



39

Se avvicina un terremoto  
**Denise Ferreira da Silva**  
**Arjuna Neuman**

Quaderns portàtils  
MACBA

# 39

Se avecina un terremoto  
**Denise Ferreira da Silva**  
**Arjuna Neuman**

---

03

04

## Contenido

Reivindicaciones ancestrales Denise Ferreira da Silva	05
La purpurina interior Arjuna Neuman	13
Se avecina un terremoto Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman	27
Colofón	37
Sobre los autores	38

# Reivindicaciones ancestrales\*

**Denise Ferreira da Silva**

«La Especie Hombre no dio forma a las condiciones para la Tercera Era del Carbono o la Era Nuclear. La historia de la Especie Hombre como agente del Antropoceno es una repetición casi ridícula de la gran Aventura fálica, humanizadora y modernizadora, en la que el hombre, hecho a imagen de un dios desvanecido, adquiere superpoderes en su ascensión sagrado-secular, solo para acabar en una trágica detumescencia, una vez más. El hombre auto-creado, autopoietico, descendió una vez más, esta vez en un trágico fallo del sistema, transformando los ecosistemas biodiversos en desiertos delirantes de esteras viscosas y medusas urticantes. Tampoco fue el determinismo tecnológico lo que produjo la Tercera Era del Carbono. El carbón y la máquina de vapor no determinaron la historia, además de que todas las fechas están equivocadas, no porque haya que remontarse a la última Edad de Hielo, sino porque hay que incluir, al menos, las reconfiguraciones de mundos del gran mercado y las mercancías de los largos siglos XVI y XVII de la era actual, a pesar de que consideremos (equivocadamente) que podemos permanecer euro-centrados al pensar en las transformaciones “globalizadoras” que configuran al Capitaloceno.»

«Pensamiento tentacular», Donna Haraway<sup>1</sup>

\* El ensayo original, bajo el título «Ancestral Claims», se encargó originalmente en el marco de la Trienal de Arquitectura de Sharjah de 2019 y se publicó en Andrea Bagnato y Adrian Lahoud (eds.), *Rights of Future Generations: Propositions*. Berlín: Hatje Cantz, 2022.

<sup>1</sup> Incluido en Donna Haraway, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. de Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019. [N. de la T.]

«Una vez concedido que hay que ir más allá de un concepto dado para confrontarlo sintéticamente con otro, hace falta un tercer elemento que es el que permite la síntesis de los dos conceptos. ¿En qué consiste este tercer elemento en cuanto medio de todos los juicios sintéticos? No hay más que un todo en el que se hallen contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma a priori del mismo, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación. La unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio) lo hace en la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos y, dado que estas tres facultades contienen las fuentes de las representaciones a priori, habrá que buscar igualmente en ellas la posibilidad de juicios sintéticos puros. Por ello serán éstos incluso necesarios si queremos llegar a un conocimiento de los objetos que se base exclusivamente en una síntesis de las representaciones.»

*Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant<sup>2</sup>

Cuando entramos a considerar las catástrofes globales de más o menos la última década, se diría que solo un reenfoque podría darles respuesta; solo un cambio radical (tal vez una demolición) de los cimientos y el desmoronamiento de las infraestructuras del pensamiento, creo yo, harían posible la clase de transformación necesaria para calibrar los desafíos que enfrentarán las generaciones por venir. En mi intento de trazar un itinerario —el camino que señala la Poética Feminista Negra—, el punto de partida es la descolonización: reintegrar el valor total que se extrajo de las Tierras Nativas y se expropió de la Mano de Obra Esclava.<sup>3</sup> Porque la descolonización es el único signifiicante/significado atribuible a cualquier cosa que pueda emplearse como descriptor de lo que muchos tienen en mente cuando hablan de «justicia social» o de «justicia global»; o, más sencillo: la descolonización, como demanda, alberga los conflictos ético-políticos más urgentes. Cualquier cambio en el pensamiento que busque preparar el terreno para el surgimiento de descriptores de la existencia capaces de abordar las catástrofes globales actuales deberá empezar por la descolonización; esto es, deberá empezar por reconocer y afrontar la subyugación colonial y racial como constitutiva de y activa en las circunstancias globales actuales. No como aquello de lo que derivan tales catástrofes —el pasado de este presente, o la causa de estos efectos— sino como operativa en todas ellas.

<sup>2</sup> En la traducción de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2013. [N. de la T.]

<sup>3</sup> Esta definición de descolonización acepta la concepción materialista histórica de la mano de obra, y también de la producción. Presenté una concepción alternativa en Denise Ferreira da Silva, *Unpayable Debt*. Cambridge/Berlín: Sternberg Press, 2021.

¿Qué catástrofes? ¿Qué conflictos ético-políticos? Permitidme que mencione cuatro. En primer lugar, tenemos una estrategia jurídico-económica continuada, a la que me referiré como «criminalidad». Es una práctica que lleva décadas vigente y que adopta la forma de unos índices cada vez mayores de encarcelamiento y de asesinatos autorizados por el Estado, todos ellos con la justificación de la criminalidad (la del «pandillero», la del «terrorista», la del «inmigrante ilegal») y favorecida por instituciones económicas privadas (cárceles y centros de detención de titularidad privada, mercenarios de guerra y constructores de muros). Me estoy refiriendo a las personas negras y latinas de Estados Unidos, pero también a las poblaciones musulmanas atrapadas en las guerras de Oriente Medio y del continente africano, así como al reguero de conflictos armados vinculados al narcotráfico por toda América Latina y el Caribe. En segundo lugar, y en relación con esto, tenemos en el Sur Global un desplazamiento de población sin precedentes, como la «crisis de los refugiados» europea, en la que el mundo empezó a reparar hace unos cinco años, pero que lleva en marcha desde mucho antes. Una «crisis» que, como la mayoría olvida, va de la mano de esas mismas guerras locales y regionales que acabo de mencionar: conflictos armados que no interfieren en la expropiación de mano de obra, que parecen facilitar todavía más la expropiación de tierras y la extracción de minerales preciadísimos para el capital global. Esta «crisis» no se puede separar de la devastación de los medios de vida que han traído consigo las estrategias de desarrollo, y que dan la impresión de estar devolviendo las economías del Sur Global a la extracción y la agricultura: esta vez bajo el control de las multinacionales. No olvidemos que la respuesta de Europa a la «crisis de los refugiados», que ha venido causando la muerte de tantas personas negras y marrones procedentes de las antiguas colonias europeas, ha consolidado el Estado de seguridad corporativa y el resurgimiento de políticas identitarias blancas letales. En tercer lugar, tenemos la crisis global más reciente, la pandemia del COVID-19 que, como era de esperar, ha sido más mortífera entre las poblaciones negras, latinas e indígenas de Norteamérica, y que, no cabe duda, hará estragos en las antiguas colonias del Sur Global. En cuarto lugar, con unas manifestaciones igualmente dramáticas –como hemos visto en los incendios que se han producido en los últimos tiempos en la Costa Oeste de Estados Unidos–, tenemos el calentamiento global y nuestra absoluta incapacidad de comprenderlo. Un pensamiento que tenga en cuenta estos cuatro frentes –criminalidad, desplazamiento, pandemia y calentamiento global–, y que los plantee desarrollándose conjuntamente en un contexto global, debe partir de la postura, creo yo, de que la descolonización es el único principio ético relevante de nuestros tiempos.

