

# Epistemologías para la convivialidad, o *zumbificación*\*

*Fernando Baldraia*

## **Introducción**

Este texto apunta a trenzar líneas de pensamiento ya entrelazadas que componen una pregunta muy específica: ¿de qué maneras podemos manejar la diferencia, la desigualdad y la convivialidad como categorías a fin de procurar un diseño de isonomía analítica entre ellas?<sup>1</sup> Sin embargo, esta será leída como una preocupación secundaria, en la medida en que es sobre todo una reacción, más específicamente, una “reacción psicótica”.<sup>2</sup>

Al hacerlo, se da mayor importancia al acontecimiento que ha desencadenado la enfermedad [mental] aunque, aquí y allá, se mencione el papel del terreno en el que se produce (la historia psicológica, afectiva y biológica del sujeto) y el del medio. Nos parece que en los casos presentados aquí, el acontecimiento que desencadena todo es principalmente la atmósfera sanguinaria, despiadada, la generalización de

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c103a>

<sup>1</sup> Esta idea de la isonomía conceptual se inspira en el trabajo inédito de Marcos Nobre: “Convivial Constellations and Inequality”. Una versión reducida de este artículo se publicará en Baldraia, 2020.

<sup>2</sup> “Pero ¿podemos escapar al vértigo?”, pregunta Fanon. “¿Quién podría sostener que el vértigo no asedia toda existencia?” (Fanon, 2004 [1961]: pp. 184-185, n. 23 [p. 232, n. 2]).

prácticas inhumanas, la impresión tenaz que tienen los individuos de asistir a [un verdadero] apocalipsis. (Fanon, [1961] 2004, p. 183 [2009, p. 230]).

Apocalípticamente, hay demasiadas personas que desean ser marcadas con esa impronta sin la cual “ninguno [puede] comprar ni vender” (Apocalipsis 13: 16-17, Reina-Valera, 1960), como si este derecho al mercado, a comprar y vender, así como a la práctica de la alienación (en todos sus sentidos, incluido el que se relaciona con la posesión de propiedades), fuera el logro máximo de nuestra vida. Sin embargo, para la mayoría de ellas, la adherencia a estos valores importa poco desde el punto de vista mundano. Salvo por el pequeño grupo de quienes “fueron redimidos de entre los de la tierra” (Apocalipsis, 14: 3), todos han sido, de un modo u otro, un objetivo marcado (o del mercado), y compartirán el destino de los “condenados de la tierra”, expuestos a dolorosas tribulaciones y, a la larga, a una muerte violenta.

Treinta y tres mil quinientos noventa: escrita en letras, y leída así linealmente y con mayor lentitud, como un texto, tal vez esta cifra despierte el interés interpretativo que merece. Se refiere a la cantidad de jóvenes (de 15 a 29 años de edad) asesinados en Brasil solo a lo largo de 2016, un promedio de 92 homicidios por día. La gran mayoría son varones (94,6%) y negros o no blancos (71,5%). Dos datos relacionados con la violencia policial y la violencia contra las mujeres ilustran con otros matices la gravedad del problema.: el 76,2% de los asesinados por la policía son negros; el índice de homicidios de mujeres negras es 71% más alto que el de las mujeres blancas. A lo largo de la última década, el índice de homicidios de víctimas negras aumentó en el 23,1%, mientras que el mismo indicador muestra una disminución del 6,8% en el caso de las víctimas blancas. En algunos estados, la desigualdad social expresada en términos de exposición racializada a la violencia con resultados letales es tal que los habitantes locales blancos viven como si estuvieran en algún país rico

del Norte Global, mientras que los negros viven allí donde verdaderamente están (Cerqueira, 2018, pp. 40-51).

La exposición a la violencia es la regla, aun cuando sus resultados no sean letales. Estas cifras hallarán sus congéneres en el sistema penitenciario de Brasil (Borges, 2019, pp. 18-21), y su realización normal, en cualquiera de las incursiones policiales a las favelas brasileñas. Estas áreas se piensan como “lugar[es] de mala fama, poblado[s] por hombres de mala fama”, donde “se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos” cuyos habitantes “están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras” (Fanon, 2004 [1961], p. 4 [2009, p. 34]. En un sentido práctico, son sectores sitiados, donde los pobres reciben el asedio constante de los agentes de la seguridad estatal, que nunca se abstienen de tener sus armas listas para dispararle a cualquiera que se les ocurra. Quienes viven allí, en cualquier momento pueden ver explotar de repente un cartucho de gas lacrimógeno frente a la puerta de su casa, mientras los agentes de policía blanden sus porras contra una pequeña multitud de jóvenes que, minutos antes, en busca de entretenimiento tan barato como reconfortante, se divertían en una de las fiestas nocturnas de la cuadra, o “bailes de funk”.

A la luz de esta situación inhóspita, que la “reacción psicótica” puso en acto, como este texto trata de explicar, lo que se espera del lector es suficiente sensibilidad como para entender la demanda de un compromiso afectivo-intelectual que no “anime la inquietante fantasía de controlar ese mundo mediante su reducción a un conjunto de categorías elegantes” (Gilroy, 2004, p. 31).

Es por eso que, en el presente análisis, en lugar de trabajar meticulosamente para producir distinciones categoriales y jurisdicciones teóricas, los tres conceptos que mencioné al principio –diferencia, desigualdad y convivialidad– se ordenarán de una manera paradisciplinaria y contingente. Esta es una posición en cierto modo defensiva, que no teme sugerir ausencia de trabajo, ya sea de la inteligencia o del pensamiento. Pero también es una postura que evita

la ignorancia, como en los versos de Stela do Patrocínio (Patrocínio, 2004, p. 62):

*No trabalho com a inteligência  
ni con el pensamento,  
pero tampoco recurro a la ignorancia.*<sup>3</sup>

Esto no equivale a decir que la violencia ya no tendrá un lugar aquí. No, porque en el refugio del asilo académico no hay tal opción: uno sigue siendo violento cuando cura “las heridas múltiples y a veces indelebles” infligidas por el efecto combinado del racismo, el sexismo y la explotación económica en la capacidad propia para relacionarse con el mundo (Fanon, 1961, p. 181 [2009, p. 228]).

### **Convivialidad: experiencia de la experimentación conceptual**

Los tres conceptos que se examinan aquí tienen cargas semántico-teóricas bastante distintas. Los primeros dos son conceptos de vieja estirpe en la tradición del pensamiento occidental. Pueden activar una memoria analítica que, una vez estimulada, evoca un vasto repertorio de asociaciones que nutren esquemas explicativos muy arraigados. La desigualdad invoca músculos analíticos que de inmediato pueden poner tendones y esqueletos de diferentes líneas de pensamiento sociológico clásico a trabajar en su favor. Algo así ocurre con el concepto de la diferencia, que exhibe un ingenio similar en lo que concierne a movilizar el arsenal filosófico de enfoques existencialistas, posestructuralistas y deconstructivistas. La tercera categoría, la de convivialidad, posee esta habilidad en un grado muy reducido. Esto no se debe solo a que su aparición como herramienta analítica haya sido un fenómeno mucho más reciente,

<sup>3</sup> “Não trabalho com a inteligência/ Nem com o pensamento/ Mas também não uso a ignorância”.

sino principalmente al hecho de que se haya establecido mediante la apertura de un arcoíris conceptual que ha albergado un ensamblaje de enfoques críticos consistentes y multifacéticos dentro de las humanidades y las ciencias sociales (Costa, 2019).

Como tal vez cabía esperar, esta tarea ha implicado, por momentos, una refrescante recuperación de ideas que desempeñan un papel seminal en el desarrollo de estos campos del saber. Encontramos un caso ejemplar de esta iniciativa en la reelaboración que hizo Frank Adloff de la ontología social de Marcel Mauss sobre la base de la noción del don.

