estar casada con él?”.

“Rufe..., ¿te gustaría que te digan basura blanca cuando te hablan?”.

“¿Qué?”, respondió enojado, olvidándose de su pierna, y luego se cayó. “¡No soy basura!”, me susurró. “Maldita negra...”

“Calmate, Rufe.” Puse mi mano en su hombro para calmarlo. Aparentemente llegué al punto que quería. “No dije que sos una basura. Dije: ¿Qué pensarías si te dijeran basura? Me di cuenta de que no te gustaría. A mí tampoco me gusta que me digan *criolla*”. Permaneció en silencio, frunciendo el ceño como si yo estuviera hablando un idioma extranjero. Tal vez lo estaba.

“De dónde venimos”, dije, “que los blancos les digan *criollos* a los negros es vulgar y es una falta de respeto. Además, de donde venimos, las personas blancas y negras pueden casarse”.

“Pero eso va contra la ley”.

“Acá. Pero, de donde venimos, no es así”.

“¿De dónde vienen ustedes?”.

Octavia E. Butler<sup>16</sup>

Por lo tanto, la relación de los dos individuos autoconscientes es tal que se prueban a sí mismos y a los demás a través de una lucha de vida o muerte. Deben llevar adelante esta pelea porque necesitan aumentar la certeza de estar para ellos mismos al

16 Butler, Octavia E., *Kindred*, op. cit., p. 62. [Ed. cast.: *Parentesco*, Editorial Capitán Swing, 2018, Madrid.]

nivel de la verdad, tanto en el caso del otro como en el propio. Y es solo cuando se pone en riesgo la propia vida que se alcanza la libertad; solo así se comprueba que, para la autoconciencia, su ser esencial no es solo el ser, la forma inmediata en que surge, ni su inmersión en la expansión de la vida, sino que no hay nada presente en él que no pueda ser visto como un momento evanescente; que sea solo puro-ser-para-sí-mismo. El individuo que no ha arriesgado su vida puede ser reconocido como persona; pero no llegó a la verdad de este reconocimiento como una autoconciencia independiente. De la misma manera, así como cada uno arriesga su vida, cada uno debe buscar igualmente la muerte del otro; porque este no valora al otro más que a sí mismo; su ser esencial se le presenta en forma de "otro", está fuera de sí mismo y debe liberarse de su propia autoexterioridad.

G. W. F Hegel<sup>17</sup>

La temporalidad lineal, como conjugación de separabilidad y determinabilidad, es decir, como secuencialidad, impide ver cómo lo colonial participa directamente en la acumulación de capital. ¿De qué manera? En esta figuración, tanto en la delimitación de lo empírico como en la delimitación de conceptos, la separabilidad sustenta la descripción clásica del materialismo histórico que circunscribe la producción capitalista propiamente dicha a la Inglaterra de fines del siglo XIX. En otras palabras, la separabilidad opera sobre las tesis de lo colonial y el capital, y sobre cómo trastorna lo que expone y el modo en que estos están profundamente involucrados. Recordemos, por ejemplo, la articulación temprana de la separabilidad en los textos clásicos de la filosofía

17 Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op cit., pp. 113-114. [Ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1971, México.]

política moderna, que postulan la necesidad de que la ley y el Estado restrinjan y castiguen la violencia contra la libertad (ética) y la propiedad (jurídica) individual. Posteriormente, en el último cuarto del siglo XIX, la libertad [*liberty*], firmemente arraigada en el escenario ético moderno, se utiliza en los discursos para la abolición de la esclavitud (libertad [*freedom*]) y para la independencia de las colonias (soberanía nacional), mientras que la racialidad (a través de la distinción entre civilizado y primitivo, o tradicional) justificaría las incursiones coloniales europeas en África, el Sudeste Asiático y Oriente Medio, así como la expansión de la “frontera” norteamericana. Finalmente, lo que quiero resaltar es cómo lo colonial, con sus métodos y prácticas violentas de apropiación del valor total creado por los territorios indígenas y el trabajo esclavo, se resolvería rápidamente *en un* texto moral, ya sea como un *mal* que Europa ya había superado (por su valoración de la libertad), o un *bien*, con el que Europa estaba nuevamente comprometida (como la obligación de esparcir la libertad). Este texto esconde consistentemente la importancia económica de lo colonial. ¿Por qué? Quizás esto se deba a que la distinción entre necesidad/violencia y libertad/propiedad se refigura en el nivel ontoepistemológico por separaciones que soslayan lo colonial a través del argumento de que es *anterior* al capital.

En las próximas páginas, trazaré esta ofuscación en dos momentos. Primero, vuelvo al argumento de cómo el arsenal de la racialidad, a través de la dialéctica racial, ejecuta este colapso de la violencia colonial en la escena ética del valor, cuando transforma lo que ha sido sometido a expropiaciones violentas (territorios y cuerpos) en significantes de un déficit moral (propio y ajeno). En segundo lugar, examino la ofuscación categórica de la violencia colonial en el texto materialista histórico, particularmente en la respuesta de Rosa Luxemburgo, a la cuestión del origen del capital en su análisis del imperialismo.



Por lo tanto, mi primera maniobra en esta figuración de la deuda impagable es abordar la articulación de la diferencia racial como *datum* (materia empírica). Volviendo a la proposición en el primer capítulo de este libro –y en otros textos–,<sup>18</sup> el punto de partida aquí es la tesis de que la fuerza ética de la racialidad reside en cómo se produce el espacio global como un Mundo Ordenado, una autoridad sostenida a la fuerza por necesidad, ya que esta se articula en la universalidad científica.<sup>19</sup> Un efecto principal de esta imagen del espacio global –arsenal político/simbólico ensamblado a fines del siglo XIX–, es delimitar las fronteras del principio que supuestamente distingue al pensamiento moderno, es decir, la libertad. Esta tesis de la racialidad difiere de la noción de raza señalada a través de las tesis de Quijano y Wynter de manera muy crucial: a diferencia de sus tesis, yo no abordo la diferencia racial como un dato social (Quijano) o biológico (Wynter), que se convierte en la base de dispositivos culturales, ideológicos, y que instituye la jerarquía en las configuraciones sociales modernas. Este relato de la subyugación racial recrea la resolución moral de la expropiación colonial efectuada por la dialéctica racial.