¿Por qué es así? ¿Por qué la conexión entre estos cuatro conflictos no se da inmediatamente por sentada, y por qué la descolonización es la única respuesta

ético-política apropiada<sup>4</sup> Si queremos atender a la exigencia de descolonización y comprender su fuerza ética, debe producirse un cambio en el ámbito de los principios o una reconfiguración del *yo transparente*, en sus cimientos y en su infraestructura. Como aportación al trabajo preliminar necesario para comprender la exigencia de descolonización, y para reflexionar sobre el reenfoque fundamental que precisa, voy a proporcionar aquí una descripción de los momentos en los que debe darse en primer lugar esta operación; es decir, una descripción de la existencia (profunda implicación). Como he hecho ya en otras ocasiones, en lugar de aportar una definición, en el siguiente análisis del calentamiento global esbozaré las consecuencias sobre el pensamiento cuando es esta profunda implicación la que describe su nivel intraestructural; esto es, como la base tácita para recopilar lo que sucede y lo que existe.

### El orden de la naturaleza

Mi punto de partida aquí es cómo se inscribe el «yo pienso» kantiano, la «unidad de apercepción» que se menciona en la cita inicial, en la gramática y el léxico que constituyen las descripciones de lo que sucede y lo que existe, tanto humano como más-que-humano. Cuando consideramos el modo en que opera a este nivel la versión del sujeto de Kant, como la figura de determinancia, conviene señalar que lo hace en los cimientos y en la infraestructura: en los pilares ontoepistemológicos (separabilidad, determinancia y secuencialidad) y en los descriptores (formalidad y eficacia). Que lo haga así es una consecuencia del requisito del conocimiento, del orden *determinado*, esto es, la *naturaleza*, que apuntala el programa kantiano. Me estoy refiriendo aquí a lo que Kant llama la «ley de especificación de la naturaleza», que «admite con el fin de hacer asequible a nuestro entendimiento el orden [de la naturaleza] en la explicación que hace de sus leyes generales, cuando quiere subordinar a estas leyes la variedad de las particulares».<sup>5</sup> Dado que este principio constituye la guía única y fundamental del juicio, es el requisito de las afirmaciones determinativas científicas, de las afirmaciones reflexivas estéticas y de las afirmaciones imperativas éticas. Un paso crucial en la dirección del pensamiento necesario para un análisis anticolonial apropiado del

4 Hay, por descontado, muchos motivos. Permitidme que exponga brevemente uno de corte teórico, que es que las lógicas imperantes tras los argumentos de cualquier cosa que pueda considerarse justicia sustantiva (correctiva y no solo protectora), ya sea «social» o «global», son la distribución y el reconocimiento. Por desgracia, no tengo tiempo de revisar aquí ni la teoría de la justicia distributiva de John Rawls ni la proposición de Charles Taylor del reconocimiento como principio subyacente del multiculturalismo; ni tampoco a sus detractores. Mencionaré tan solo que las críticas más mordaces aparecen, precisamente, en el momento en el que la atención pasa a la subyugación social (racial, sexual, de género) y colonial. Sobre la primera, véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2012 [edición en castellano: *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de Silvina Álvarez. Madrid: Cátedra, 2000]; sobre la segunda, véase Glen Coulthard, *Red Skin, White Masks*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2014.

5 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 72. [Edición en castellano: *Crítica del juicio*, trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1968.]

contexto global es revelar cómo opera este «yo pienso» en los propios términos descriptivos que conforman nuestro discurso.

Vamos a examinar los enfoques críticos hacia el calentamiento global que sí incluyen un planteamiento correcto de la extracción colonial, la producción agrícola intensiva y la preponderancia del capital industrial en la creación de las condiciones que llevan a un aumento de los gases invernadero. Los términos que explora Donna Haraway en la cita inicial, «Antropoceno» y «Capitaloceno», funcionan correctamente al atribuir la responsabilidad del calentamiento global al ser humano, al impacto que las condiciones de la existencia humana han tenido sobre el planeta. Pero al hacerlo, sin embargo, en esa atribución de determinancia, establecen una cadena de eficacia que no deja margen para una valoración de la influencia de la extracción y la expropiación colonial en el proceso, y esto ocurre por la acción intraestructural que llevan a cabo la formalidad y la eficacia en las condiciones «empíricas» o «materiales» que los términos Antropoceno y Capitaloceno pretenden captar. La formalidad, por un lado, actúa en el modo en que el «yo pienso» kantiano queda incorporado en el proceso para establecer las edades de la Tierra, que inscribe al planeta un tiempo lineal y permite poner nombre a las fases de su historia. Las técnicas y herramientas existentes cifran la edad de la Tierra en unos 4.600 millones de años. Los primeros 600 millones no se han bautizado todavía oficialmente debido, por lo visto, a la falta de la clase de pruebas (vida bacteriana) que han permitido designar los siguientes 4.000 millones de años. Esta formalidad, uno de los descriptores ontoepistemológicos que reclama un conocimiento con certeza, proyecta el «yo pienso» sobre el planeta porque el proceso de nombrar recurre a los métodos, conceptos y formulaciones de la ciencia de la vida.<sup>6</sup> En cuanto a la eficacia, es el descriptor ontoepistemológico primario en los análisis del calentamiento global que registran el inicio de una nueva fase en la existencia de la Tierra, ya se refieran a ella como Antropoceno o Capitaloceno; esto es, ya sea o no el resultado de cambios generados por actividades económicas a gran escala, todas ellas basadas en la extracción y en la expropiación de la mano de obra. Dicho de otro modo, la actividad económica humana se identifica como la causa eficaz en ambos casos; la diferencia, como señala

6 La formalidad emplea el sistema de clasificación biológica diseñado por el naturalista francés Georges Cuvier a principios del siglo XIX. En este, la forma orgánica de la «raza» europea (caucásica) domina (en cuanto que modelo y forma más perfecta de vida) la concepción de las formas y funciones del resto de seres vivos. De ahí que esas fases/capas del planeta no tengan nombre, porque no se las puede separar conforme a unos seres vivos; seres a su vez conocibles por los distintos grados de complejidad de sus organismos, lo que permite clasificarlos por género, especie, etcétera. Tan pronto la anatomía comparativa de Cuvier se combinó con la teoría de la selección natural de Darwin, los seres vivos más-que-humanos adquirieron también una posición en una secuencia temporal que, como una representación del Espíritu de Hegel, es al mismo tiempo la causa eficaz y final de la particularidad de las partes y los movimientos de los seres vivos. Para un análisis en profundidad de la ciencia de la vida y un desarrollo de este argumento, véase Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007.

Haraway, es que «Capitaloceno» adopta una perspectiva crítica con respecto al «yo pienso», que no se somete a examen en «Antropoceno».

¿Y si, en lugar de ponerle nombre a esta enésima edad geológica y convertir la excepcionalidad humana en la explicación última de lo que sabemos que es el resultado de actividades económicas, nos fijásemos en esas actividades en sí? Los humanos han provocado un aumento en la temperatura que causaría/causará la destrucción o la extinción de los seres vivos que habitan en el planeta. Si vamos a un nivel más elemental, los alimentos que consumimos y los combustibles fósiles que usamos en nuestros vehículos son los culpables de este flujo letal de energía, que no es nada más que un aumento del calor. El calor, la transferencia de energía cinética interna, es lo que hay detrás del calentamiento global. El calor fluye de una carne a otra por contacto, radiación o mediación. Todo cuanto existe emite una radiación electromagnética, siempre y cuando su temperatura –o, mejor dicho, la medición de su temperatura interna promedio– sea superior al cero absoluto (que, hasta donde yo sé, solo se ha logrado por medio de la intervención científica en un laboratorio). La energía cinética interna, que depende de la masa y la velocidad, puede transformarse en cualquier otra forma de energía. Y ¿cómo podemos abordar estas actividades sin la intraestructura ontoepistemológica del «yo pienso» y su mundo ordenado? ¿Y si, en lugar de describir en términos de eficacia las actividades económicas que causan el calentamiento global, consideráramos todo lo que comprenden –mano de obra, materias primas, instrumentos de producción– en términos de materialidad? Más en concreto: me interesa proponer una descripción de lo que ocurre en el proceso mismo de generación de gases invernadero; esto es, en la transformación o transducción de la energía potencial (mano de obra) o de la energía cinética interna (calor) que tiene lugar cuando se aplica algo que provoca una alteración en otro algo (mano de obra) o cuando algo existe junto a todo lo que existe ya (calor).