En su obra *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, un libro que se alinea normativamente con el convivialismo, un enfoque presentado como algo que “puede verse como una traducción del paradigma del don a una filosofía social y política del vivir juntos”, Adloff (2016, p. 11) coloca la ontogénesis donde en la prosa de Mauss había antropología *tout court*. Esta operación intelectual funciona de la siguiente manera: mediante el establecimiento de un contraste con las “así llamadas sociedades primitivas”, Mauss deriva la “eterna moralidad” sintetizada en el paradigma del don, como base para su mordaz crítica del utilitarismo (Mauss, [1950] 2002, p. 89). Adloff, a su vez, arriba a un elemento normativo similar por medio de un análisis ontogénico orientado a desarrollar algunos puntos insuficientemente teorizados que se relacionan con lo que podría entenderse como un principio de transparencia potencial en la interacción humana (Adloff, 2016, p. 52). La transparencia distaba de ser un problema para Mauss, pero hoy –en aceptaciones distintas, pero extrañamente relacionadas– es un tema crucial para los debates sobre (el derecho a) la diferencia y la democracia.

Aún hay espacio de sobra para extender la teorización en torno a la convivialidad de manera tal de constituir el término como un campo de trabajo conceptual donde el ejercicio escolástico –pero estratégicamente necesario– de la crítica tiene lugar en el espacio de la experimentación conceptual creativa que cabría denominar *pragmática performativa de la traducción teórica*.

Esta tarea puede entenderse como el despliegue de posibles puntos de entrada para hacer un uso escritural del pensamiento analítico articulado en elementos no enunciativos esenciales para las *performances* vernáculas de lo que Paul Gilroy denominó “culturas expresivas del mundo atlántico negro (Gilroy, 1993, p. 77) o, en un modo afín, los archivos históricos de la *amefricanidad* de Lélia Gonzalez (Gonzalez, 1988).

En lo que sigue, se explorará el imaginario de la *capoeira* y los *quilombos*. Al mismo tiempo, el argumento es una extrapolación de lo que propone Gayatri Spivak cuando habla de:

la importancia de releer la desestimación histórica de la tradición india como capaz de contener la posibilidad de una filosofía moral. En otras palabras, estuve interiorizándome en el uso de la faceta ética performativa de las filosofías índicas, tanto las *performances* éticas populares como su crítica racional dentro de la tradición, la tradición escritural de autoridad en religión. Nos encontramos con mucha resistencia, porque está bien usar estas cosas como artefactos culturales, incluso en aras de resistir, pero su uso como instrumentos reales para el acto de filosofar no está en la agenda. (Spivak *et al.*, 1993, p. 6)

Esta elaboración, a su vez, dada su materia prima –el repertorio vernáculo del empalme brasileño del Atlántico afroindígena, en especial la *capoeira*–<sup>4</sup> toma la forma de la oralitura de Leda Martins: “La oralitura pertenece al ámbito de la *performance*, es su ancla; una ortografía, un lenguaje, ya se suscite en el acto performativo escrito de las palabras, o en el balanceo del cuerpo” (Martins, 2003, p. 77). En este sentido, Martins señala:

En una de las lenguas bantúes congoleesas, el mismo verbo, *tanga*, designa los actos de escribir y bailar, con una raíz que también deriva del

<sup>4</sup> Tengamos en cuenta estos versos de una canción de *capoeira*; volveré a ellos más adelante: “Nego nego nego nagô/ Troca língua comigo, nagô/ Nego nego nego nagô/ Corta a língua do nego nagô” [Negro nago, / intercambia lenguas conmigo, nago. / Negro nago / corta la lengua del negro, nago].

sustantivo *ntangu*, una de las designaciones del tiempo, correlación plurisignificante que implica que la memoria de los saberes se inscribe, sin jerarquías ilusorias, tanto en la letra caligráfica sobre el papel como en el cuerpo durante la *performance*. (Martins, 2003, p. 77)

La razón por la cual este ejercicio de traducción debe entenderse como una pragmática deriva, en primer lugar, de su funcionamiento dentro de una “noción tripartita del lenguaje (como retórica, lógica y silencio)”<sup>5</sup> (Spivak, 1993b, p. 203), que, como consecuencia de estos términos muy básicos, necesariamente lidia con el espacio para la contingencia que producen los contextos de pronunciación e inferencia, condicionalidad no verdadera y otras cuestiones que se presuponen como temas canónicos de la pragmática.

Dado que este espacio para la contingencia surge de indagaciones dolorosas en la alucinación sobria de vivir mediante una negación sistematizada del propio yo, también apunta a un segundo y mucho más mundano sentido de la pragmática, a saber, el que nos obliga a mantener en la línea de visión los efectos de tales teorizaciones sobre la aprehensión práctica de los acontecimientos concretos que son una cuestión de vida o muerte y que ocurren a cierta distancia, así como sobre la interacción conceptual con ellos.

Este esfuerzo de traducción concierne así a las posibilidades de que la ética derive del cultivo de sí (Foucault, 2002, pp. 43-75), o, más precisamente, atañe a la creación de una coreografía que, por basarnos en la interpretación que hace Sueli Carneiro de la idea foucaultiana, no se trata solo de

construir una subjetividad centrada en la libre adhesión a un estilo que esta quiere conferir a su propia existencia, sino, por encima de todo, [de] recurrir a la construcción de sujetos colectivos liberados de los procesos de subyugación y subordinación. El cultivo de sí ocurre

<sup>5</sup> Tal como señala Spivak, “Esto conlleva un tipo de esfuerzo diferente del que toma la traducción como una cuestión de sinonimia, sintaxis y color local” (Spivak, 2009, p. 203).

para estos sujetos en el cultivo de los otros, cuya liberación es la estética de sus existencias. (Carneiro, 2005, p. 303)

## Zombis

Achille Mbembe ha señalado que “los negros recuerdan al potentado colonial como un trauma fundacional” (Mbembe, 2017, p. 120) que no deja de ejemplificar una trayectoria histórica en la cual ellos emergen como esclavos una y otra vez. El *commandement* [mandato] –el término que usa Mbembe para referirse a la forma de soberanía estatal colonial y poscolonial en el África subsahariana– representaba el despliegue de una racionalidad basada en el “derecho a disponer”, un sistema en cuyo marco el colonizado, carente de derechos contra el Estado, “estaba sujeto a la estructura de poder como un esclavo a su amo”.

Los pueblos indígenas que viven en el territorio nacional de Brasil tal vez tengan acceso a la experiencia de recordar un acontecimiento cuya naturaleza traumática fundacional parece muy similar a la del potentado colonial africano. Ailton Krenak es enfático al calificar de “tremenda mentira” la difundida idea según la cual el emprendimiento colonial portugués en Brasil necesitó del tráfico esclavista porque los colonizadores no lograron esclavizar sistemáticamente a los pueblos indígenas. Krenak agrega: “los indios fueron esclavizados hasta el hartazgo, muertos de a miles como resultado de la explotación esclavista” (Krenak, 2018). Un dato histórico concreto podría corroborar esta observación: aún en 1831, el Imperio de Brasil aprobaba legislación orientada a abolir la esclavización de indígenas (Souza Filho, 1992).

Esta condición de estar sujeto “como un esclavo a su amo”, o bien, por usar la expresión de Orlando Patterson (Patterson, 1982), de estar “socialmente muerto”, fue experimentada por una miríada de grupos sociales a lo largo de la historia. Aun así, es con el surgimiento de

la modernidad occidental que vemos a una raza entera como socialmente muerta para el resto de la humanidad *a priori*, es decir, antes de cualquier acto transgresor histórico o trascendental. Tal acontecimiento permite distinguir entre la experiencia de la esclavitud (a la que cualquiera puede ser sometido) y la ontología de la esclavitud, que en el marco de la modernidad pasó a ser un ámbito exclusivo de los negros. Lejos de ser un mero acontecimiento histórico entre otros, la esclavitud devino en un “acceso a (o, más correctamente, un destierro de) la ontología” (Wilderson, 2010, p. 18).

El “destierro” también expresa la posición paradigmática del indígena como sujeto:

Tal como señala [Ward] Churchill, todos, desde los armenios hasta los judíos, han padecido el genocidio, pero [para] la posición indígena [...] el genocidio es un elemento constitutivo [...] sin el cual los indios, paradójicamente, no “existirían”. (Wilderson, 2010, p. 10)

De ahí que los indígenas existan como “muertos en breve”, o bien, otra vez en las palabras de Ailton Krenak, un pueblo que a juicio de los otros está en la “cuenta regresiva hacia la extinción” (Krenak, 2019).