Mi enfoque de la racialidad sigue el método que emplea Foucault en su descripción de la sexualidad: lo leo como un arsenal, un conjunto de dispositivos [*devices*] de conocimiento productivo. Ensamblada con el apoyo de la separabilidad, determinabilidad y secuencialidad, la racialidad opera como cualquier arsenal y de acuerdo con las reglas del discurso del conocimiento moderno. Como se discutió en el capítulo anterior, sus conceptos y categorías (así como sus objetos, méto-

18 Para una presentación de esta maniobra y descripción de las condiciones de surgimiento y los efectos de la implementación de la universalidad científica, véase Ferreira da Silva, Denise, *Toward a Global Idea of Race*, *op. cit.*

19 Véase Ferreira da Silva, Denise, “No-Bodies: Law, Raciality, and Violence”, *op. cit.*, p. 212-36

dos y formulaciones) asumen y establecen determinabilidad, es decir, una conexión formal o efectiva entre los fenómenos (las apariencias del Espacio-Tiempo), quedando bajo observación o investigación. Consideremos, por ejemplo, el “índice facial”, diseñado para capturar la correlación entre la forma y el tamaño de la cabeza (del cerebro) y la capacidad mental. Esto fue movilizadado en un momento en el que la noción de humanidad ya dominaba el escenario ético: el rol principal de la racialidad es producir una explicación de la diversidad humana capaz de *negar* la posibilidad de que los rasgos mentales (morales e intelectuales) “observados” utilizando el índice facial, *cambien* con el tiempo. Ya que, según Hegel y otros, el post-Iluminismo marcó el momento en que las capacidades mentales europeas alcanzaron el mayor grado de desarrollo (a nivel jurídico, económico y moral) posible para los seres humanos racionales, la racialidad permitió, como se discutió anteriormente, la demarcación de los límites del “desarrollo”, su circunscripción a los cuerpos y espacios blancos/europeos, al producir el cuerpo racial como un significante de limitaciones mentales (morales e intelectuales) que determinan la incapacidad para evolucionar y desarrollarse de lxs “otrxs de Europa” y de la unidad de blancxs/europexs.

En su rol de instrumento político/simbólico, cuyo papel es restringir el principio de libertad a los pueblos originarios de Europa, la racialidad (una herramienta de universalidad científica) opera junto con el principio de humanidad (un principio de universalidad histórica) en la gramática ética posiluminista. No porque, tal como argumentan Sylvia Wynter y Judith Butler,<sup>20</sup> la humanidad (y sus atributos, la igualdad y la libertad) pertenezca a una cultura particular que se autodenomina a sí misma universal. (Recordemos que la

20 El argumento de Sylvia Winter se ha discutido anteriormente. Para la discusión de la universalidad articulada por Butler, véase “Restarting the Universal”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, 2000, Londres, p. 27.

distinción entre universal y particular es en sí misma una invención del pensamiento moderno). El papel de la racialidad, ya sea como diferencia racial o como diferencia cultural, es permitir la articulación de la idea misma de la particularidad o diferencia humana y así satisfacer las necesidades del capital en la era del post-Iluminismo.

Es por eso que mi enfoque es sobre la performance que hace la racialidad cuando resuelve lo colonial en la misma explicación (determinación de causas) de la subyugación racial, lo que torna casi imposible armar una narrativa adecuada de sus dimensiones económicas. Esta función se consolida durante las primeras décadas del siglo XX, cuando el conocimiento racial retorna a las visiones de finales del siglo XVIII sobre la diversidad humana y centra lo histórico (y cultural) en la especificación de las condiciones humanas. Al tomarse la diferencia racial, producto del primer momento del conocimiento racial como *datum*, la sociología de las relaciones raciales ha ensamblado un enunciado que atribuye a las causas sociológicas –prejuicios, discriminación y segregación– de la subyugación racial, a la presencia de los “otrxs de Europa”, diferentes física y mentalmente, en configuraciones sociales construidas por colonizadores blancos/europeos y sus descendientes. Con esto, se instaló la dialéctica racial, el movimiento del pensamiento responsable, como se discutió anteriormente, de convertir la brecha económica resultante de la expropiación colonial en una actualización de un atributo *natural* (el efecto de sus características raciales, es decir, físicas y mentales particulares) de quienes tenían el valor total de sus territorios y trabajo apropiados. En este movimiento, como también fue mencionado, la determinabilidad –delimitación de una causa eficiente o semejanza formal–, que opera dentro de los conceptos, categorías y formulaciones del conocimiento racial, transustancia los efectos de la expropiación colonial en defectos morales (prejuicios y creencias raciales irracionales blancos) frente a un

déficit natural (rasgos corporales que expresan el no euro-peísmo). En otras palabras, en este proceso desaparecen los métodos y prácticas jurídico-económicas (violencia total y expropiación del valor total) de la expropiación colonial.

A esta altura, debería ser evidente cómo la dialéctica racial convierte a Dana, la heroína de Octavia Butler, y a lxs individuos que han obtenido préstamos *subprime*, en dueñxs de una deuda que no deben pagar. Esta produce una figuración (racial) de lo humano en la que la posición ética del otro, como en el famoso pasaje de Hegel sobre el amo y el esclavo, aparece en la (escena de) violencia, en la lucha entre la vida y la muerte. Sin embargo, la imagen del otro manufacturada por el conocimiento racial es un efecto doble de la violencia, a saber: la violencia jurídica total, responsable de asegurar la expropiación colonial y la violencia científica, que produce las herramientas del conocimiento moderno que transustancian la expropiación colonial en un déficit natural, es decir, racial.

### Acumulación originaria

Cerré mis ojos mientras recordaba a aquel hombre mayor, escuchándolo de nuevo aconsejar a Nigel sobre cómo desafiar a los blancos. El consejo finalmente podría aplicarse.

“¿Creés que el traficante lo llevó a Nueva Orleans?”, le pregunté.

“Sí, él estaba organizando una carga para enviarlos allá”.

Negué con la cabeza. “Pobre Luke. ¿Louisiana tiene ahora campos de caña de azúcar?”.

“Caña, algodón, arroz, se cultiva de todo allá”.

“Los padres de mi padre trabajaron en los campos de caña antes de irse a California. Quizás Luke sea mi pariente”.

“Tené cuidado de no terminar como él”.

“Yo no hice nada”.

“No andes enseñando a la gente a leer”.

“Ah”.

“¡Sí! Tal vez no pueda detener a papá si decide vender”.

“¡Venderme! Él no es mi dueño. Ni siquiera la ley de acá dice eso. No tiene ningún documento que acredite que es mi dueño”.

“Dana, no digas tonterías”.

“Pero...”.

“Una vez, en la ciudad, vi a un hombre presumir cómo él y sus amigos se habían llevado a un hombre negro libre, habían roto sus documentos y lo habían vendido a un traficante”.

No me dice nada. Él tenía razón, por supuesto. No tenía derechos ni documentos que rasgar.