### Tierra

Con esta propuesta, paso a presentar el esbozo de un argumento: que la descolonización nos ofrece una base ética desde la que exigir el tipo de cambios jurídicos y económicos necesarios para impugnar la preeminencia del Estado-capital y motivar un abandono de la extracción (de tierras y recursos), responsable del desplazamiento, la desposesión y la muerte que obliga a los otros racializados de Europa a dejar sus hogares. Incluso sin una comprensión clara de lo que opera en el calentamiento global, todo el mundo sabe que proviene de la emisión y acumulación de gases invernadero –dióxido de carbono, metano y óxido nitroso–, los cuales han hecho aumentar la temperatura de la capa inferior de la Tierra (la troposfera). El incremento de la temperatura se da como consecuencia de la absorción y emisión de radiación infrarroja por parte de los gases.

La acumulación acelerada de gases invernadero está relacionada con el aumento de la extracción de materia de la Tierra en forma de combustibles fósiles y nutrientes del suelo con los que sustentan los cultivos y el ganado. La acumulación de gases, por tanto, es indisoluble de la expropiación de las tierras y de la mano de obra necesaria para acceder al suelo y a los combustibles fósiles. Tanto si situamos la causa eficaz en un punto anterior, en la emergencia de la agricultura, o a finales del siglo XVIII, con la Revolución Industrial, no cabe duda de que el exceso de gases invernadero se corresponde con cierta concentración de los medios de producción y del acceso a las materias primas. El argumento se defiende por sí solo: la colonialidad –esto es, el modo de gobernanza basado en el despliegue de una violencia total con la que garantizar la expropiación de la energía interna de tierras y cuerpos– lleva hoy por hoy más de quinientos años favoreciendo esta concentración. Parece razonable señalar, por tanto, que la acumulación de gases es también la manifestación (material) del grado y la intensidad de la concentración de energía (cinética) interna expropiada al amparo de la colonialidad y del mecanismo jurídico-económico del Estado-capital. En cuanto a las pruebas del grado y la intensidad de esta expropiación de energía interna, basta con recordar los niveles de desposesión presentes en el Sur Global, o las guerras interminables en el continente africano, Oriente Medio, Afganistán: conflictos coloniales que no interfieren con la extracción de los recursos naturales.

La tierra, incluida el agua y otros habitantes más-que-humanos, existe en cuanto que energía potencial (química, gravitatoria, etcétera). ¿Cómo pensar de un modo que transgrede la separación y progresión lineales determinadas por el espacio y el tiempo? Bueno, pensemos en la forma en que se manifestó la equivalencia entre materia y energía propuesta por Einstein en los ensayos nucleares de las islas Marshall. A mi parecer, consiste en una imagen de la existencia sin la presunción de separabilidad. Si pensamos, al mismo tiempo, que se ha extraído algo y que las reivindicaciones indígenas sobre las tierras no se limitan a la mera posesión (que es la lógica del valor económico que he mencionado antes), sino que son reivindicaciones ancestrales (como las conciben ya las epistemologías indígenas), podemos ver al pueblo indígena como el agua (cuerpos compuestos de agua y de todo lo que crecía en la tierra gracias al agua: plantas, peces, aves). Y resulta posible también considerar que lo extraído no se ha esfumado con el consumo. De hecho, si nos planteamos el «cambio» en términos de transición de fase (el cambio a sólido, líquido gas o plasma de la misma materia) y de transducción (donde una forma de energía se transforma en otra, como un micrófono transforma las ondas de sonidos en ondas eléctricas), podemos afirmar que los cuerpos de sus ancestros estaban compuestos de lo que crecía en esas aguas; cuando el agua se extrajo, una parte de ellos fue llevada a otra parte. Esta es una reivindicación ancestral; no es posible medirla porque lo es todo.

En el caso de la extracción de agua, cabría contemplar dos cosas conjuntamente: en primer lugar, la extracción y la violencia total que la hace posible (el robo continuado de la desposesión económica), y, en segundo lugar, lo que llamo la re/des-composición: la persistencia material del agua en forma de cuerpos, árboles y el resto de cosas existentes. Podemos pensar que la riqueza que han acumulado los descendientes de los ocupantes, de los colonos de estas tierras; la riqueza que se mandó a Europa en forma de objetos, pero también de materias primas que se incorporaron a la acumulación inicial de capital, como capital industrial; la riqueza robada, sometida a tantas transformaciones: toda ella también está compuesta de esa agua. Lo extraído persiste transducido en forma de dinero y, hoy en día, en esos objetos financieros virtuales que imperan en el capital global.

Si tomamos en cuenta tanto materia como energía, podemos plantearnos la restitución del valor extraído total desde una perspectiva distinta. No se trata de devolver una posesión cuantificable monetariamente. Se trata de devolver una parte constitutiva de la comunidad indígena expropiada (como recuperar una extremidad). Dado que la riqueza creada por lo extraído se incorporó a la composición de lo que existe no solo en Europa sino en todas partes, esa devolución es también una especie de vuelta a casa; la materialización de una implicación profunda ya existente. Así pues, esa devolución no se puede cuantificar, no se puede calcular y contabilizar como una pérdida (o una ganancia). Pensar sin linealidad, sin sus pilares ontoepistemológicos (separabilidad, determinancia y secuencialidad), sus descriptores (formalidad y eficacia) y sus formas de crear significado hace posible otra percepción de la demanda de descolonización por parte de los pueblos indígenas y de la demanda de reparaciones por parte de las personas negras. Lo que se reclama es la restitución de algo que nunca llegó a desaparecer por completo y que los/nos ha convertido en parte de todo cuanto existe.

# La purpurina interior\*

Arjuna Neuman

La escena inicial de *Hiroshima, mon amour* (Alain Resnais, 1959) se ha incrustado en mí. Habita a unos milímetros de la superficie de mi piel. Recorre la epidermis, un cosquilleo, un golpeteo, un escalofrío de excitación, y yergue en posición de firmes los folículos capilares que atraviesan las capas vivas y muertas que me envuelven: los supuestos límites de mi cuerpo, mi soberanía.

Al tiempo que los primeros planos enlazan, con algo de lentitud, en un fundido encadenado, los límites de la piel (como los bordes de un fragmento de película) que preservan los dos cuerpos en pantalla se confunden en términos visuales y de montaje: no sabemos de quién es cada brazo, de quién es cada mano, de quién cada caricia. Cuando el polvo, la purpurina y el hollín caen sobre estos cuerpos, cualquiera que tenga ni que sea la más leve tendencia a la sinestesia sentirá como su propia piel, su propia carne, cobran vida.<sup>1</sup> Cabe destacar que es algo que sentimos, no que identificamos. Los personajes en pantalla no se nos han mostrado aún por medio de la gramática tradicional del cine narrativo: con el acceso a las caras y los cuerpos, en primer plano o plano medio, esas sinécdoques de la psicología o la identidad visual, proyectadas y reflejadas. El efecto aquí es más bien sensual, pero también, aunque resulte paradójico, material (tiznado), una onomatopeya optoháptica en la que materia y sentidos impactan por medio de algo que tiene más de resonancia motora, hormigueo y sinestesia: un cine no tanto para los ojos, o no solo para los ojos. Esa lluvia de hollín-purpurina es la representación material de la sensación que deja una caricia dentro y fuera de la piel y los cuerpos. Que desconozcamos de quién es cada una desbarata toda noción del cuerpo soberano, definitivo o singular y la sustituye por la