El devenir en sujeto, tanto de los indios “muertos en breve” como de los negros “socialmente muertos”, deriva irremediabilmente de su sujeción a lo que Mbembe –adecuando la noción foucaultiana de biopoder para considerar el funcionamiento combinado del racismo y el colonialismo en el ejercicio de la soberanía– conceptualiza como necropoder y necropolítica: “formas nuevas y exclusivas de existencia social, en las cuales hay vastas poblaciones sometidas a condiciones de vida que les confieren el estatus de *muertos vivos*” (Mbembe, 2003, p. 40).

“Genocidio” y “esclavitud” como marcadores ontológicos son propiedades de estas formas únicas de existencia social. En la medida en que delimitan las posibilidades de registrar la posición de sujeto ontológico correspondiente a dichos grupos, estas nociones están sometidas, a su vez, a una investidura constante, pero no siempre

consciente, como “una máquina productora de deseos” (Mbembe, 2017, p. 120 [p. 189]).

Cabría denominar la indagación en el producto experiencial de tal investidura, a modo de farsa, “fenomenología del espíritu”. En este caso, en lugar de la iniciativa metafísica hegeliana en pos de la razón trascendental incorpórea, el “espíritu” sería una trayectoria del ser sin *raison d’être* más allá de su inmediatez absoluta; apuntaría a desenvolver la irreductible inmanencia del irremediablemente óntico “muerto vivo”.

Si se la somete a un desplazamiento intersubjetivo a la manera de Axel Honneth, esta fenomenología se aproxima a la famosa construcción fanoniana que, tomando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como un contraste en lugar de un modelo (Teixeira, 2018, p. 108), preconiza una falta radical de reciprocidad en la dialéctica intersubjetiva del reconocimiento (Fanon, 1952, pp. 191-197).

En este caso, cabe esperar erupciones de sufrimiento de quienes reciben un irrespeto fundamental por vivir su vida bajo el hechizo de la negatividad ontológica.<sup>6</sup> Estas erupciones distan de equivaler a lo que Honneth denomina “pérdida del respeto por uno mismo”, en la medida en que la vida de aquellos consiste en enfrentar una constante “denegación de derechos”, incluso en contextos donde existe un alto grado de universalización, así como una amplia y sustantiva esfera de derechos institucionalmente establecidos. Este sufrimiento tampoco provocaría la “pérdida de confianza” a la que se refiere particularmente Honneth, ya que los “muertos vivos” nunca habían confiado en “la verosimilitud del mundo social”. Y, por último, no implicaría en absoluto su “pérdida de autoestima”, ya que en general se

<sup>6</sup> “La idea de irrespeto es [...] central para la perspectiva desarrollada en *La lucha por el reconocimiento*. Honneth elabora el concepto de reconocimiento en tres niveles (amor, derecho y solidaridad), que corresponden a tres relaciones positivas del individuo consigo mismo (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), que, a su vez, se ven afectadas por tres formas de irrespeto o reconocimiento erróneo (violación del cuerpo en la esfera primordial de las relaciones personales, exclusión y denegación de los derechos en la esfera jurídica, y degradación en la comunidad social de los valores)” (Teixeira, 2017, p. 594).

los mantiene rehenes de los “rasgos colectivos”, y por ende rara vez se les adscribe “individualidad” (Honneth, 1995, pp. 133-134).

Así, en esta prodigiosa “aventura espiritual” (Fanon, 2004 [1961], p. 235), los muertos vivos marcharían en total abnegación hacia ninguna parte. O bien, como lo expresa Ailton Krenak, “Tenemos la pretensión, en primer lugar, de pensar que estamos aquí para no hacer nada” (Krenak, 2015, p. 48).

Cuando los muertos vivos adoptan esta postura, refuerzan de manera casi automática, o en cambio logran, lo que para Fanon es una falta de resistencia ontológica: “su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que estas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban”, o bien, en el mejor de los casos, pragmáticamente reparadas para que pudieran confrontar la mirada blanca sin temor a que recayera sobre ellos “una pesadez desacostumbrada”, a que se les robara su porción del mundo, a enfrentar dificultades hasta “en la elaboración de su esquema corporal” (Fanon, 1952, p. 90 [2009, p. 112]).

A fin de lograr que una interacción tan violenta funcione ontológicamente, es decir, a fin de convertir la atribuida falta de resistencia ontológica en la ontología de la falta ontológica, estas posiciones del sujeto deben ponerse a la altura de su posicionamiento como *muer-tos vivos*, es decir, como *zombis*.

## **Zumbificación**

Lorand Matory señala que “casi ningún otro concepto religioso afroatlántico ha sido más generativo en su interpelación a la jerarquía que el término *zombi*” (Matory, 2007, p. 410). El propio Matory usa conceptualmente este término cuando define la “zombificación” como el modo en que Marx trató al “esclavo negro” en *El capital*, así como Freud hizo lo propio con el “salvaje” en *Tótem y tabú*. Matory señala que, a semejanza de lo que ocurre en las religiones

afroatlánticas, Marx y Freud parecen haber atribuido animación a algunos de sus objetos (como el piano y el abrigo de Marx, y los anillos grabados y los cigarros de Freud), que a su vez parecen haber animado sus ideas (Matory, 2018, p. 4).

Achille Mbembe también explora conceptualmente el término. Lo usa para describir los regímenes poscoloniales de dominación en cuyo marco lo grotesco y lo obsceno constituyeron un elemento esencial, tanto del poder estatal como de las reacciones que este generaba en las personas. El Estado se vale de lo grotesco y de lo obsceno para hacer un espectáculo de su magnificencia, así como para legitimar un ejercicio del poder que, sobre la base de una racionalidad colonial apuntalada en diferentes tipos de violencia, se despliega de una manera fundamentalmente autoritaria y arbitraria. La gente podría responder con actos de resistencia que se valieran de la obscenidad y la burla como parodias para socavar el poder estatal mediante su conversión en objeto del ridículo. Pero no lo hace. Como resultado, de acuerdo con Mbembe, los polos del dominado y el dominante se roban la vitalidad uno al otro: se vuelven mutuamente impotentes. He ahí la zombificación (Mbembe, 2001, p. 104).

Con sus transfiguraciones analíticas del “zombi” en un proceso, es decir, en zombificación, tanto Matory como Mbembe apuntan a lo que la teoría social denominaría en general “alienación”. Irónicamente, *zumbi* –el término portugués para “zombi”– también se refiere a uno de los mayores símbolos de la emancipación en el empalme brasileño del mundo afroatlántico indígena: Zumbi fue el último líder del *quilombo* más grande y duradero que se haya establecido alguna vez en Brasil: el Quilombo de Palmares.<sup>7</sup>

Los académicos coinciden en señalar que, “en un sentido estricto, es muy poco lo que se sabe” sobre Palmares (Reis y Gomes, 2014, p. 14). Pese a sus avances en este terreno, los estudios arqueológicos,

<sup>7</sup> El compositor brasileño Jorge Ben (Ben, 1974) menciona a Zumbi en tonos proféticos: “Quando Zumbi chegar/ O que vai acontecer?” [Cuando llegue Zumbi, / ¿qué va a pasar?].

tal como observa Pedro Paulo de Abreu Funari, no proveen datos suficientes sobre la organización política de Palmares. El panorama es más alentador en relación con el universo cultural, pero incluso en este caso, tal como advierte Funari, “los desafíos que conlleva interpretar la cultura material del quilombo, así como su apropiación por parte de grupos sociales, son inmensos” (Funari, 2014, pp. 46-47).

Dada la patente dificultad –tal vez incluso la imposibilidad– que implica el conocimiento de Palmares, llama la atención el hecho de que una de las pocas cosas que sabemos con certeza sea que el gobierno de 1696 decidió exhibir la cabeza de Zumbi en una pica situada en el lugar más público de Outeiro da Barriga, a fin de “satisfacer a los ofendidos y justos denunciantes, así como asustar a los negros que lo veían supersticiosamente como casi inmortal, razón por la cual se entendió que esta iniciativa [el asesinato de Zumbi] había acabado totalmente con Palmares” (Gomes, 2011, pp. 70-71).