“Solo tené cuidado”, me dijo con calma.

Asentí. Pensé que podría escaparme de Maryland si lo necesitara. No pensaba que sería fácil, aunque pensé que lo lograría. Por otro lado, no entendía cómo alguien que sabía más sobre los valores de la época podría escapar de Louisiana, precisamente porque estaría rodeado de agua y estados esclavistas. Tendría que tener cuidado y estar listo para correr si percibiera algún riesgo de ser vendido”.

Octavia E. Butler<sup>21</sup>

La siguiente tarea, entonces, es deshacer la construcción del materialismo histórico, de la expropiación colonial *como* anterior a la explotación capitalista. Aquí es oportuno comenzar con la tesis de Rosa Luxemburgo sobre la acumulación

21 Butler, Octavia E., *Kindred*, *op. cit.*, pp. 138-139.

originaria. Más precisamente, el argumento en el que desarrolla una explicación materialista histórica del imperialismo en el que la separabilidad, al operar a través de la secuencialidad, produce efectos similares a los del conocimiento racial.<sup>22</sup> En su tesis, esto se debe a que sitúa la expropiación colonial de la tierra (y sus recursos) y del trabajo en un momento precedente de acumulación, es decir, como *temporalmente anterior* al capital. Rosa Luxemburgo comienza su análisis separando la producción y reproducción capitalista propiamente dicha, y la acumulación originaria o los “dolores de parto [*travails*] a través de los cuales los modos de producción capitalistas emergen de la sociedad feudal”.<sup>23</sup> Este es el argumento clásico del materialismo histórico. Sin embargo, Luxemburgo sostuvo que la acumulación originaria nunca deja de ocurrir porque, para apropiarse de los medios de producción, de la fuerza de trabajo y crear un mercado, el capital depende del Estado, es decir, de su capacidad para movilizar la violencia total y la tributación extrema.

Recordemos que la tesis de Luxemburgo sobre la acumulación originaria surge en un contexto ontoepistemológico tomado por descripciones antropológicas de pueblos y lugares no europeos, que captura a través del concepto de “economía natural” –pero en el que incluye tanto el “feudalismo” como al “comunismo primitivo” y la “economía campesina patriarcal”–.<sup>24</sup> Dado que, según la versión darwiniana de la teoría de la evolución (así como la versión de Hegel de la historia del mundo), los tres son temporalmente anteriores a la Europa capitalista moderna, tiene sentido para Luxemburgo explicar el segundo momento del colonialismo (en el siglo XIX y principios del siglo XX, es decir, el imperialismo)

22 Luxemburgo, Rosa, *The Accumulation of Capital*, Routledge, 2003, Londres. [Ed. cast.: *La acumulación del capital*, Terramar, 2008, Buenos Aires].

23 *Ibid.*, p. 345.

24 *Ibid.*, p. 349.

utilizando la misma frase que usa Marx para describir el primer momento del colonialismo. La separabilidad opera aquí como un efecto del arsenal del materialismo histórico y del conocimiento racial, en el que otros modos de producción económica y existencia social se convierten en nuevo material empírico o *datum*, cuya inclusión en el arsenal del materialismo histórico permite la innovación conceptual. En otras palabras, estos productos (provenientes de la expropiación colonial y el conocimiento racial) tomados como *datum* se determinan en una reformulación de la tesis sobre la acumulación de capital, cuya innovación radica en el hecho de que, en esta, se trata del *interior* (lo que explica la reproducción del capital propiamente dicho), y también de lo *anterior* (ahora contemporáneo, y presentado racial y/o geográficamente) como acumulación originaria.

Desde el punto de vista del materialismo histórico clásico, la tesis de Luxemburgo hace que la reproducción capitalista dependa de algo que excede lo que clásicamente se considera característico de sus condiciones sociales y modos de producción de valor. Sin embargo, la descripción de Luxemburgo hereda el doble rechazo que define la especificidad del capital en la presentación clásica del argumento materialista histórico. Al leer *El capital*, de Marx, nos encontramos con enunciados explícitos e implícitos que resuelven la expropiación colonial en el pasado del capital. En relación con la esclavitud, el desplazamiento de la violencia total no sucede con enunciados específicos, sino a través del uso frecuente y consistente del esclavo como metáfora para señalar el hecho de que el trabajador asalariado no goza de una libertad “real”, al mismo tiempo, en que se presenta la tesis crucial de que la libertad y el contrato distinguen el modo de producción capitalista propiamente dicho.

Respecto de la conquista, la historia es un poco más complicada. En el capítulo 8 del primer volumen de *El capital*, el espacio colonial se incluye como uno de los lugares donde

sucedió la llamada “acumulación originaria”. Las masacres a las poblaciones indígenas, como describe Marx, facilitaron la apropiación de metales preciosos, poniéndolos a disposición para inversiones de capital. Por otro lado, argumenta, las colonias también ofrecen una situación contrastada, que delimita, a su vez, la región de emergencia del propio capital. Por ejemplo, en sus comentarios sobre la “teoría de la colonización”, de Edward Gibbon Wakefield, Marx rechaza los análisis que colocan a las colonias dentro del ámbito del capitalismo mediante una distinción entre dos tipos de propiedad privada, cada uno de los cuales resulta de un modo específico de apropiación. Por un lado, está la propiedad privada de los medios de producción, característica de la producción precapitalista, tal como se encuentra en las colonias. En esta, el propietario y el trabajador son la misma persona. Por otro lado, está la propiedad privada capitalista, “en la que (los medios de producción y subsistencia) funcionan simultáneamente como un medio de explotación y subyugación del trabajador”.<sup>25</sup> Por eso sigue el argumento de Marx de que las tierras disponibles de las colonias crearon un problema para el capital porque les dio a lxs potenciales trabajadorxs asalariadxs la esperanza (y la realidad) de convertirse en productorex independientes, como campesinxs, en tierras “recién descubiertas”. Finalmente, en esta distinción, el modo colonial de apropiación del valor desaparece en la secuencialidad (al mismo tiempo, temporalmente anterior y analíticamente externo) porque, para Marx, este fue superado por el capital.