\* El texto original, bajo el título «The Glitter Within», se publicó en Laura Huertas Millán, Onyeka Igwe y Rachel Rakes (eds.), *World Records 7: Technological Ecologies* [online] World Records Journal: Counter Encounters, 2022. <https://worldrecordsjournal.org/the-glitter-within/> [consulta: 12 de abril de 2023]

1 La teoría de la sinestesia neonatal describe el *sensórium* del recién nacido como un collage, una mezcla de sentidos «sin especificidad» que vamos desaprendiendo y compartimentando en el proceso de maduración. Véase Ophelia Deroy y Charles Spence: «Are we all born synaesthetic?: Examining the neonatal synaesthesia hypothesis», *Neuroscience & Biobehavioral Review*, vol. 37, núm. 7 (agosto de 2013), pp. 1240–1253.

impresión sensorial de un *corpus infinitum*. ¿Qué son las caricias si no el golpeteo del polvo-purpurina-hollín al caer, un conjunto de sensaciones que lo recubre y penetra todo y que no pertenece al ámbito de los cuerpos ni de su soberanía? Una caricia trae siempre consigo calor. Y el calor se transfiere como si lo formasen granos diminutos y cálidos de polvo-hollín que avanzan rozando, frotando y atravesando la piel por los folículos estremecidos, por los túneles de poros, agitando los fonones presentes en la red cristalina, que almacenan y transmiten calor, sonido, murmullo, caricia: la materia conectada por nuestra infinita sinestesia.<sup>2</sup>

Dejemos de lado el trasfondo geopolítico de *Hiroshima, mon amour* solo por un momento, sin menoscabar su importancia, pero otorgándole espacio a un punto de partida distinto y tal vez menos llamativo. En lugar de por ahí, me gustaría empezar (y terminar) con ese elemento escalofriante que me invitó a cambiar de parecer sobre el cine político: esa purpurina brillante, cayendo, polvorienta, tiznada.

Deberíamos poner los ojos bajo sospecha. Como pilar epistemológico del pensamiento ilustrado, elevados a la cúspide de la jerarquía biosensorial, los ojos han conquistado lo que podríamos llamar la supremacía anatómica en la cultura occidental. Los filósofos, de Platón y Aristóteles a Descartes, Kepler o Kant, definen la vista como *el sentido más noble*. Confiamos en los ojos para seleccionar el conocimiento objetivo, observable y racional; son el medio por el que establecemos distinciones y vemos la verdad.<sup>3</sup>

Esta fusión de vista y conocimiento/verdad se ha venido señalando repetidamente en las críticas al Conocimiento Moderno y a la perdurable violencia epistemológica de la post-Ilustración.<sup>4</sup> Unas críticas que son habituales en el campo de los estudios africanos

2 Para saber más sobre la transferencia del calor, véase el film *Soot Breath // Corpus Infinitum* (Arjuna Neuman y Denise Ferreira da Silva, 2020), y Denise Ferreira da Silva, «On Heat», *Canadian Art* (29 de octubre de 2018), <https://canadianart.ca/features/on-heat>.

3 Véase Aristóteles: «Now sight is superior to touch in purity», *The Nicomachean Ethics*, trad. de David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 191. [Edición en castellano: «La vista difiere del tacto en pureza», *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí. Madrid: Editorial Gredos, 1985.] O, de nuevo Aristóteles: «Of all the senses sight best helps us to know things, and reveals many distinctions», *Metaphysics*, trad. de Hugh Tredennick. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1938, lib. 1, sec. 980a. [Edición en castellano: «preferimos la visión [porque] ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias», *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.] Descartes, por su lado, afirma como arranque de sus *Dioptrics* que «the entire conduct of our lives depends upon our senses, among which that of sight being the most universal and most noble, there is no doubt that inventions which serve to augment its power are the most useful which could exist». [Edición en castellano: «Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos. La vista es el más universal y el más noble de todos, y no existe duda alguna de que las invenciones que pueden contribuir a aumentar su poder han de ser las más útiles», *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, trad. de Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Clásicos Alfabeta, 1981.]

4 Con «Conocimiento Moderno» me refiero al vasto edificio del pensamiento postilustrado, a su eurocentrismo y a su papel en la colonización presente todavía hoy, de ahí las mayúsculas. Es una referencia al trabajo de Denise Ferreira da Silva, que lidia con la violencia perdurable del Conocimiento Moderno. Véase Ferreira da Silva, *Unpayable Debt*. Londres: Sternberg Press, 2022.



y decoloniales, así como de la teoría de la comunicación en la estela de la tradición situacionista y de la escuela de Frankfurt, donde, por ejemplo, la primacía de vista/conocimiento es una metonimia y, por tanto, la justificación lógica, si bien lingüística, de la primacía de Europa, cuna de la razón.<sup>5</sup> Cuando de esta *nobleza del sentido* se deriva una *nobleza de raza*, la fusión se puede usar, y a menudo se usa, contra sí misma, hacia una suerte de ingeniería inversa o de desaprendizaje: solo hay que desprivilegiar o deconstruir la opticalidad y el poder colonial europeo se esfumará supuestamente de nuestra vista. Este es, cuando menos, el enfoque decolonial clásico y la estrategia estético-crítica que vemos una y otra vez en gran parte del arte y la teoría visual actuales.

Por llevar esta fusión al límite del absurdo, si la vista es el medio por el que se ha llevado a cabo típica y tradicionalmente una diferenciación de las razas, y si el color es un fenómeno visual determinado por la longitud de onda, entonces el racismo es, al parecer, un problema de óptica y de física. Bastaría con desaprender el espectro visual y la física clásica, más en general, para que desapareciera el racismo. Esto, claro está, no tiene en cuenta la base material –tanto histórico-económica como corpórea– de la violencia racial, pero sí explica hasta cierto punto el entusiasmo que despierta en los círculos decoloniales la física cuántica, dado que trae un conjunto de teoría científica relativamente reciente que trastoca por completo gran parte de la física clásica y de la preponderancia epistemológica de la observación (el principio de Heisenberg, por ejemplo): es la ciencia deconstruyéndose a sí misma.<sup>6</sup>

Si la diferencia racial es visualmente observable –y considerando que la observación es (como) un método científico– el racismo es por tanto una propiedad física y, en consecuencia, un hecho científico. Esta lógica falaz, que nace de una fusión metafórica, está integrada en el lenguaje y en la historia de las ideas occidentales, algo que queda ejemplificado cuando empleamos términos como *reflexionar* para referirnos a *meditar*, por ejemplo. Así de aceptada tenemos esta epistemología, cómo pasa desapercibida a simple vista la violencia que genera, cuán importante es el influjo que tiene sobre nuestro imaginario y

5 Para conocer otros ejemplos comunes de este enfoque crítico tal como se contempla tanto en los estudios decoloniales como en los visuales, véase Fred Moten, *Black and Blur*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2017, y en particular su ensayo sobre Charles Gaines; y el film de Harun Farocki *Images of the World and the Inscription of War* (1989). Véase también Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, trad. de J. A. Underwood. Londres: Penguin Books, 2008; y Guy Debord, *Society of the Spectacle*, trad. de Ken Knabb. Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 2014. [Ambas con edición en castellano: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*, trad. de Jordi Maiso. Madrid: Alianza Editorial, 2021; y *La Sociedad del espectáculo*, trad. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2002.]

6 Para conocer ejemplos de este giro en el arte y la teoría, véase el trabajo del colectivo Black Quantum Futurism, <https://www.blackquantumfuturism.com/>; y Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2007.

en la forma en que experimentamos y legislamos el mundo. Sin embargo, con demasiada frecuencia, las críticas se asientan en un nivel metafórico o conceptual; es decir: solo son capaces de identificar esa fusión conocimiento/observación y reemplazarla por otra metáfora supuestamente reparadora, como conocimiento/entrelazamiento o conocimiento/relacionalidad.<sup>7</sup> Por descontado, estas prácticas tienen consecuencias sociopolíticas muy reales, aun si son juegos lingüísticos.