Semejante ejercicio pedagógico del terror racial no deja margen de duda; así le irá a todo aquel que quiera ser como Zumbi! El modo en que murió Zumbi es precisamente lo que nos autoriza a decir que él, en verdad, representaba a todos los habitantes de Palmares, personas que conocían bien –y desde dentro– ese quilombo: los *zumbis* de Palmares. Estos *zumbis*, por el mismo tipo de metaforicidad política que permite hablar de los “jacobinos negros” (James, 1963), proveen un apodo analítico a todos los cimarrones o habitantes de *quilombos* y *palenques*.

Si, como dice Richard Price, “*realmente sabemos poco sobre Palmares* en comparación con lo que querríamos saber” (las cursivas pertenecen al texto original), lo que penosamente se vislumbra en aquello que Saidiya Hartman llama “*fabulación crítica*” es la “*senda de cómo podría haber sido*” (Price, 2011, p. 52), apartada del camino sencillo con el que sueña cualquier antropólogo.<sup>8</sup> Este método consiste en

<sup>8</sup> En “Palmares como podería ter sido”, Richard Price escribe: “Así que este es mi sueño: Yo, al entrar hoy en Palmares –con sus campos de yuca, batata y banana–, me dirijo en saramakano [una lengua quilombola de Surinam] a la primera persona que

“aplanar los niveles del discurso narrativo” y “confundir al narrador con los oradores” para “iluminar el carácter controvertido de la historia, narrativa, evento y hecho, derrocar la jerarquía del discurso y envolver el discurso autorizado en el choque de voces”. El objetivo de la maniobra es “una ‘narrativa recombinante’ que ‘entreteje las hebras’ de relatos inconmensurables y que hila un presente, pasado y futuro al recontar la historia” de los *zumbis* de Palmares “como nuestro presente” (Hartman, 2008, p. 12).

Mediante la fabulación crítica, podemos imaginar que esos *zumbis* eran para los engranajes del sistema esclavista global lo mismo que los *capoeiristas* de la ciudad *gingada* para la cultura eurocéntrica de la ciudad letrada (Acuna, 2017): su experticia consistía en moverse hacia adelante y hacia atrás, hacia arriba y hacia abajo, hacia adentro y hacia afuera, para entretejer una coreografía con las hebras hegemónicas del tejido social. Así, más que una analogía, los *zumbis* –tal como el *capoeirista*– devienen en un “personaje conceptual de piel negra” (Noguera, 2011, p. 2) con miras a reflexionar sobre el alcance de la agencia en condiciones restringidas. Los *zumbis* crean, protegen y –allí donde sea posible– expanden territorios en los cuales la libertad y la igualdad existen como relaciones inestables y precarias, que siempre demandan movimientos aún más diestros e ininterrumpidos, con preferencia tendientes a las maniobras evasivas.

Tal vez el rasgo principal que caracteriza a esta posición zombificante del sujeto sea su ligereza y su destreza para no articular sintéticamente ambos elementos (libertad e igualdad), una fórmula de autosuficiencia que impide construir el concepto de humanidad como “simultáneamente una epifanía y un gesto ecuménico” que, en primer lugar, suprime el mundo de los infrahumanos y, en consecuencia, logra que el mundo de los humanos y el mundo de los no humanos dejen de ser recíprocamente externos (Mbembe, 2017, p.

veo, y esa persona me responde, y ambos nos entendemos: dos lenguas *quilombolas* que atraviesan los bosques, que atraviesan el tiempo” (Price, 2011, pp. 58-59).

180). Todos –estipularía esta ontología del ser– tendrán su lugar en el barco de la humanidad.

Esta apertura recuerda al multinaturalismo perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro, que también se basa en la idea según la cual “*humanidad* es el nombre de la forma general del Sujeto” (Viveiros de Castro, 2002, p. 325). Sin embargo, mientras que su análisis termina en una plácida prognosis filosófica (Levi-Strauss, 1955, citado por Viveiros de Castro), el que se presenta en este artículo aboga por el gesto epistemológico desestabilizador que José Esteban Muñoz (1999) llama “desidentificación”.

Dicho término es una figuración que significa “desbancar la identidad” y conjuga al menos tres significados: en primer lugar, el refuerzo de la creencia según la cual el acto de identificarse (con o como) es el tipo de fenómeno que, lejos de agotar los recursos subjetivos, los multiplica hasta el punto de convertir las identidades en proyecciones o ficciones abiertas, tal como lo expresa Muñoz (1999, p. 5). En tal sentido, la desidentificación implica, en segundo lugar, evacuar a propósito los “componentes políticamente dudosos o vergonzantes de un locus identificatorio. Es más bien la reelaboración de aquellas energías que no eliden los componentes ‘dañinos’ o contradictorios de cualquier identidad” (Muñoz, 1999, p. 12). Estas medidas analíticas apuntan a minimizar el riesgo de mantener abierto el camino hacia el consumo de la diferencia, ya sea como mercancía o como recurso analítico placentero empacado para el consumo académico rápido, ya que esta sería la mejor manera de eludir el planteo de cuestiones relacionadas con el poder, el conocimiento y la reproducción de las desigualdades (Minh-Ha, 1992, p. 83). Ser o no ser un *zumbi*, entonces, es una misión que, lejos de orientarse hacia la búsqueda de autenticidad, pureza o natividad, avanza mediante el manejo de los códigos hegemónicos como materia prima para proyectar saberes marginados.

Como práctica desidentificatoria, la *zumbificación* debe estar atenta y dispuesta a poner en acto la actitud conceptual que preconiza, lo cual implica, por ejemplo, comenzar a dar cuenta de “un Fanon

[que no esté] saneado” (Muñoz, 1999, p. 9). Es preciso denunciar su homofobia y su misoginia, mientras se aborda su discurso anticolonial como una posibilidad de afirmación “aún valiosa, aunque mediada”.<sup>9</sup>

## **Zumbificar**

Por paradójico que suene, los enfoques *zumbificadores* son vitales para la ecología conceptual de la convivialidad.<sup>10</sup> El desarrollo de perspectivas epistemológicas constituidas por la combinación de negatividades ontológicas experimentadas que derivan de categorías filosóficas cuyo origen no es la concepción abstracta, sino la vivencia directa, es un recurso analítico de gran valor para abordar relacionadamente los problemas de configuración compleja. Algunos de estos problemas han recibido formulaciones estimulantes en los últimos tiempos. El problema político de la diversidad, por ejemplo, toma cierta distancia del término central “multiculturalismo” si se lo analiza desde el punto de vista de la “democracia multinormativa” propuesta por José Rodrigo Rodríguez (2019); en otro cuadrante, nos encontramos con el nuevo trabajo conceptual en torno a la noción de desigualdad, cuya amplitud analítica adquiere gran elasticidad en la perspectiva de Sérgio Costa (2019).

Un abordaje sensato de estos problemas puede requerir enfoques cuya constitución les permita no solo admitir o conceder, sino

<sup>9</sup> “Mencionemos [de paso] que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver aquí la consecuencia de la ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman ‘hombres vestidos de señora’ o ‘mi comadre’. [...] Pero estamos convencidos de que [esos hombres] tienen una vida sexual normal (Fanon, 2008 [1952], p. 157 [2009, p. 156, n. 44]). Tal como señala Muñoz, este pasaje de *Piel negra, máscaras blancas* es “para cualquier lector antihomofóbico contemporáneo una declaración incendiaria” (Muñoz, 1999, p. 9).

<sup>10</sup> El compositor brasileño Luiz Carlos da Vila (2005) evoca los poderes conviviales transformadores de Zumbi en su letra: “Zumbi valeu / Hoje a Vila é kizomba” [Zumbi valió; / hoy la Vila es *kizomba*].

también emular, la posibilidad de no poder resolverlos. En otras palabras, a fin de encontrar las respuestas, uno debería poder reconocerse incapaz de hacerlo, que no es lo mismo que eludir la responsabilidad de responder las preguntas. Lejos de ello, se trata de una postura que enfrenta esas preguntas en las mismas condiciones arriesgadas y forzosas que Appadurai asocia a los habitantes de los asentamientos informales de Mumbai, quienes, como él mismo señala, son en tal sentido muy similares a los de América Latina (Appadurai, 2018).