Esta desaparición es un efecto de determinabilidad: es el resultado de cómo la categoría de trabajo articulada por el materialismo histórico transubstancia los métodos y prácticas económico-jurídicas coloniales a partir de la expropiación del valor total de la tierra nativa y el trabajo esclavo. Consideremos el modo en que Marx divide la forma jurídica moderna

25 Marx, Karl, *El capital*, *op. cit.*, p. 753.



de la propiedad privada en dos categorías: primero, la no capitalista, en la que no hay separación entre el propietario de los medios de producción y el trabajador; segundo, el modo capitalista, en el que hay una separación entre el propietario de los medios de producción y el trabajador. Es de esperar que se excluyan los métodos y prácticas jurídicas coloniales de la violencia total que pusieron a disposición la “propiedad pública” que los inmigrantes-convertidxs-en-colonxs[settlers] reivindicaron rápidamente como “propiedad privada”. Finalmente, la determinabilidad juega un papel crucial en esta fijación del concepto legal de propiedad privada, a través de una formulación del concepto de trabajo que *ofusca* la importancia del valor total apropiado en la formación colonial como *anterior* al capital tal como lo conocemos. Veamos, como ejemplo, el modo en que Marx decide presentar la teoría del valor:

De acuerdo a la ley general del valor, si el valor de 40 libras de hilo es = al valor de 40 libras de algodón + el valor de un huso completo, es decir, si se requiere el mismo tiempo de trabajo para producir cada uno de los dos lados de esta ecuación, por lo que 10 libras de hilo equivalen a 10 libras de algodón y 1/4 de huso. En este caso, el mismo tiempo de trabajo se expresa, por un lado, en el valor de uso del hilo y, por otro, en los valores de uso del algodón y el huso.<sup>26</sup>

¿Por qué el trabajo esclavo que produjo el algodón no entra en este cálculo de valor, ni siquiera como trabajo muerto? La determinabilidad performa la evasión de cómo la colonia (y sus aparatos de violencia total) participa en la acumulación de capital, a través del modo en que la forma jurídica de propiedad circunscribe las condiciones sociales de la producción *propriadamente* capitalista.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 339.

Para Marx, al igual que para Luxemburgo, la producción capitalista de valor en sí solo existe bajo ciertas condiciones ético-jurídicas, es decir, cuando la apropiación del valor producido por el trabajo ocurre en condiciones sociales regidas por los principios de igualdad y libertad, y la relación trabajador-propietario de los medios de producción está mediada por un contrato legal. La *explotación*, es decir, la apropiación de la plusvalía, que excede el precio pagado por el tiempo de trabajo, solo tiene lugar bajo estas condiciones. Notemos que no se trata de avanzar de nuevo sobre el argumento de que el materialismo histórico no explica la esclavitud. Solamente me interesa, al menos en este texto, señalar cómo los pilares ontoepistemológicos modernos permiten la demarcación de las formaciones sociales modernas. En el caso del materialismo histórico, estos implementan la distinción entre el capital y las modalidades contemporáneas de apropiación de valor: la separabilidad explica la presuposición de que la producción económica constituye un aspecto distinto de la existencia humana colectiva. La determinabilidad, a su vez, opera tanto en la formación de conceptos y delimitación de categorías como a través de la tesis de que, para cada modo distinto de producción económica, es posible identificar una relación social específica de producción, es decir, formas de apropiación del trabajo. Y, finalmente, la secuencialidad, que funciona en cada uno y a través de los otros momentos.

### Acumulando expropiación

Trabajaba en una agencia de trabajo temporario –nosotros, solíamos llamarla el mercado de esclavos–. De hecho, era exactamente lo opuesto a la esclavitud. A los dueños de la agencia no les importaba si ibas a trabajar o no. Siempre hubo más gente buscando trabajo que puestos vacantes para ofrecer...

Te quedas sentada durante horas hasta que el despachante te manda a un trabajo o para casa. Volver a casa significaba cero ingresos. Poner otra papa en el horno. O, en caso de que la desesperación fuera extrema, vender un poco de sangre en una de las tiendas de la misma calle que la agencia. Solo hice esto una vez. Ir a un trabajo significaba que te pagaran el salario mínimo –antes de que el tío Sam cobrara su parte–, sin importar las horas de trabajo. Barriste el piso, organizaste sobres, hiciste inventarios, lavaste platos, hiciste papas fritas (¡en serio!), limpiaste baños, le pusiste precios a la mercadería... hiciste lo que te decían que hicieras. Casi siempre era un trabajo estúpido y, en lo que respecta a la mayoría de los empleadores, lo realizaban personas estúpidas. No-personas que eran alquiladas por unas horas, unos días, unas semanas. No importaba.

Octavia E. Butler<sup>27</sup>

A través de la separabilidad, determinabilidad y secuencialidad, la tesis de la colonialidad, las herramientas de la racialidad y el arsenal materialista histórico transustancian la expropiación colonial en un *datum* (o materia empírica). Esta alteración, que se da en el nivel más profundo, consiste en la transformación de esta forma de dominación jurídica en *contenido* (“materia”), tanto (temporalmente) en un residuo de una categoría anterior como (empíricamente) en un hecho natural. Frente a esto, la tarea de la poética negra feminista tiene que incluir el montaje y movilización de procedimientos capaces de revertir este proceso. Al ignorar la determinabilidad y la secuencialidad, mi contribución a esta tarea consiste en retratar el capital como una arquitectura jurídico-económica que implica los dos modos de go-

27 Butler, Octavia E., *Kindred*, *op. cit.*, p. 52-53.

bernanza –el territorio colonial [*colony*] y cuerpo político [*polity*]– contruidos y consolidados a lo largo de cuatrocientos años. Cada modo de gobierno garantiza diferentes métodos de apropiación de la tierra y el trabajo, respectivamente, a través de un acuerdo legal (constitución y ciudadanía) o de la amenaza y el uso de la fuerza (conquista y esclavitud). Además, cada uno se refiere a diferentes formas de apropiación del valor económico, y a una forma específica de mediación jurídica –contrato y título–, que permite su particular forma de utilizar el trabajo para la reproducción del capital. En el trabajo asalariado, existe una apropiación parcial del valor creado (explotación) que se realiza bajo obligaciones legales; en el trabajo esclavo, existe la apropiación del valor total creado (expropiación) bajo coerción física (amenaza de violencia total).<sup>28</sup>

Cuando el análisis del capital aborda los dos modos de apropiación del trabajo, exigir la restauración del valor total creado por el trabajo esclavo y las tierras indígenas ya no parece una ridiculez. ¿Por qué? Por un lado, esta figuración redefine la dimensión económica del sometimiento racial que ya no puede explicarse como (a) un efecto de prejuicios, creencias o ideologías inapropiadas, (b) como un medio para controlar el trabajo que queda fuera del capital (según Quijano), o (c) como una construcción cultural (o ideológica) que representa a lxs no europexs como no humanxs (según

28 La expropiación, para Rosa Luxemburgo, es similar al mecanismo que el Estado solía facilitar para la acumulación de capital “destruyendo y aniquilando todas las unidades sociales no capitalistas que obstruyen el desarrollo del mismo” (*Accumulation of Capital*, *op. cit.*, p. 350). Sin embargo, contrariamente a Luxemburgo, no pienso en la colonia como la frontera del capital. Por el contrario, como han descrito Bartolomé de Las Casas, C. L. R. James y Frantz Fanon, la colonia es una estructura económico-jurídica moderna, diseñada y administrada por pensadores y legisladores europeos. Como ejemplo, creo en el papel de John Locke en la redacción de las Constituciones Fundamentales de Carolina en 1669, caracterizadas por la violencia absoluta.