Esta corriente crítica puede extenderse más allá del bucle cerrado de las metáforas y sustituciones entrando a considerar la naturaleza *biológica* de los ojos, y de qué manera las diversas jerarquías anatómicas promueven tendencias y disposiciones bioculturales para que actuemos de determinada manera. En lo que respecta al papel de la vista como base de los sistemas de opresión racial, la crítica se enfoca en su mayor parte en la representación y la inclusión, o en lo óptico y visual, y presta escasa atención a los propios medios materiales y carnales con los que toman forma estas cuestiones políticas o físicas. ¿Y si empezamos por la biología y la anatomía antes de pasar a la vista? De este modo la crítica podría internarse en la ontología. En lugar de reconsiderar la forma en la que procesamos la visión y, por tanto, nos planteamos o experimentamos el mundo, podríamos comenzar por cuestionar y reinventar nuestras predisposiciones físicas hacia el mundo, las que serían las condiciones mutables y plásticas de la acción y el ser/estar, la corporeidad y los cuerpos.<sup>8</sup>

7 Véase *Autoportrait* (2018), de Luke Willis Thompson, un ejemplo perfecto, y con el aplauso institucional, de estas sustituciones que hacen más por la ocultación que por la restructuración. Eso por no mencionar las críticas a la historia del racismo basadas en la representación, con el simple sentido y el lógico resultado de incluir más representantes no blancos en la cultura y la política. Véase, por ejemplo, Tina M. Campt, *A Black Gaze: Artists Changing How We See*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2021. Aunque se trata, sin duda, de algo absolutamente esencial para conseguir una sociedad más justa y equitativa, deja sin abordar algunas de las condiciones fundamentales que alimentan la violencia racial que se alza justo delante de la igualdad racial; el apoyo de Kanye West a Trump es un ejemplo impagable a este respecto, y también, con anterioridad, todas las guerras de Barack Obama en Oriente Medio.

8 Este camino que propongo no es en modo alguno invención mía. Lo aprendí en buena medida de mi encuentro con Hortense Spillers –quien, a su vez, ha proseguido el trabajo de Sylvia Wynter–, así como de la colaboración continuada con Denise Ferreira da Silva. Cuando entrevisté a Spillers, me habló de una canción de Aretha Franklin que escuchó en bucle mientras escribía la tesis doctoral. Al compartir este recuerdo, su cuerpo pareció llenarse de energía; así, bailando en el asiento pese a una operación reciente, adquirió un toque eléctrico. Tal vez se le note en la voz cuando habla de lo que denomina «la lección del blues»: la contradicción de un afecto positivo a pesar del profundo dolor, bailar frente a la violencia. Su labor y su pensamiento parecen encarnar esta lección. Y lo logra, creo yo, no solo como esa «lección del blues» sino también como una «lección de la carne»: luego me explica que sigue escribiendo a mano, que siente con todo su cuerpo la materialidad del pensamiento y la escritura, la corporeidad, hasta de un punto y seguido. Y no solo siente la fuerza de un punto particular en una frase, sino también sucesos planetarios, como un tsunami en la otra punta del mundo. Tamaña predisposición hacia el mundo, esta lección de la carne, le permite comprender, pensar y sentir con menos soberanía, menos acotada pero con una contradicción más diversa, y acercarse a una analítica colateral o ecológica que no solo revela un profundo dolor en el mundo, sino que al mismo tiempo, como el blues, nos da motivos para bailar. Podríamos definir su método como un salto de lo dialéctico a lo ecológico, un método que examina tanto las relaciones causales como las relaciones no lineales, fractales o asociativas: un método cuya forma ejerce también una función crítica. Este ensayo tiene la intención de participar de este enfoque. Para conocer otro ejemplo de la influencia de Spillers, Wynter y Ferreira da Silva, véase Zakiyyah Iman Jackson, *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. Nueva York: NYU Press, 2020.



El giro hacia cuestiones de la carne ha venido impulsado también por los desarrollos materiales en las técnicas de biomodificación, la neuroplasticidad, la epigenética y la revolución trans. Sin embargo, queda mucho camino por delante, puesto que el enfoque crítico a lo largo de las últimas dos generaciones sigue ciñéndose algo en exceso al camino de la mente al cuerpo, de la física a la biología, o del pensamiento a la sensación, donde el desdibujamiento (Moten), la opacidad (Glissant), la representación (Camp) y la deferencia a otros sentidos (Black Audio Film Collective) continúan siendo estrategias de resistencia comunes para desplazar la supremacía de la vista y su legitimación continua de la violencia racial. Mi intención aquí no es la de criticar estos enfoques, ni siquiera la de señalar sus puntos débiles, sino construir sobre la base de esas ideas y colaborar con ellas en sentido contrario: partir de la crítica material del edificio biológico que constituyen nuestros ojos, y terminar con una epistemología reinventada; esto es, con una propuesta que se aleje tanto de la tradición europea como de gran parte de la labor crítica reciente contra ella, y que se pregunte, en su lugar, no solo cómo conocer y sentir el mundo *de otro modo*, sino también cómo acceder a él de una manera distinta.

Como preparación para una entrevista a Hortense Spillers, vi varias conferencias suyas acerca de la terrorífica historia del amor tal como nos llega a través de las relaciones de esclavitud estadounidenses. Spillers explica cómo el amor, después de la esclavitud, no podía sino estar «contaminado».<sup>9</sup> La contaminación, o violencia colateral, para Spillers, nace de un conjunto de prácticas relacionales que surgen, primero, entre amo y esclava, y entre violador y víctima. La omnipresencia de la violación es una parte bien documentada de la normalidad de la cultura esclava. Spillers explica cómo esa violencia se filtra también a las relaciones entre el amo y su familia, su esposa y sus hijos. La violación, aun cuando se tolerara legalmente –o, cuando menos, se hiciera la vista gorda– no podía quedar confinada como una simple parte de la vida de una persona. Por decirlo más llanamente, si un amo viola a su esclava, ¿cómo podrá abrazar a su mujer y a sus hijos con amor, con esas mismas manos? El amor, a fin de cuentas, es una de las herramientas que tenemos contra la violencia, y aquí descubrimos su relación integral con la depredación.

Mientras veía a la profesora Spillers, con mis ojos un poco irritados, se me ocurrió que, del mismo modo que damos por sentados los cimientos ontoepistemológicos del amor –y olvidamos que bajo su reluciente fachada hay una historia mucho más oscura y corrompida–, también damos por sentados nuestros ojos. No solo su mirada y el legado epistemológico de la visión y lo visual, sino su fisicidad misma, su ontología, su relevancia corpórea, anatómica, o lo que podríamos llamar su supremacía sensorial. Se me ocurrió que ciertas partes de nuestro cuerpo, como los ojos o las emociones, pueden quedar contaminadas por ideas y sobredeterminadas por jerarquías, que dan lugar, en

9 Mi entrevista a Hortense Spillers está disponible aquí: <https://cca-annex.net/entry/soil>

conjunto, a toda clase de daños colaterales. Podemos referirnos a esta desorganización de la ecología del cuerpo como un monocultivo, en el que privilegiar un solo sentido en lugar de los cinco por igual conduce a la catástrofe. Esto no quiere decir que el cuerpo tenga un camino decretado y esencial, pero hay tendencias, sin embargo, que cuando se alían con modos de determinación, encuadre, abstracción y jerarquización llevan el cuerpo como naturaleza a un legado de violencia y agotamiento.