Un aspecto inextricable del argumento que desarrollo en el presente texto es el deseo de ser una realización escrita de las experiencias y angustias conjuntas, así como las reflexiones en voz alta, expresadas por y con los pensadores y habitantes de asentamientos informales Kelly Cristina dos Santos, Cláudio P. Leite Junior y Cintia Fernanda Marques.<sup>11</sup> El tema en juego: la “vida apocalíptica” y sus posibilidades de ser.

Así, en lo que concierne al argumento de este texto, siguiendo a Appadurai, “un riesgo aún mayor que el del malentendido [...] es el riesgo de entender demasiado”, ya que este es “el modo en que los falsos universalismos pueden borrar diferencias verdaderas” (Appadurai, 2018, pp. 5-7). Dadas las graves tensiones y asimetrías de poder en cuyo marco tiene lugar el diálogo que se lleva a cabo aquí, resulta

<sup>11</sup> Esta fue su presentación para el presente artículo: “Assim apresento essa coisa emprestada que sou eu, me chamo Kelly, mulher negra fruto de uma periferia de revides. Me foi emprestada oportunidade de viver e reviver muitas histórias através da minha história, por tanto eu insisto em pensar, pensar sobre minha gente nessa terra, pensar sobre mim mesma” [Así presento esta cosa prestada que soy yo, mi nombre es Kelly, mujer negra, fruto de una periferia de retruques. Me prestaron la oportunidad de vivir y revivir muchas historias a través de mi historia; por lo tanto, insisto en pensar, pensar sobre mi gente en esta tierra, pensar sobre mí misma]; “Nesse mundo contemporâneo é assim que eu me vejo. Ouvindo certas histórias fundir com as minhas. As descobertas que a escrita e o estudo me trazem é de saber que tem uma Cíntia dentro de mim que sonha, e que quer lutar” [En este mundo contemporâneo es así como me veo. Oyendo cómo ciertas historias se (con)funden con las mías. Lo que la escritura y el estudio me permiten descubrir es que hay una Cíntia dentro de mí que sueña y quiere luchar]; “Claudio Pereira Leite Junior: Negro, morador da cidade de Osasco – SP” (“Cláudio Pereira Leite Júnior: Negro, residente de Osasco, San Pablo”).

fácil adivinar cuáles son los elementos expuestos al peligro real de la borradura epistemológica.

En un sentido distinto, pero asombrosamente relacionado, lo que se busca aquí es sacar a la luz lo que causa el nacimiento de lo nuevo, tal como lo enuncia Marcos Nobre. Este “recién nacido” –parido por *zumbis* mediante iniciativas desidentificadoras– tendrá la increíble destreza (¿hegeliana?) de mantener “el desajuste entre una conciencia que aún no está a la altura de la verdadera novedad de su tiempo, y aquella forma de conciencia que ha llegado a comprender su tiempo en todas sus potencialidades” (Nobre, 2018, p. 18). Como todos los bebés, por usar la cariñosa metáfora de Nyamnjoh, este también es incompleto e incapaz de valerse por sí mismo (Nyamnjoh, 2013, pp. 254-255).

Tal como señalé antes, para los *zumbis* es peligroso exponerse a la mirada blanca. Sarah Ahmed subraya “que el sujeto esclavizado y colonizado fue posicionado como infancia [o como un bebé]”, como alguien que soportaba “la disciplina como instrucción moral”, como alguien que “no [debía] tener voluntad propia, sino mostrar la voluntad de obedecer” (Ahmed, 2017, p. 80 [2018, p. 117]). Es en este sentido que está a la vez infantilizado y feminizado.

También es en este sentido que la palabra “obstinación” –usada “para juzgar a una niña que se está haciendo feminista” (Ahmed, 2017 [2018], p. 71 [2018, p. 105])–\* puede servir para explicar por qué los posicionamientos del sujeto *zumbificado* se prestan fácilmente a ser diagnosticados como “síntoma de una subjetividad fallida, que se asume como consecuencia de una voluntad inmadura, de una voluntad [obstinada] que debe ser disciplinada o enderezada [...]. Llenarte

\* En la versión en español de Ahmed (2017 [2018]), se usa “voluntariedad” para traducir esta palabra (*willfulness*), o bien “voluntariosa” en su versión de adjetivo (*willful*); ambas opciones se intercalan en ocasiones con “obstinación/obstinada” o “testarudez/testaruda”, que a mi juicio son los verdaderos significados del término en inglés. Por otra parte, para conservar los juegos de palabras con *will* (“voluntad” en inglés), uso la frase “voluntad obstinada”, que también es una posible traducción de *willfulness*. [N. de la T.]

de voluntad es vaciarte de pensamiento” (Ahmed, 2017, pp. 66, 71 [2018, pp. 98, 105]).

Tras semejante diagnóstico, cualquier cosa que se diga distará de ser creíble. De ahí que, por paradójico que suene, apropiarse de la voluntad obstinada pase a ser una manera razonable –o bien (otra vez) forzada– de aseverar que esa propia voluntad obstinada es por sobre todo una falta de voluntad: cuando los negros y las mujeres no tienen voluntad de participar en la cultura sexista/racista, son obstinados. Una vez apropiada, la obstinación convierte el diagnóstico patologizante –que, como de costumbre, se usa sistemáticamente como técnica de desestimación– en una autodescripción normativa que implica elaborar el llamamiento “¡no te adaptes a un mundo injusto!” (Ahmed, 2017, pp. 77-84 [2018, pp. 114-122]).

Pero hay un precio a pagar: vivir al borde del trastorno mental, o bien, en palabras de Shayda Kafai, “exhibir cuerpos al borde de la locura”

Ahora habito y reivindico el cuerpo al borde de la locura como una posicionalidad que pone en tela de juicio las consecuencias de deshacer ideologías y estereotipos sociales, en especial los que construyen la locura como categorialmente distinta de la cordura. Si la cultura dominante comienza a reconocer el cuerpo al borde de la locura, es decir, la posibilidad de que un individuo exista al mismo tiempo en estado de cordura y de locura, también deberá poner en tela de juicio la creencia en la estabilidad de la cordura. (Kafai, 2013)

Ahora voy a redoblar mi posicionalidad reformulando brevemente mi argumento, como si quisiera tomar el control de mis palabras con el fin de “normalizarlas”: no estaba hablando porque sí cuando dije que este texto era una “reacción psicótica”. A lo largo de los meses que pasé trabajando en él, atravesé varios momentos de insania.

En un proceso que transcurrió paralelamente al ascenso de la extrema derecha hacia el poder estatal de Brasil, y tras el asesinato de Mestre Moa do Katendê, yo comencé a oír voces: “La invasión del Brasil no ha terminado; nos invaden en este preciso instante” (Krenak,

2018).<sup>12</sup> Los principios del poder invasor siguen siendo conspicuamente blancos, orgullosamente misógino- masculinistas, heteronormativamente homofóbicos, devotamente cristianos y apocalípticamente capitalistas. En conjunto, estipulan que todo lo demás será a lo sumo tolerado, pero jamás reconocido, ni –sobra decirlo– obtendrá siquiera la más mínima chance de cambiar el panorama general.

El efecto de esta situación ha sobrepasado hace rato la perplejidad petrificante. Muchas personas negras y sexualmente disidentes han comenzado a hablar sobre el estatuto de normalidad. Hubo quienes pensaron en matarse o trataron de hacerlo. Algunos lo lograron. Sentíamos que habíamos comenzado a resituar el significado político del suicidio, ya que, si no lo vemos de esta manera, ¿cómo podríamos asimilar los índices desproporcionadamente altos de suicidio entre las poblaciones indígenas (Oliveira *et al.*, 2008; Souza *et al.*, 2012), así como el sentido de su práctica por parte de afrodescendientes esclavizados, libertos y libres en la época de la esclavitud? (Oliveira *et al.*, 2013).