Wynter). Cuando tanto la violencia jurídica (colonial) como la simbólica (racial) se ponen en primer plano, el análisis de la subyugación racial comienza con el reconocimiento de que, por ejemplo, una vez que se daba la manumisión<sup>29</sup> a lxs ex-esclavxs –se los liberaba–, no solo eran despojadx de los medios de producción y del valor total creado por su trabajo y el de sus antepasadx, sino que también fueron comprendidxs por un arsenal político-simbólico encargado de atribuir su expropiación económica a un defecto moral e intelectual inherente. Desde un punto de vista económico, es posible reconsiderar la trayectoria posesclavitud de lxs negrxs en las Américas como una acumulación de expropiaciones. En Estados Unidos, por ejemplo, esta acumulación se ha producido a través de procesos de exclusión económica y alienación jurídica –esclavitud, segregación, encarcelamiento masivo–, que han dejado un porcentaje desproporcionado de la población negra desposeída económicamente. La frase *acumulación negativa*, que de modo contrario sería un oxímoron, describe perfectamente este proceso. Como modalidad de expropiación, la esclavitud produjo un sujeto económico que, como Dana, tiene menor (-) capacidad productiva precisamente porque, contrariamente a la presunción marxista sobre los trabajadores asalariados, la esclava no es dueña de su trabajo ni ejerce el poder de decisión de alienarlo.

La ecuación de valor (puramente económica, independientemente de la condición jurídica del trabajador, asalariadx o esclavx) es:

$$C + V + SP = \text{Valor de la Mercancía}$$

29 Manumisión de esclavxs. En derecho romano, era una práctica que convertía en liberta a una persona esclavizada, por motivos afectivos, méritos, favores prestados, cualidades personales, siendo siempre la voluntad del propietario, quien tomaba esta decisión. [N. de T.]

Donde C es el valor de los medios de producción (herramientas y materias primas), V es el valor del trabajo (salario) y SP es el valor producido por el trabajo menos el valor de los trabajadores.

Sin embargo, en la producción bajo esclavitud (título de propiedad), la ecuación no es la misma:

$$C + V + S = \text{Valor de la Mercancía}$$

Donde C es el valor de los medios de producción, V es el valor del trabajador y S es el valor producido por el trabajo. En otras palabras, no existe plusvalía (SP) o diferencia entre el valor producido por el trabajo y el del trabajador.

Generalmente, la esclavitud se lee como un sistema de producción en el que, por su condición jurídica (como propiedad), el trabajador cuenta como un medio de producción (una cosa o una herramienta). Sin embargo, me gustaría proponer una lectura diferente, pero fiel a los prerrequisitos básicos del análisis materialista histórico. En la medida en que es un ser humano capaz, incluso en los términos del materialismo histórico, de transformar materias primas y otros medios de producción, de aplicar su fuerza vital en la creación de mercancías (azúcar, algodón, etc.), el esclavo es una mano de obra viva [*living labor*]. Por lo tanto, tiene capacidad productiva, es decir, no es una cosa y, siendo así, no cuenta solo como medio de producción (C).

Estoy argumentando lo siguiente: en el lado positivo de la acumulación de dinero (para convertirlo en capital) posibilitada por la esclavitud, hay un exceso ( $S = SP + V$ ) que corresponde incidentalmente al exceso indicado en la ecuación ética de la violencia racial que presento en el primer capítulo, y que no está registrada por la explicación clásica que brinda el materialismo histórico sobre la acumulación capitalista. El exceso es el valor del trabajador (salario), de su tiempo de trabajo, que es retenido por el propietario. Sin

embargo, es importante enfatizar que esta transferencia no es total: si bien es posible apropiarse del producto del trabajo, es imposible hacer lo mismo con el trabajo en sí, con la propia capacidad productiva. Después de todo, según la lógica de la formulación liberal del trabajo y la propiedad, el núcleo del materialismo histórico, la capacidad de trabajar en sí misma, en la medida en que es un atributo intrínseco del ser humano, no es alienable. Según la explicación del materialismo histórico, por ejemplo, el trabajador no vende su mano de obra, sino el tiempo trabajado. Además, el exceso retenido por el esclavista corresponde a la brecha económica heredada por los descendientes de los esclavos –lo que llamo *acumulación negativa*–, y las herramientas de la racialidad transustancian en un déficit natural, que es la principal justificación de la violencia racial perpetrada o autorizada por el Estado. Sin embargo, esto es simplemente el efecto de la expropiación colonial y la posterior violencia jurídica, simbólica y cotidiana.

Durante los últimos ciento cincuenta años, desde la introducción de la versión clásica del materialismo histórico, la producción capitalista (como fue esbozada por Marx y sus seguidores) no ha interrumpido la expropiación colonial. De hecho, sucedió lo contrario. En los últimos doscientos años, hemos sido testigos de repetidos episodios de expropiación colonial de tierras, trabajo y recursos, garantizados por arquitecturas jurídico-económicas que operan dentro y fuera del Estado-nación, es decir, la figuración más reciente del cuerpo político liberal. Sin duda, hoy está instalada la forma jurídica colonial que hace posible al capital global. Consideremos, por ejemplo, los muchos lugares del mundo que se encuentran en un estado de violencia continua: varias partes de Medio Oriente, el continente africano, miles de barrios económicamente desposeídos y áreas rurales en América Latina y el Caribe, o barrios negros y latinos en los Estados Unidos. Violencia que, además de facilitar la

expropiación de tierras, recursos y mano de obra, también transforma estos espacios en mercados de venta de armas e innumerables servicios y bienes que brinda la industria de la seguridad.

## Transversalidad

Podía sentir el cuchillo en mi mano, todavía resbaladizo por el sudor. Una esclava era una esclava. Ella podía sufrir cualquier cosa. Y Rufus era Rufus: errático, alternadamente generoso y brutal. Podría aceptarlo como mi antepasado, mi hermano menor, mi amigo, pero no como mi amo, no como mi amante. Él lo entendió de una vez.

Me di vuelta bruscamente y me alejé de él. Me agarró, tratando de no lastimarme. Sabía que no quería lastimarme, incluso cuando levanté el cuchillo, incluso cuando lo hundí en su flanco.