Nuestros ojos humanos encarnan una determinada disposición hacia el mundo que podría describirse, biológicamente hablando, como depredadora. Sabemos que las presas tienen una separación lateral mayor entre los ojos; esto les proporciona una visión periférica más amplia, con la que pueden detectar mejor cualquier animal acechando a su espalda. Pensemos en los ciervos o en los conejos, capaces de otear toda la línea del horizonte. Los humanos tienen los ojos de un depredador: delante y en el centro de la cabeza, con un campo de visión agudo y restringido diseñado para identificar a la presa, a veces a una distancia lejana.<sup>10</sup> Más recientemente, y de una forma más polémica, se ha descrito a los humanos como «superdepredadores», dado que matan trece veces más animales que el siguiente eslabón de la cadena trófica: el debate gira en torno a matar por comida, y a si incluir o no otros motivos, como el control de fauna, la caza deportiva o la crueldad.

Junto con la ciencia, la anatomía popular y su imaginario tradicional (blanco occidental) han descrito la ubicación de los ojos humanos de un modo similar al de animales fieros y peligrosos como los lobos; pensemos en expresiones como «vista de águila» u «ojo de lince». Esto ha contribuido a reforzar y promover las ideas de supremacía humana y su excepcionalismo teñido de hibris: los humanos como supuestos seres alfa con una tendencia violenta innata. Aún hoy, muchos creen que los humanos no solo ocupan el nivel trófico más alto, sino que están de algún modo, y por paradójico que parezca, al margen de la naturaleza, que son seres casi divinos (la tecnología y sus orígenes criptomísticos ayudan a reforzar esta identificación). Este legado ha servido para racionalizar y engendrar violencia contra un sinfín de animales que se consideran inferiores a los humanos, y por tanto, comestibles o prescindibles, y también violencia contra un sinfín de cuerpos negros y marrones que se han decretado animales o no humanos y por tanto igualmente prescindibles. Presas con otro nombre.

Además de este autoproclamado «gran éxito de la especie humana», es nuestro uso «excepcional» de las herramientas y la tecnología lo que nos separa, supuestamente,

10 De hecho, a menudo presa y depredador evolucionan de la mano, de modo que la ubicación respectiva de sus ojos está en relación, igual que el pelaje de las presas ha evolucionado para escapar de la vista de sus depredadores. En los humanos, la ubicación de los ojos se remonta a un ancestro primate cazador. Partiendo de los insectos, con el tiempo las dimensiones y la escala de nuestras presas han seguido creciendo.

de la naturaleza. Desde luego, las herramientas son ampliaciones del cuerpo que intensifican y aceleran de manera selectiva tendencias o destrezas ya existentes: pensemos en los telescopios, que magnifican la vista, o en la ropa como una segunda piel. Las herramientas epistemológicas han seguido este ejemplo, de nuevo seleccionando determinadas características, disposiciones, partes del cuerpo o sentidos que, por medio de la abstracción, nos sumergen en futuros específicos sobredeterminados.<sup>11</sup> Pensemos, por ejemplo, en lo que hemos descrito antes como un monocultivo del cuerpo, las consecuencias de dotar a un sentido de más nobleza que al resto. Lo que interesa destacar aquí es que ambos tipos de herramientas, físicas y epistemológicas, se asientan en la misma base material, unos cimientos sobre los que construir y levantar abstracciones. Este proceso epistemológico y de abstracción tiene, en sí mismo, una historia muy material.

Los cristales que, según se ha descubierto, coleccionaban e intercambiaban globalmente los primeros homínidos fueron el medio por el que, al parecer, se desarrolló el pensamiento abstracto ligado a la representación geométrica.<sup>12</sup> Este puente material del objeto a la geometría fue posible gracias a la forma única del cristal, es decir, al hecho de ser uno de los pocos objetos estables que presentan por naturaleza líneas rectas y simetrías complejas. Esta propiedad característica no solo impulsó el desarrollo de la abstracción geométrica, sino que el cristal comenzó a erigirse un objeto precioso, un símbolo de riqueza y un catalizador del deseo de acumulación. En pocas palabras, es el primer ejemplo documentado de lo que terminaría siendo la extracción de recursos de nuestra época. Abstracción y acumulación son, por tanto, las dos caras de la misma moneda, o, mejor dicho, del mismo cristal. Son el móvil y la justificación una de otra. Estos pilares de la vida actual son fundamentalmente inseparables.

En líneas generales, podemos trazar la descripción geométrica y abstracta del mundo como una línea que une aquellos cristales que llevaban consigo los primeros homínidos a la «geometría sagrada de la prehistoria» y a Platón –que asignó un sólido platónico a cada elemento clásico– y más tarde a Kepler, que a principios del siglo xvii concibió un universo constituido por formas geométricas (un resurgimiento de los sólidos platónicos): el cubo, la pirámide, el icosaedro, el octaedro. Fue también Johannes Kepler quien llevó esta cosmología a lo corpóreo aplicándola a la práctica anatómica por medio de la oftalmología, y descubrió así que nuestros ojos funcionan como una cámara

11 Parfraseando aquí una charla de Mijke van der Drift: «Para cambiar la opinión de alguien, primero hay que cambiar el cuerpo.» Extraído de Mijke van der Drift y Nat Raha, «Multilogics and Poetics of Radical Transfeminism», taller, Arika, episodio 10: A Means Without End, Tramway, Glasgow (24 de noviembre de 2019).

12 Véase Juan Manuel García-Ruiz, «2001: The Crystal Monolith», *Substantia*, vol. 2, núm. 2 (2018), pp. 19-25. Mi entrevista con García-Ruiz está disponible aquí: <https://cca-annex.net/entry/manaus>

oscura, que lo que se proyecta directamente a la retina humana es una imagen simétrica, aunque invertida, de la realidad. Un vínculo tan directo y lineal entre el mundo y la mente convirtió al ojo en la clave de la objetividad. Este proceso reforzó, modeló e incluso naturalizó la abstracción del dualismo, el paso del mundo físico a la abstracción de la mente, en la que la luz/razón se proyecta y refleja muy literalmente como si de una cámara se tratase. La teoría de Kepler fue un momento crucial en la historia occidental de las ideas que fusionó el ojo y su óptica racional con el Conocimiento Moderno.<sup>13</sup> Cabe recordar la aceleración de la colonización europea que se produjo en el siglo xvii y, en particular, el crecimiento exponencial del esclavismo en Estados Unidos: en otras palabras, el auge de la abstracción trae de la mano un auge en la extracción global de recursos, y toda la violencia que esta conlleva. Metafóricamente hablando, las caras de un mismo cristal, abstracción y acumulación, vista, conocimiento y extracción, todas ellas reluciendo con un brillo mortal.

A medida que los ojos fueron ocupando de manera continuada un lugar central en el proyecto del racionalismo y la Ilustración, quedó instrumentalizada una nueva función y ordenación. Y, de manera colateral, designar la vista como el sentido más noble, ennobleció, posibilitó y priorizó un instinto depredador ancestral que sigue legitimando y justificando a su vez la preeminencia humana en cuanto que especie superior; esto es, investida de una violencia innata. Esta designación frustró, impidió y hasta secuestró una posible configuración distinta de lo humano (como naturaleza, género y biología); un paso transformador, incluso revolucionario, en el que nuestros ojos, y sus diferentes formas de mirar, deberían o podrían haber mutado de otro modo.<sup>14</sup> Tal cosa podría haber rebajado, atenuado o incluso dejado obsoletos los instintos violentos o las partes del ser humano capaces, en potencia, de determinar esa orientación. Dicho de otro modo, cualquier tipo de jerarquía o de monocultivo, ya sea en términos de raza, cultivo o facultad sensorial, tiene consecuencias directas y causales y, al mismo tiempo, múltiples consecuencias indirectas; tal como exponía Spillers acerca de la contaminación colateral de la familia del amo por la violación amo-esclava, o la contaminación de las aguas freáticas en una región por las prácticas del monocultivo. Situar los ojos y la vista muy por encima de todo el resto de sentidos ha tenido muchos efectos causales, como el del papel de la observación en la ciencia racional, así como muchas otras consecuencias indirectas, colaterales o ecológicas, que son, tal vez, pese a tenerlas delante, las que nos pasan más peligrosamente desapercibidas.