Desde los tiempos en que las personas negras esclavizadas necesitaban un permiso para transitar por los espacios públicos, el imperio de la ley y los códigos de urbanidad se concibieron con miras a codificar como “normal” la percepción de esos individuos como potenciales amenazas. De ahí que se considerara necesario “pacificarlos”. Esto vale hoy para las favelas de Río de Janeiro, tal como demuestra Marielle Franco (2018), así como para el lugar desde donde escribo ahora, la periferia de Osasco, una ciudad de San Pablo. Tal vez haya demasiados lugares en Brasil y en el resto del mundo donde las personas negras y ennegrecidas comprueban a diario que esta verdad es tan certera como la muerte. Marielle era una de ellas.

Aunque esta situación nos urja a preguntarnos cómo puede ser posible que nos hayamos acostumbrado a semejante vida, lo que

<sup>12</sup> Romualdo Rosário da Costa (1954-2018), conocido como Mestre Moa do Katendê, fue un músico, artesano, educador y maestro de capoeira, con una larga trayectoria en el movimiento negro de Brasil. Murió asesinado por razones políticas durante la contienda presidencial de 2018.

queremos en última instancia es vivir, no solo sobrevivir. Cuando camino por las calles de mi barrio y tengo que considerar “normal” que la policía se sienta más autorizada que nunca a cometer todo tipo de abusos; cuando pienso que dicha normalidad ni siquiera se acerca a lo que ocurre en las cárceles brasileñas, cuya población incluye a amigos y parientes de amigos míos; cuando reflexiono sobre todas estas cosas, la actitud de declararme loco –al menos temporariamente– no es sino uno de los mejores medios que he encontrado para acceder a una realidad inteligible.

El clima político de Brasil ha instado a los sujetos “pacificados” a reunirse en grupos cada vez más numerosos para explayarse sobre estas cuestiones. La tarea es ardua, porque resulta muy fácil ver como nuestra única falla las vidas perdida de seres queridos que murieron de pobreza y tristeza, o fueron sistemáticamente asesinados en las calles y en las cárceles. Obviamente, sería escandaloso sentirse contento por el mero hecho de no ser uno de ellos. Pero no podemos evitar preguntarnos: ¿Aún es posible que corramos la misma suerte? ¿Seguimos siendo uno de ellos, y es solo nuestra (falta de) cordura lo que nos impide verlo?

He invertido una inmensa parte de mi vida en la lectura y la reflexión de estas cuestiones, con resultados que elaboré por escrito para la apreciación de mis pares: una vida académica bastante “normal”. Tal vez sea por eso que, cuando interactúo en la academia, ese lugar que me resulta tan familiar, a menudo siento que mi yo cognitivo e intelectual está tan amenazado como la integridad de mi yo corporal cuando, en la cuadra de mi casa, ese lugar que me resulta tan familiar, veo venir hacia mí un patrullero policial en medio de la noche.

A lo largo de mi vida académica, he transitado por círculos de intelectuales que proponen argumentos cuya movilización estratégica me resulta bastante sospechosa. Recuerdo un evento de Alemania, en el cual una renombrada socióloga brasileña –no sin antes recordarnos sus credenciales académicas– criticó la presentación del sistema esclavista “brasileño” como un régimen de terror. A mí me pareció la típica actitud que adoptan los miembros de una elite particular,

sobre todo cuando están en el extranjero: usar la esclavitud para reproducir una imagen positiva de sí mismos, como artífices de cierta “superioridad moral” brasileña respecto de otros países esclavistas, con Estados Unidos como punto implícito de comparación (Moreira, 2019, p. 102). Interpelada, la académica respondió que el término “terror”, debido a sus raíces históricas en la Revolución Francesa, no se condecía bien con Brasil. Yo objeté su argumento, preguntándole si no era posible pensar el terror en otro sentido, tal vez en clave fanoniana.<sup>13</sup> Ella respondió de inmediato que Frantz Fanon era más un activista que un teórico.

Si entendí bien su punto de vista, la noción de “terror” está bien aplicada cuando se refiere al período de intensa violencia que tuvo lugar durante la Revolución Francesa, pero pierde por completo su veracidad cuando se la usa para describir siglos de violencia sistémica y sistemática contra los millones de personas esclavizadas en Brasil. Peor aún: mientras se garantiza que el “terror” de la Revolución Francesa quede ligado a una coyuntura histórica específica, su lema trinitario se ha vendido, sin preocupación conceptual digna de mención, como principio universal de institucionalización política. En cuanto a Fanon “como” teórico, no pude evitar preguntarle a la socióloga por qué el criterio de activismo no era aplicable con la misma potencia exclusivista a Marx, Sartre o Foucault.

Algo similar ocurre cuando apuntamos con Fanon a Hegel en lugares donde los académicos han leído los célebres escritos del segundo sobre la filosofía de la historia, embriagados hasta la médula con la riqueza de sus categorías abstractas, pero objetan con gran tenacidad cualquier debate serio sobre cuestiones como el racismo y el colonialismo. Tal como señala Mariana Teixeira, abordar esos temas “no significa ‘agregar color’ (de manera bastante literal en este caso)

<sup>13</sup> Lo que denomino “aceptación fanoniana” es la fusión de dos momentos: la negatividad ontológica, de la que trata este texto, con la política que la instituye y efectúa: la necropolítica. De hecho, Mbembe sostiene que “cualquier relato histórico sobre el ascenso del terror moderno necesita abordar la esclavitud, que podría contarse entre las primeras instancias de experimentación biopolítica” (Mbembe, 2003, p. 21).

a un marco por lo demás prístino. Significa más bien ser capaces de ver que el color ha desempeñado desde el comienzo un papel clave en la propia composición del marco” (Teixeira, 2018, p. 109). No obstante, he presenciado en más de una oportunidad un enorme esfuerzo por conservar la pureza de ese marco.

Si no hubiera sido por el enorme privilegio de escuchar la ponencia “¿Qué significa ser un intelectual negro?”, de Felipe Alves de Oliveira (2018), probablemente me habría llevado mucho más tiempo advertir que el relato de unos pocos (entre muchos) episodios de mi vida académica podía ser valioso en un sentido estrictamente epistemológico. Ahora sé que esos relatos no solo son importantes, sino también muy reveladores.

## ***Zumbificados***

Los episodios que he narrado más arriba contienen argumentos impregnados de lo que Gloria Wekker denomina “inocencia blanca”, es decir, “una manera importante y aparentemente satisfactoria de ser en el mundo”, que se apuntala en un reservorio desapercibido de conocimientos y afectos basados en siglos de dominación imperial (Wekker, 2016, p. 2).

La esclavitud colonial fue un elemento central de este proceso, con efectos que se extienden, en mayor o menor medida, según la configuración de que se trate, hasta las palabras que escribo en este preciso instante. Dicha “inocencia” encapsula una manera de pensar que, sin la menor pizca de vergüenza, se presenta a sí misma como la encarnación de lo bueno, lo bello y lo justo y, como tal, “inherentemente elevada desde el punto de vista ético y moral, por lo cual es un faro” para todos los demás (Wekker, 2016, p. 2).

Las relaciones entre esta manera de situarse en el mundo y la aspiración a la objetividad científica, a la imparcialidad judicial y al laicismo estatal –en resumen, a los diversos modos de presentar el paradigma de neutralidad en el pensamiento occidental– son muy conocidas.

En Brasil, la idea de neutralidad racial –más exactamente, el principio que insta a tachar de irrelevante toda noción de raza en las acciones orientadas a promover la igualdad– ha sido una herramienta estratégica para perfeccionar y perpetuar los mecanismos sociales cruciales que reproducen la desigualdad (Moreira, 2019, pp. 98-99). Esta neutralidad es lo que sustenta la “presunción de rectitud de los agentes estatales” y permite el argumento de los jueces –incluso en casos de flagrante racismo– según el cual los “agentes policiales siempre actúan con neutralidad en el cumplimiento de su deber” (Moreira, 2019, p. 105). Aquí nos encontramos con el mismo esfuerzo de restar el “color” a fin de hacer pasar por prístino un escenario donde la raza ha desempeñado un papel clave desde sus inicios.

Parece, entonces, que tanto los escritos de Hegel como la acción policial en las favelas brasileñas y la negación del terror esclavista por parte de los sociólogos participan en la misma configuración general de la dominación. En otras palabras, la senda que conduce desde la mano con la que escribió el filósofo de la Ilustración hasta la mano con la que dispara el policía de hoy atraviesa también, si no principalmente, una actitud intelectual en común.