Él gritó. Nunca había escuchado un grito como ese, un sonido de animal. Gritó de nuevo, un gruñido más bajo y desagradable.

Soltó mi mano por un momento, pero me agarró del brazo antes de que pudiera huir...

De alguna manera arranqué el cuchillo de su cuerpo, lo levanté y lo clavé en su espalda.

Esta vez, solo gruñó. Se derrumbó a mi lado, incomprensiblemente todavía vivo, todavía sosteniendo mi brazo... Había vuelto a casa –a mi casa, en mi propio tiempo–. Sin embargo, todavía estaba presa, de alguna manera; pegada a la pared como si mi brazo estuviera saliendo o entrando en ella.

Desde mi codo hasta la punta de mis dedos, mi brazo izquierdo se convirtió en parte de la pared. Miré el lugar donde la carne se unía al yeso sin entender nada.



Era el lugar exacto donde los dedos de Rufus se habían agarrado.

Tiré de mi brazo hacia mí, tiré con fuerza.

¡Y de repente tuve una avalancha de dolor, una insoportable agonía roja! Y yo gritaba y gritaba.

Octavia E. Butler<sup>30</sup>

Finalmente, como se exploró en los capítulos anteriores, la Cosa me guía una vez más en esta tarea de exponer y diseñar un abordaje radical capaz de confrontar la deuda impagable. Dada la resiliencia del programa kantiano, esta es una tarea que debe ser performada por la intuición y la imaginación. Cuando exploro estas opciones, mis fuentes de inspiración son los fracasos de la física cuántica y las heroínas de Octavia E. Butler. Ambos inspiran una imagen de la existencia (más allá) del mundo actual de separabilidad, determinabilidad y secuencialidad y, por lo tanto, invitan a un tipo de pensamiento, el pensamiento fractal, que se adapta a más de lo que estos pilares son capaces de sustentar, es decir, una consideración de la existencia que se adapta a los niveles biológico, histórico, cósmico y cuántico, por ejemplo.

Al violar la regencia de la separabilidad, es posible dislocar las limitaciones conceptuales más resilientes, es decir, las formas jurídicas de la propiedad privada y el contrato, tanto en relación con el análisis de la relación entre el capital y lo colonial, como en referencia a las investigaciones acerca de cómo funciona lo racial en la capital. Por ejemplo, ¿cómo se puede entender la deuda impagable de Dana sin reconocer que los acontecimientos de su vida a fines del siglo XX no solo son efectos secuenciales, sino inmediatos de lo que sucede en la Maryland del período *antebellum*? El karma y la redención no pueden explicar la deuda de Dana. Nada de lo que le sucedió a ella, o de lo que hizo que suce-

30 Butler, Octavia E., *Kindred*, *op. cit.*, p. 260.

diera (proteger a otros esclavos, enseñarles a leer y continuar haciéndolo a riesgo de su propia vida), se le presenta como una oportunidad para que ella pague sus viejas deudas. No se estaba salvando a sí misma pagando por sus pecados. Tampoco estaba siguiendo un destino proyectado por sus acciones o errores en vidas pasadas. Al regresar a Maryland en el período de esclavitud, Dana siempre estuvo en riesgo: su vida y su cuerpo estaban en peligro. Vivía bajo la amenaza de ser capturada por fingir no ser esclava o por no ser esclava, vista como un posible peligro para el amo de esclavos o, peor aún, vista como fugitiva o rebelde. Más allá de sus antepasados esclavistas y esclavizados, Dana no tenía ninguna razón para estar en la Maryland del siglo XIX. ¿Cuál era su deuda, de hecho?

¿Por qué puede ser llamada continuamente para salvar la vida del amo de esclavos, Rufus? ¿Por qué tuvo que entregar parte de su cuerpo como pago final? No hubo contrato. Ella nunca hizo una promesa verbal o escrita. Ni fue comprada ni vendida. Simplemente estaba viva, mudándose a una casa, a su casa propia (tenía el derecho a vivir ahí cuando quisiera), lo que le costó un brazo.

En una entrevista, Butler ofrece a los lectores algunos caminos posibles para encontrar respuestas: “La idea era hacer que la gente sintiera realmente el libro. Ese es el objetivo de hacer que una persona negra contemporánea experimente la esclavitud, no como una experiencia individual, sino como la experiencia de regresar y ser parte del sistema como un todo”.<sup>31</sup> La lectura del libro no proporciona a una persona negra contemporánea lo suficiente como para decidir si Butler logra este objetivo, es decir, transmitir lo que es experimentar “el sistema” de la esclavitud “como un todo”. Sin

31 “A Conversation with Octavia Butler”, en *Writers & Books website oficial*, [Consulta: 12 de octubre de 2012], disponible en <https://wab.org/if-all-ofrochester-readthesamebook2003-2> (web cerrada).

embargo, debido a que cargan con sus deudas impagables, las personas negras de hoy, como las que vivieron y murieron en la Maryland antes del *antebellum*, entienden el precio (como una parte de su propio cuerpo) de la libertad.

## **Carta a la lectora prieta del fin de los tiempos**

Jota Mombaça y Musa Michelle Mattiuzzi

000. Una excavación no es un movimiento hacia la interioridad.

741. La luz negra como otra posibilidad de leer el mundo como lo conocemos. La luz negra postulada en la forma generativa, un conocimiento que demanda otras herramientas para aprenderlo. La luminosidad de la luz negra revela lo que está oculto, transparente, en conformidad con la norma. Traer este pensamiento a los tiempos de hoy es un ejercicio de experimentación sobre cómo hacer el futuro y el mundo; una experimentación implícita en los rastros de la ancestralidad.

173. Un campo de fuerza puede ser una cordillera de humaredas o un agujero cavado en el barro, un ramo de hierbas posicionado específicamente en relación con nuestra presencia, una emanación de fuerza negra generada en una performance... Un campo de fuerza no tiene que ser fuerte, en el sentido moral. Casi siempre, el campo de fuerza es una nave precaria, un portal en proceso de desaparición, pero que establece la condición de nuestro movimiento entre dimensiones.

654. Para pensar la experiencia disidente en el mundo desde el punto de vista de la luminosidad de la luz negra, es nece-

sario medir la vida imposible en una realidad hipercompleja y, en yuxtaposición, realizar lecturas multidimensionales de lo que se lee como exceso. Para eso es necesario quitarse la máscara de la realidad cartesiana. Existe en esta frase la complejidad de un fractal.

222. ¿Qué sucede cuando pensamos en la modernidad, con sus fronteras e infraestructuras ontoepistemológicas, como proyecto de constricción telepática?