13 Una historia, de nuevo, recogida en el lenguaje: Kepler fue el primero que usó en un sentido matemático el término «foco», que Hobbes reutilizaría en 1650 en relación con la mente. Del mismo modo, «reflexión» empezó a aplicarse a las ideas en 1670. En ambos casos, estos usos entraron en el léxico popular tras la muerte de Kepler en 1630.

14 ¿Cómo sería una descolonización de la ontología? Tal vez supusiera la posibilidad de mutar de otro modo. Los estudios sobre las sinapsis cerebrales nos dicen que, cuando un sentido está subordinado, por ejemplo, a causa de la ceguera, las sinapsis que en su día empleaba la vista pasan a prestar apoyo a otro sentido, como el oído o el tacto.

Una explicación paralela y complementaria de esta violencia se ha centrado en la negritud/identidad, en la que los esclavos, y hasta cierto punto todo aquel no europeo, se definían como no seres, como animales o menos-que-animales, incapaces de poseer alma o mente. En nuestra época, esto ha llevado al surgimiento de enfoques que recomiendan la rehumanización o la representación igualitaria como remedio a la antinegritud. Tal enfoque opera en el terreno de la subjetividad y la identidad, y propone un espacio en el que la persona alcance su pleno potencial, negado hasta entonces. Pero la subjetividad y la subjetivación fueron siempre un aspecto importante del comercio esclavista y del capitalismo racial; era así, concretamente, como se determinaba el valor de los esclavos. Si, por ejemplo, un esclavo tenía buen carácter, podía convertirse en esclavo doméstico y eludir el trabajo, más extenuante, de los campos de algodón. En la subasta, este tipo de esclavos alcanzaban un precio más alto. La práctica del apareamiento selectivo en las plantaciones suponía que las cualidades subjetivas e incluso físicas podían cultivarse y reproducirse y, por tanto, el valor de la mercancía crecería con el tiempo. Esto subraya las limitaciones de los modos identitarios y subjetivos de resistencia, ya que respaldan, a ciegas, el capitalismo racial y sus prototipos de la identidad inmaterial de la mano de obra: el mero valor de determinadas identidades en el mercado cultural actual debería ser prueba suficiente de los problemas inherentes de este enfoque y de su cortadad de miras.

Por desalentadora que sea la base anatómica prescriptiva y depredadora de nuestra disposición humana, en particular cuando se combina con la moda contemporánea de las reparaciones neoliberales basadas en la representación, hay una vía bastante clara de revertirlo. Si desplazamos o mutamos la base ontológica del conocimiento y/como depredación, la supremacía anatómica (culturalmente determinada) de los ojos, entonces un cuerpo completamente nuevo y una nueva manera de estar en el mundo estará a nuestro alcance. Este movimiento no puede consistir simplemente en una «redistribución de lo sensorial», en una mera sustitución de los ojos por las orejas, o la vista por el oído (y, en cualquier caso, sería inaccesible para algunos; esto es, reforzaría las jerarquías). Ni uno solo de los sentidos está libre de la contaminación de las culturas de dominación, pero desplazar el énfasis al oído, o incluso al tacto, es ciertamente un comienzo; en particular porque estos dos sentidos se activan en el vientre materno: aparecen en el feto/madre cuando el feto/madre no ha llegado aún a la separación y la soberanía. Podríamos llamarlos los sentidos monstruosos, sentidos teñidos del recuerdo de haber sido múltiples antes de ser singulares.<sup>15</sup> Así, si bien las determinaciones coloniales están inscritas en todos nuestros sentidos, con ayuda de la existencia múltiple, monstruosa,

<sup>15</sup> Véase el film *Serpent Rain* (2016), de Arjuna Neuman y Denise Ferreira da Silva, para una exposición de la *periacústica*, en la que el oído desde el vientre materno puede llevarnos a recordar un estado en el que somos más de un cuerpo, pero menos de dos, que escucha desde fuera y escucha desde dentro.

prenatal, y su potencial sinestesia podríamos empezar a revertir parte del daño colateral que la vista, noble y depredadora, ha desatado sobre el mundo. Pero, yendo más allá, el gesto subversivo y mutacional consistiría en reconocer nuestra plasticidad anatómica; por ejemplo, replanteándonos desde una perspectiva biofísica qué significa ver, cuál es el sentido de la vista. Por formularlo con una pregunta: ¿cómo veríamos sin ojos (colonizados)?, o ¿cómo veríamos con todos nuestros sentidos, y más, a la vez?

Volvamos a la purpurina. En la escena inicial de *Hiroshima, mon amour*, una mezcla de polvo, hollín y purpurina cae mágicamente sobre lo que, descubriremos después, son dos cuerpos abrazados, aferrándose el uno al otro en la oscuridad. Teniendo en cuenta el peso del título, podemos deducir que el momento invita a una lectura alegórica: el polvo es, quizás, de la bomba nuclear que lanzaron allí, o al menos de su vida psicológica postrera. Este es el enfoque alegórico clásico. A medida que ambos personajes se van conociendo, tras una noche de pasión inicialmente anónima, su relación precaria, tensa, con todo su amor, su dolor y su separación, nos ofrece un medio con el que procesar, a escala humana, la bomba nuclear y su violencia abstracta, monumental. En este sentido, la película pretende reparar lo que Gunther Anders ha definido como la *inconmensurabilidad* de la bomba: nuestra incapacidad humana para tener una relación sentida en la cúspide de la Violencia Total.<sup>16</sup> En concreto, las muertes instantáneas de 80.000 personas en la primera fracción de segundo tras la explosión; es algo que no está al alcance de nuestra empatía: no tenemos la capacidad de sentir culpa, tristeza, remordimiento o compasión ante una cifra tan enorme de personas exterminadas.<sup>17</sup> Afirma Anders: «Debemos esforzarnos por aumentar la capacidad y la elasticidad de nuestras facultades intelectuales y emocionales, y ponerlas a la altura del incremento incalculable de nuestra potencia productiva y destructiva.»<sup>18</sup>

A medida que la película avanza, salen a la luz la psicología y la historia de la protagonista, llenas de dolor. Vemos el trauma perdurable e ineludible de la guerra enfrentado a las relaciones, destrozándolas. El *amour* fugaz del título se evapora hacia el final de la película, a solo unos kilómetros de la zona cero, y solo unos años después del primer trauma de la protagonista, fundiéndose tal vez, o cuando menos arracimándose en torno a la bomba y a la muerte de su antiguo amante. La película y su historia de amor fracasan en su unión, lejos de donde empezaron; la pareja toma caminos

<sup>16</sup> Gunther Anders, «Reflections on the H Bomb», *Dissent*, vol. 3, núm. 2 (primavera de 1956), pp. 146-155.

<sup>17</sup> La ráfaga fue tan luminosa y enorme, por cierto, que convirtió las calles en cámaras, y los contornos de los cuerpos que la interceptaron quedaron impresionados en el cemento. Igual que los sólidos platónicos regresan en la arquitectura mecánica de la bomba nuclear, así regresa también la cámara oscura de Kepler. A estos linajes los llamo «abstracción letal». Para saber más sobre el concepto de abstracción letal, véase *4 Waters—Deep Implicancy* (2018), de Arjuna Neuman y Denise Ferreira da Silva, 2018.

<sup>18</sup> Anders, «Reflections», p. 153.

distintos, ambos desolados y con el corazón roto; nunca se volverán a ver. Esto señala la imposibilidad no solo de reconciliación –entre Oriente y Occidente, entre el hombre y la mujer; entre el ser humano universal y sus impulsos–, sino también de cualquier clase de reparación (¿qué es el amor?) a sotavento de la bomba atómica. Este final trágico no ayuda sino a corroborar la conclusión de Anders de que nuestra humanidad, nuestra empatía y nuestro amor universal no bastan, en su estado actual, para desterrar la predisposición a la crueldad, la violencia y la depredación, que alcanzan todas ellas la perfección con la bomba. En otras palabras, el humanismo universal (y, con él, la actual categoría de lo humano, incluidas nuestra anatomía y nuestra naturaleza) es por completo insuficiente para afrontar la tarea que nos ocupa.