He aquí un ejemplo paradigmático del trabajo realizado por lo que Charles Mills denomina “epistemología de la ignorancia”. Parafraseando a Mills, podría decirse que los signatarios del contrato intelectual –cuya ética aboga por una consideración cuidadosa de las ideas ajenas–, apenas se enfrentan a posiciones epistemológicas que los desplazan de su posición esencial, activan un modelo cognitivo disfuncional que los desvía de la disposición a entender las realidades sociales discernibles desde un punto de vista descentrado. El resultado irónico de la “epistemología de la ignorancia” es el hecho de que sus adherentes “serán en general incapaces de comprender el mundo creado por ellos mismos” (Mills, 1997, p. 18).

Tal como podemos ver, se trata de un fenómeno potente y omnipresente que tiende a eludir su neutralización. Los argumentos como el que propone este texto –un ejercicio intelectual que toma la noción de convivialidad como un espacio de experimentación conceptual

en cuyo marco se exploran los archivos afroindígenas de una América Latina con miras a entrelazar de manera isonómica cuestiones apremiantes para el estudio de la desigualdad (pobreza, segregación espacial, exposición a la violencia) con temas cruciales para el trabajo sobre la diferencia (razón, intersubjetividad, identidad)– tienen el propósito, entre otras cosas, de llevar a cabo esta tarea.

Son la constante puesta en acto de la paradoja del conocimiento subalternizado: el poder de instituir las etiquetas de sus *Weltanschauungen* depende cada vez más de su capacidad para dominar el lenguaje hegemónico y el correspondiente código de conducta, auto-denominados “eruditos”.<sup>14</sup> Pero este dominio del código del amo tiene lugar precisamente allí donde el trabajo en progreso no solo es el ejercicio de exponer su impropiedad –de negarlo o rechazarlo–, sino que también constituye un acto de apropiación orientado a conjurar otro modo del saber: el de *denegarlo*.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Tal como en los versos del ícono del hip hop Mano Brown (2013): “Enquanto a vanguarda negra e a vã/ Filosofia sã/ Fundão, meu divã/ Inédito em avant-première/ Não durma no barui, né?!” [Mientras la vanguardia negra y la vana/ filosofía sana/ Fundão [favela], mi diván / inédito en avant- première/, no te duermas con el barullo, ¿eh?].

<sup>15</sup> Spivak analiza el concepto freudiano de la “denegación” para abordar el “acceso del colonizado [...] al legado y la cultura del imperialismo” (Spivak, 1999, pp. 59-60). Como un primer paso en la tarea de producir constructos analíticos basados en el pensamiento vernáculo afroatlántico, articulo las digresiones filosóficas de Spivak con el lenguaje de la *capoeira* para sugerir esta aproximación. “Denegar” es una traducción del verbo *negacear*, que se refiere a un aspecto específico de los movimientos de la *capoeira*, pero cuyo significado también funciona como un juego de palabras con el verbo *negar* (negar). La palabra *nega* es una forma coloquial femenina de “negra” en portugués. La canción de *capoeira* citada más arriba (nota 4) efectúa la misma operación interpretativa en clave lúdica. La palabra *nego* (sinónimo coloquial de “negro”) es la forma masculina de *nega*, que a su vez también significa “niega”. Durante el canto, una leve diferencia de pronunciación transforma a la (persona) “negra” en el verbo “negar. *Nagô*, por otra parte, era la denominación de los yorubas esclavizados que provenían de los actuales Congo y Benín. El primer verso de la canción, que dice “Troca língua comigo, nagô” [Intercambia tu lengua conmigo, nagô], puede leerse como un intento de comunicación entre personas esclavizadas que hablan distintos idiomas. Es un esfuerzo de traducción. El segundo verso representa la reacción del sistema esclavista: “¡Corta la lengua del negro, nagô!”. La privación del derecho al habla, concretada mediante múltiples formas de inhabilitación violenta, es uno de los temas más presentes en la economía afectiva de la diáspora negra. Esta es también una de las razones por las cuales muchas ideas y sentimientos reprimidos se abren camino hacia la superficie de la vida, casi exclusivamente por vía

La *denegación*, por una parte, da por sentado que su apuesta epistemológica no consiste en “popularizar la teoría, sino en teorizar lo popular. Termínela con lo del *petit-négre*, como si no fuéramos capaces de entender a Kant [o a Hegel]” (Barros, 2019, p. 42). Pero es preciso reconocer que el dominio de lo “teórico” entraña el inmenso riesgo de reproducir, con aún más vigor, las presiones de las cuales la teorización es una fuerza inercial. El ejercicio consiste, entonces, en inducir una descompensación de la teoría, en volverla contra sí misma moviéndola en círculos para distorsionar la direccionalidad de su poder, en aras de suspender su propensión a engendrar jerarquías sórdidas y las formas más atroces de explotación. Por otra parte, también es necesario ejecutar la maniobra coetánea de adoptar “una actitud antiintelectual como táctica para evitar la concreción de la profecía autocumplida” que reifica lo hegemónico (Carneiro, 2005, p. 118).

Este doble movimiento implica que, en cualquier momento dado, habrá una posibilidad de desarrollar la astucia necesaria para evitar la sospechosa tarea de ver el ejercicio de la conciencia –tanto la propia como la del otro– como un depósito al que recurrir una y otra vez para servir a una serie de despertares recurrentes. O bien, para expresarlo de una manera más incisiva, y tal vez más interesante, la acción de desbaratar sucesivamente el intento de constituir una instancia cognitiva profética es lo que funciona como una metaposición relativa a otra.

Realizada de esta manera, la *denegación* deviene en una postura epistemológica *zumbi* a través de la cual se niega la autonegación. Estas estrategias del saber pueden generar y liberar un tremendo flujo de trabajo *zumbificante*, cuyo modus expresivo trae reminiscencias del “hablar en las cercanías” propuesto por Trinh T. Minh-Ha: “En resumen, un hablar cuyas clausuras son solo momentos de transición que se abren a otros posibles momentos de transición: estas son

---

de expresiones basadas en el cuerpo, como la *capoeira* afrobrasileña. La traducción de dichos pensamientos –que fueron concebidos, desarrollados y performáticamente debatidos a lo largo de siglos– es una empresa riesgosa y difícil. En el presente artículo, intento una primera aproximación a este problema.

formas de lo indirecto, bien entendidas por cualquiera que esté en sintonía con la lengua poética” (Minh-Ha, 1992, p. 87).

Muy pocos estarían dispuestos a admitir que Gayatri C. Spivak es poeta, pero yo quisiera sugerir que esta autora recurre a un cierto “hablar en las cercanías” cuando, evocando una posicionalidad incómoda, pregunta: ¿Pueden hablar los pueblos subalternos?, y, poniendo de relieve la precariedad de su posición, se desenreda de ella (Spivak, 1988, p. 271).

No es casualidad que el argumento desarrollado aquí haya adoptado la forma de un diagnóstico del tiempo presente, cuya coyuntura más reciente ha puesto de relieve acontecimientos que nos dan motivos para ser bastante pesimistas. Sin embargo, por tomar prestadas las palabras de James Baldwin, “No puedo ser pesimista porque estoy vivo. Ser pesimista significa aceptar que la vida humana es una cuestión académica” (Baldwin, 1963). Y no lo es.

En consecuencia, ya *zumbificado*, me permito cerrar este texto tan académico con las palabras poéticas de Kelly Cristina dos Santos:

Soy yo quien me presento.

*¿Cómo presentar esta cosa prestada que soy yo?*

*En préstamo a mí misma, una persona que entra en un valle de interpretaciones insuficientes.*

*¿Qué decir sobre mí que ellos ya no hayan dicho, ya no hayan escrito, ya no hayan estudiado o ya no se hayan apropiado muchas veces? Probablemente todo eso.*

*¿Cómo mantener o adquirir la sutil habilidad de percibir las cosas simples, como el amor, o las cosas delicadas, como el concepto de alienación?*

*Pensando ahora, no puedo escribir, mucho menos sobre mí. No puedo escribir sobre la angustiante esclavitud que nos aplasta, que nos maltrata.*

*No sé cómo escribir sobre la gente con la que nos atropellamos todos los días en la calle, y sobre todo no puedo escribir sobre las flores que horadan el asfalto.*

## Bibliografía

Acuna, Jorge M.H. (2017): *Maestrias de Mestre Pastinha: um intelectual da cidade gingada*. (tesis de doctorado), San Pablo, Universidad de San Pablo.