655. Un texto, una performance, una pintura, una película... Operaciones lingüísticas que mueven el sentido y la percepción, que producen sensaciones y afectos...

111. Romper el vidrio... Buscar los pedazos... Encontrar los pedazos que cortan... Elegir las ramas... Atar con hilo rojo un pedazo en una rama... Mostrar el cuchillo... Cortar. Repetir el procedimiento...

847. Las herramientas que producen este proceso son experimentos desarrollados a partir de una torcedura de la perspectiva.

050. ¿Cómo descolonizar la materia?

002. La destrucción como experimento en un proceso anticolonial; la destrucción del mundo que conocemos como posibilidad de la imaginación política.

531. El *Plenum* se precipita por las brechas del mundo como lo conocemos. La prietitud es una brecha. Una brecha es un portal y cada portal depende de un campo de fuerza. Si la modernidad es un régimen de constricción telepática, la performance prieta (creadora de portales y campos de fuerza) es una rebelión contra ese límite.

303. La destrucción como performance generativa de una lectura abolicionista del mundo.

001. Nos gustaría empezar poniendo un intervalo en el dominio de visibilidad. Nos gustaría empezar trazando una cartografía que no dependa de la idea de ubicación. Nos gustaría empezar proponiendo una práctica compositiva indisciplinaria y fugitiva. Nos gustaría empezar pensando en la destrucción del mundo como lo conocemos como una forma de cuidado. Nos gustaría empezar por la descolonización de la materia colonizada. Nos gustaría empezar cortando con una espada el mundo de la herida [*world-wound*]. Nos gustaría empezar con una convulsión en la gramática. Nos gustaría empezar con un accidente en la percepción.

805. Deformar experimentos para la descomposición de la performance.

100. Presentar el pensamiento de Denise en el contexto de una publicación brasileña no es una tarea sencilla. Y eso no tiene que ver con la complejidad de sus palabras, sino con el modo en cómo colapsan ciertos principios ontoepistemológicos que no solo fundamentan a los sistemas de opresión que dan forma a la vida social brasileña, sino también a los proyectos de liberación desencadenados históricamente en respuesta a estos.

504. LOVE TO LOVE YOU BABY

999. La caja de herramientas que empuja este libro en los límites del mundo tal como lo conocemos y se mueve como una fuerza abolicionista, que es también un presentimiento, o un ensayo para otros modos de existir, saber y vivir fuera de los dominios gobernados por la Razón Universal. Estas páginas, sin embargo, no contienen ninguna promesa o garantía con

respecto a lo que viene, porque el conjunto de estos textos no es una cartografía de otros mundos posibles, sino una descomposición del mundo tal-como-lo-conocemos, a partir de la fuerza de su entorno. Son cuchillos para cortar las articulaciones de acero de la Racionalidad Moderna, rayos para aturdir la Conciencia Autodeterminada del Sujeto, vientos para desviar la flecha del Tiempo, explosivos para implosionar los edificios del Realismo Científico y susurros para desorientar las lecturas hacia el límite de lo que sabemos y, desde ahí, a la imprevisibilidad de lo que ya es y de lo que está por venir, al mismo tiempo.

371. ¿Quién es qué en el juego de la razón?

007. sensible

003. Para proceder a esta lectura será necesario desplazarse por dos caminos simultáneos, uno situado debajo y otro más allá de la representación. Porque no se trata simplemente de afirmar que la subrepresentación es un problema que hay que solucionar con más y mejor representatividad (¡no, no se trata del lugar de enunciación!), sino de pensar cómo la representación de la prieta como “objeto de no valor” (Hegel) implica la constitución de la prietitud como una categoría que colapsa la representación y el valor.

151. irreversible

699. Porque somos irrepresentables.

541. La fuerza, cuando extrapola un canal y se extiende, se expande o huye. Huir no es desaparecer en un sentido necropolítico.

005. “La fase radical de la negritud reside en la torcedura del pensamiento –es decir, al saber y al estudio, la negritud

anuncia el fin del mundo como la conocemos—”. Denise Ferreira da Silva

111. La lucha, el hambre, la miseria, la sed, nuestro cuerpo aquí proyecta una fuerza que anuncia la muerte. Nuestra única posibilidad de existir es crear. Como criaturas, damos forma a las condiciones para huir de las posiciones de subalternidad. Y estar aquí, escribiendo en movimiento de danza, es posibilitar esta fuga. Esta afirmación me mueve hacia este espacio-tiempo en que las cuentas no cierran... La lucha, el hambre, la miseria, la sed... Repeticiones de la precariedad. “Acumulación negativa, a pesar de ser un oxímoron, describe perfectamente este contexto”. D. F. S.

700. ¿Y si, en lugar de salvar el mundo, finalmente pudiéramos dedicarnos a acabar con él?

001. La poética prieta feminista es un índice alusivo para aquellos que no tuercen su perspectiva. Es preciso reposicionarse desde la narrativa para crear un vórtice y actuar en modo espiralado. Esta es una elaboración política compleja que se sostiene a través de la poética prieta feminista, no se trata de la repetición. La repetición, aquí, es la violencia de los hechos, o, más bien: una imagen de lo que no se revela, la cita de hechos que persisten y perduran en el mundo contemporáneo. ¿Cuál es la imagen que persiste durante la historia?

123. El mundo es el problema, pero la escala varía. Existen grandes ruinas de cemento y estructuras, verticales; existen flujos ultrarregulados, contenidos en trazos agudos, sin peso ni materia, sino tan reales como el dolor de tener la historia escrita en carne propia, desgarrada incluso, extendiéndose a lo largo y ancho; existen policías en las fronteras entre las cosas; y existe, en el gesto que funda la categoría misma,



aprendido ahí, una gelatina de sentido que forma el núcleo que gobierna, incluso constriñe, la posibilidad de pensar el mundo otramente, su inTra-estructura.

632. Como una máquina de guerra, el cuerpo prieto que actúa en rebeldía contra un lenguaje formal racista excede su experiencia en el mundo.

125. La visibilidad es una trampa y la representación, un callejón sin salida.

521. Con este pensamiento, garantizar el poder de las palabras, y que las opacidades pueden coexistir, confluír, tejiendo las redes cuya verdadera comprensión es la textura. La sensibilidad del tacto nos llevaría a una trama determinada y no a la naturaleza de los componentes. Renunciar, tal vez por un tiempo, a esta vieja obsesión de la representación y linealidad de la narrativa y dejarse sorprender por la profundidad de las incertidumbres.

127. Aunque había un túnel bajo el cautiverio y una primavera clandestina sembrada en el bosque que bordea el Fuerte. El estudio prieto anuncia el fin del mundo tal como lo conocemos, y el límite es la condición del salto. Investigar los límites de la justicia, del texto moderno, de las ecuaciones económicas y éticas del valor, de la razón e imaginación colonizadas, del tiempo, de la frontera, de separabilidad racial y de la diferencia buscando no desvendar la verdad de estas categorías, sino para un estudio que extrapole sus dominios y que huya de sus operaciones.

123. Querer perderse en la negridad, en el exceso dónde la existencia pone en fuga a las fantasías dominantes de un tipo de conocimiento que solo puede determinarse a sí mismo a través de las articulaciones de hierro de las razones universales.

000. También se trata de cavar para lo que está debajo.

101. La tierra vibra en el *Plenum* y hace agonizar todas las cadenas que la gran conciencia universal racial moderna le pone encima. Aun así, el *Plenum* es la continuidad de la tierra por otros medios.

325. Durante mucho tiempo estuve encerrada en la repetición.

202. HORIZONTE DE EXTERIORIDAD RADICAL: exceso

254. Caminando hacia la supervivencia, pasando por los portales del fin del mundo, viviendo en una imposibilidad producida por las herramientas de la razón universal.

1111. expropiación

005. La profecía se hizo realidad como estaba previsto.

687. Un lugar otro absoluto: *PLENUM*

109. Recrearse desde la colonialidad y escapar del camino que nos empuja a la muerte.

103. Estas máscaras, estos pelos fuera de la cabeza, este color oscuro prieto... La luz de la prosperidad acá en este proceso se anuncia en fragmentos de estos cuerpos en diáspora.

099. “¿Y si, concomitante con el tiempo del mundo que conocemos, hubiera una dimensión en la cual la violencia colonial no sea escenificada?”, Gabi Ngcobo.

402. La creación del mundo ordenado a través de la lógica de la captura.

77. clandestino, autodefensa, desapropiación

021. El colono, en nombre de la civilización y a través de la política, manifiesta brutalidades, y sabemos que la conquista de su ética es en nombre de la destrucción.

55. Acá, en este momento, desarmamos nuestro cuerpo colectivo, y, como una máquina de guerra, aquí renunciamos a las memorias trágicas. Miramos hacia adelante y continuamos en un futuro donde podemos recrear nuestra existencia.

017. Empiezan a sonar canciones melancólicas, los bordes empiezan a desafiar al centro del pensamiento, ¿eso significa miedo?

023. Entonces, lanzás tu cuerpo a la oscuridad y, simplemente, la luminosidad de la luz negra es capaz de iluminar esta inmersión tan intensa en el infinito.

## AGRADECIMIENTOS

No puedo dejar de agradecer a los que colaboraron con la producción de este libro, sea generando las condiciones materiales, emocionales, intelectuales, financieras y los contextos de reflexión donde la imaginación se siente a gusto. Esta publicación no hubiese sido posible sin los recursos proporcionados por Peter Wall Institute for Advanced Studies, a través del Wall Scholars Program que me permitió tomar una licencia remunerada de mi cargo como Directora del Social Justice Institute (Institute for Gender, Race, Sexuality, and Social Justice-GRSJ), en la Universidad de British Columbia. La Critical + Creative Social Justice Studies Research Excellence Cluster - Universidad de British Columbia, y Casa do Povo, contribuyeron con la entrega de fondos. Sin el apoyo de la Oficina de Imaginação Política este libro no hubiese sido publicado. A Amilcar Packer por el compromiso con esta publicación, por la traducción y revisión de los ensayos aquí reunidos. A Pedro Daher por la traducción y revisión de los textos aquí reunidos. A las revistas y otros espacios que dieron permiso para traducir y publicar estos textos: *The Black Scholar*, *e-flux Journal*, *Fundação Bial de São Paulo*, *documenta 14*, e *Social Text*. Mis colegas de la Universidad de British Columbia, en particular a Vanessa Andreotti, Phaniel Antwi, Manuel Pina, y a mis pares en Vancouver Bopha Chhay y Denise Ryner.

En los últimos diez años, he tenido la suerte de compartir mis preocupaciones, ideas, experimentos con los miembros de dos grupos: El Center for Ethics and Politics (Stefano Harney, Camille Barbagallo, Gerry Hanlon, Emma Dowling, Matteo Mandarini, Amit Rai, Marina Vishmidt, Liam Campling), la AntiColonial Machine (David Lloyd, Fred Moten, Sora Han, Colin Dayan, Atef Said, y Nasser Hussain) y el Practicing Refusal Collective (Saidiya Hartman, Tina Campt, Hazel Carby, Arthur Jaffa, Mabel Wilson, Christina Sharpe, Tavia Nyong'o, Kaiama Glover, Deborah Thomas, Alex Weheliye, Darieck Scott), y un grupo especial de artistas y curadores Raimundas Malasauskas, Natasa Petresin Bachelez, Natasha Ginwala, Emily Pethick, Evelina Dagnani Ose, Christian NYampeta, Yasmine El Sabagg, Otobong Nkanga, The Otolith Group, Ana Dupas, Zavitzanos, Barry Esson, Bryony McIntyre). A Hortense Spillers por levantar la cuestión, por la inspiración y la amistad.

Mis estudiantes han sido un recordatorio constante del por qué de este trabajo. En relación a esta publicación en particular, agradezco a esta nueva generación de artistas y pensadoras negras brasileñas que afirman aquello que se podría haber perdido con el paso del tiempo, aunque eventualmente se transformen en derrotas, las victorias de la lucha social del pasado no desaparecen por decreto, por manipulación de electores o por golpe de estado. Queridas Thiago de Paula Souza, Jota Mombaça y Michelle Mattiuzzi, es un placer tenerlas como interlocutoras. Mis colaboradores, Valentina Desideri y Arjuna Neuman: no hay palabras para expresar cuánto aprendí con ustedes; muchas gracias por los "sí y por qué no" que hicieron posible nuestro trabajo.

Nada de esto sería posible si yo no compartiera la vida con Mark. Mi padre, Zezinho y mi hermano Denis, y mis sobrinos Daniel y Lucas por todo, siempre. Este libro está dedicado a mi madre, Amélia; mis abuelas, Laureana y Erinea; a mis tías, Sonia y Marlene, mi sobrina Ilka María.



Esta edición de 2000 ejemplares de  
*La deuda impagable* de Denise Ferreira da Silva  
se terminó de imprimir en marzo de 2023,  
en Imprenta Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.

\* \* \*

Se utilizaron las tipografías Saira y Faustina  
de Omnibus Type.