Adloff, Frank (2016): *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, Nueva York, Routledge.

Ahmed, Sara (2017): *Living a Feminist Life*, Durham, Duke University Press [*Hacia una vida feminista*, traducción de María Enguix, Barcelona, Belaterra, 2018].

Apocalipsis 13: 16-17, Reina-Valera, 1960.

Appadurai, Arjun (2018): “The Risks of Dialogue”, *Mecila Working Paper Series*, No. 5, San Pablo, The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Baldraia, Fernando (2020): “Epistemologies for conviviality, or zumbification”, en Luciane Scarato *et. al.* (eds.), *Convivial Constellations in Latin America – From colonial to Contemporary Times*, Londres/Nueva York, Routledge.

Baldwin, James (1963): Entrevista con Kenneth Clark, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=nAmL3F5uylo&t=11s>> (consultado por última vez el 09/08/2019).

Barros, Douglas R. (2019): *Lugar de negro, lugar de branco? esboço para uma crítica à metafísica racial*, San Pablo, Hedra.

Ben, Jorge (1974): “Zumbi”, en *A tábuá de esmeralda*, Río de Janeiro, Philips Records.

Brown, Mano (2014): “Mente do vilão”, in *Racionais MC's*, San Pablo, Boogie Naípe.

Borges, Juliana (2019): *Encarceramento em massa*, San Pablo, Polen Livros.

Carneiro, Sueli (2005): *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Dissertation, San Pablo, Universidad de San Pablo.

Cerqueira, Daniel (org.) (2018): *Atlas da Violência 2018*, Río de Janeiro, IPEA.

Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality”, en *Novos Estudos Cebrap*, 38, pp. 15-32.

Fanon, Frantz (2008 [1952]), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press [*Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].

— (2004 [1961]): *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press [*Los condenados de la tierra*, traducción de Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, 2009].

Foucault, Michel (1999): *O cuidado de si: História da sexualidade*, vol. 3, Río de Janeiro, Graal [*Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

Franco, Marielle (2018): *UPP – A redução da favela a três letras*, San Pablo, N-1 Edições.

Funari, Pedro Paulo A. (1996): “A Arqueologia de Palmares – Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”, J. J. Reis y S. Gomes (eds), *Liberdade por um fio*, San Pablo, Companhia das Letras, pp. 26-57.

Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

— (2004): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, Abingdon, Routledge.

Gomes, Flávio S. (2011): *De olho em Zumbi dos Palmares – história, símbolos e memória social*, San Pablo, Editora Claro Enigma.

Gonzalez, Lélia (1988): “A categoria político-cultural de amefricanidade”, en *Tempo Brasileiro*, No. 92/93, pp. 69-82.

Hartman, Saidiya (2008): “Venus in Two Acts”, en *Small Axe*, Vol. 12, No. 2, pp. 1-14 [“Venus en dos actos, traducción autorizada por Duke University Press, disponible en <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-91/hartman>].

Honneth, Axel (2016): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer*

*Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [La lucha por el reconocimiento, Barcelona, Crítica, 1997].

Hooks, Bell y Cornel West (2017 [1991]): *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*, Nueva York, Routledge.

James, Cyril L. R. (1989): *The Black Jacobins: Toussaint l’Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books.

Kafai, Shayda (2013): “The Mad Border Body: A Typical In-Betweenness”, en *Disability Studies Quarterly* 33, s/p, disponible en: <<https://dsq-sds.org/article/view/3438>> (consultado por última vez el 12/02/2020).

Krenak, Ailton (2015): *Ailton Krenak – Coleção Encontros*, Río de Janeiro, Beco do Azogue.

— (2018): “Entrevista”, en *As Guerras do Brasil.doc.*, Netflix Docu-series. (2019): “Entrevista”, *Nexo Jornal*, 25/04/2019, disponible en: <<https://tinyurl.com/y4pdtrom>>. (consultado por última vez en 09/08/2019).

Martins, Leda M. (2003): “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, en *Letras*, No. 26, pp. 63-81.

Matory, J. Lorand (2007): “Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic

Religions”, en *Journal of Religion in Africa*, No. 37, pp. 398-425.

— (2018): “Marx, Freud e os deuses que os negros fazem – A teoria social europeia e o fetiche da vida real”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 33, pp. 1-19.

Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony, Studies on the History of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press.

— (2003): “Necropolitics”, en *Public Culture*, No. 15, pp. 11-40.

— (2017): *Critique of Black Reason*, Durham, Duke University Press [*Crítica de la razón negra*, Barcelona, Ned, 2016].

Mills, Charles W. (2011 [1997]): *The Racial Contract*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.

Minh-Ha, Trinh T. *et al.* (1992): “Speaking Nearby: A Conversation with Trinh T. Minh-ha”, en *Visual Anthropology Review*, No. 8, pp. 82-91

Moreira, Adilson J. (2019): *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*, San Pablo, Contracorrente.

Muñoz, José E. (1999): *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Noguera, Renato (2011): “Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas”, en *Griot - Revista de Filosofia*, No. 4, pp. 1-19.

Nobre, Marcos (2018): *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, San Pablo, Todavia.

Nyamnjoh, Francis B. (2017): “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, en *Journal of Asian and African Studies*, No. 52, pp. 253-270.

Oliveira, Cleane S., Francisco Lotufo Neto (2013): “Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro”, en *Revista de Psiquiatria Clínica*, No. 30, pp. 4-10.

Oliveira, Felipe A. de (2018): “O que significa ser um intelectual negro?” Monografía inédita, presentada en el Seminario Brasileño de Teoría e Historia, 22-26 de octubre

Oliveira, Saulo V. y Ana Maria G.R. Oda (2008): “O suicídio de escravos em San Pablo nas últimas duas décadas da escravidão”, en *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, No. 15, pp. 371-388.

Patrocínio, Stela do (2009): *Reino dos Bichos e dos animais é o meu nome*, Río de Janeiro, Beco do Azougue.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: a Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts) Harvard University Press.

Reis, João José y Flávio S. Gomes (1996): “Uma história da liberdade”, en João J. Reis y Flávio S. Gomes (eds.): *Liberdade por um fio*, San Pablo, Companhia das Letras, pp. 9-25.

Rodriguez, José Rodrigo (2019): *Direito das Lutas – democracia, diversidade e multinormatividade*, San Pablo: LiberArs.

Price, Richard (2011): “Palmares como poderia ter sido”, en Reis, João José and Gomes, Flávio S. (eds.), *Liberdade por um fio*, San Pablo: Companhia das Letras, 52-59.

Souza, Maximiliano L.P. de y Jesem D.Y. Orellana (2012): “Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality”, en *Revista Brasileira de Psiquiatria*, No. 34, pp. 34-37.

Souza Filho, Carlos F.M. (1992): “O Direito envergonhado (O Direito e os índios no Brasil)”, en *Revista IIDH*, No. 15, pp. 145-164.

Spivak, Gayatri C. (1988): “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313 [“¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbius Tertius*, año 3, núm. 6, 1998, pp. 175-235].

— (2009): *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Nueva York.

Spivak, Gayatri C., Stefan Jonsson y Sara Danus (1993): “An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, en *Boundaries*, No. 20, pp. 24-50.

Teixeira, Mariana (2017): “The Sociological Roots and Deficits of Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en Michael J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 587-609.

— (2018): “Master-Slave Dialectics (in the Colonies)”, en *Krisis-Journal of Contemporary Philosophy*, pp. 108-112.

Vila, Luiz Carlos da (2005): “Kizomba, a festa da vila”, en *Um cantar à vontade*, San Pablo, Musart Music.

Viveiros de Castro, E. (2017): *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Pablo, Ubu Editora.

Wekker, Gloria (2016): *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham: Duke University Press.

West, Cornel (1987): “The Dilemma of the Black Intellectual”, en *Critical Quarterly*, pp. 39-52.

Wilderson, Frank B. (2010): *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*, Durham: Duke University Press.