La película, aunque brevemente, sí que invita a una reinversión constitucional de lo humano, una que vaya mucho más allá de la reforma psicosocial, cultural e incluso epistemológica. Pero para llegar ahí debemos desandar la película. Es precisamente el proceso de formación de identidad, que los personajes lleguen a conocerse el uno al otro, el que los lleva a separarse. Esto es, a medida que los personajes adquieren más cuerpo, con unas identidades vinculadas al espacio y a la historia, a las emociones y a la psicología, y que nosotros, como público, empezamos también a identificarnos con ellos, para completar la trayectoria intersubjetiva (y los límites) del cine narrativo tradicional, su unión se va truncando cada vez más. Cuanto mejor los conocemos, y ellos el uno al otro –cuánto más llenan su subjetividad–, más se distancian. En otras palabras, por interpretar la película desde el momento actual: la armonía global (por no mencionar la solidaridad) en términos de identidad es pura fantasía, un fetiche, una distracción y, en última instancia, una artimaña neoliberal paradigmática.

Si la película hubiese terminado donde empieza, en una nube de purpurina háptica, en un abrazo sensual, polvoriento, indeterminado, podría comenzar ahí otra película, una que reconciera lo humano sin recurrir a la formación de la identidad, a la soberanía corpórea, a la psicología y a la personalización de la política, que es, me atrevería a decir, la culminación fútil pero rentable de la subjetivación, de alcanzar la plena subjetividad. Volviendo al planteamiento de Anders, y por hacer una pequeña corrección, nuestra limitación no radica en la inconmensurabilidad emocional o psicológica de la violencia abstracta; de ser así, los procesos narrativos y basados en la identidad –o, en palabras de Anders, los «ejercicios espirituales», o tal vez películas como *Hiroshima, mon amour*– habrían resuelto la insistencia de la violencia humana hace ya mucho tiempo. Nuestra inconmensurabilidad, por el contrario, no es tanto una cuestión del «espíritu» o una renovación psicológica, sino el desafío de reconcebir nuestra carne, nuestras sensibilidades celulares, nuestras predisposiciones cuánticas: el ingente número de sensaciones colectivas, desconocidas o ignoradas, que solo después se reducen y separan en emoción, presentación, narración y corporeidad,

convirtiéndose así en el material de la identidad y su formación. Pero situar esta necesidad de mutación aquí, en la carne, y en las disoluciones cuánticas de la soberanía, truncaría el proceso clásico y el paso de corporeidad a expresión y a identidad que constituye la cosificación por excelencia, tal como se determina, reproduce y secuestra a través del capital. Este proceso comenzó con el esclavo en la subasta, donde, no olvidemos, la identidad del esclavo era la base individualizadora de su tasación, y su cultivo continuado una forma de extracción perpetua: lo que define en buena medida el momento actual.<sup>19</sup> En lugar de convertirnos en humanos tan plenamente subjetivos, es posible que debiéramos quedarnos en la purpurina.

La purpurina tiznada nos ayuda a rechazar la llamada, el látigo, el dólar que generan sujetos, sujetos más plenos, identidades más plenas (léase: mercancías más comerciables, un valor corpóreo mayor). La purpurina consigue otra cosa: hace posible un mundo distinto, o al menos un ser humano distinto, uno que no venga sobredeterminado por el largo legado del proyecto colonial, uno cuya identidad no se cultive por medio de técnicas desarrolladas a partir del comercio de esclavos y sus mercados. Al caer, la purpurina refleja los rayos de los focos y desperdiga la luz: cristalina en su forma, difunde, refracta y fusiona los diversos rayos de luz con los que entra en contacto, mientras cae suavemente, puede que incluso curvando la luz en contra de las leyes de la física. La purpurina, con su óptica cristalina, actúa sobre la luz de un modo muy distinto al del régimen lenticular, y actúa, por tanto, de un modo muy distinto sobre la base misma del conocimiento y de su óptica.

Esta alteróptica cristalina no solo afecta al modo en el que se produce el conocimiento –al aportar, por ejemplo, más refracción que claridad, más difusión que reflexión, por reemplazar las metáforas (epistemología)–, sino que nos ayuda asimismo a reconcebir nuestra carne, nuestra ontología y biología, los medios con los que vemos, de manera que podríamos empezar a ver sin los ojos y sin su disposición depredadora innata. La luz, y en particular la luz roja, penetra en nuestro cuerpo, atraviesa la piel. En este sentido, sí es posible ver/percibir con nuestra piel y nuestra carne; somos capaces de sentir la luz: los fotones son materia. Pero la sensación de luz no funciona aquí igual que en los ojos: no se captan dos imágenes idénticas del mundo, no se mecaniza la abstracción, no se glorifica la mente. No, nuestra piel no procesa la luz por medio de lentes y espejos (identificación, abstracción, proyección mental), sino de los cristales proteicos que hay en las capas de carne y piel, y lo que obtenemos es dispersión, fusión, una optohapticalidad prismática. La purpurina que cae sobre los cuerpos abrazados es una mimesis de la forma en que los cristales de nuestra piel tratan y recogen la luz.

<sup>19</sup> Véase Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

El tacto será siempre un proceso de difusión polvorienta, sensación frente a soberanía. Esto significa que vemos con nuestra piel cuando abrazamos al otro y nos fundimos en su, o mejor dicho, nuestra fisicidad. Sentimos cómo la luz desencaja nuestros umbrales individuales, nuestra separabilidad, a medida que se esparce, difunde y refracta a través de capas de carne, de estructuras proteicas, de epidermis, tejidos y células: el sol resplandece, cálido, en y bajo nuestras mejillas, nuestros hoyuelos, como una caricia interplanetaria que llega a lo más hondo de nuestra carne.

---

# Se avecina un terremoto\*

Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman

## Notas a los intertítulos<sup>1</sup> de 4 Waters – Deep Implicancy

Guión:

escrito en un muro de Mitilene<sup>2</sup>  
en árabe y en inglés

«Bienvenidos al infierno»<sup>3</sup>

el mismo viaje  
esta misma travesía  
dio origen a la mente occidental

\* \* \*

al circunscribir aire agua tierra fuego  
a formas geométricas  
Platón esboza un modo de pensamiento  
que reduce la base  
de la existencia y el saber  
a una abstracción letal<sup>4</sup>

este marco universal se materializa  
como devastación nuclear  
y violencia total

este marco excede lo Humano,<sup>5</sup>  
y su capacidad de  
comprensión intelectual,  
emocional y moral

un legado que marca  
el colapso  
de nuestro programa ético  
así como una brecha indiscutible  
y con ello  
la posibilidad de intervención<sup>6</sup>

\* \* \*

\* «Se avecina un terremoto», de Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman, se encargó originalmente como «Fresh Breeze: Deep Implicancy», en Christine Shaw y Etienne Turpin (eds.), *The Work of Wind: Sea*. Berlín: K. Verlag, 2023, pp. 161-195.

como suceso histórico  
la revolución haitiana estaba condenada  
el Capital no iba a permitir jamás  
una República Negra Independiente

esta revolución y su catalizador  
el terremoto de 1784<sup>7</sup>  
sustenta todavía una perspectiva  
que amenaza los propios cimientos  
del Conocimiento Moderno

como evento cósmico  
los terremotos retumban desde  
más allá del tiempo mensurable  
desde antes del principio  
del cartografiado orgánico  
de las edades geológicas<sup>8</sup>

pero a través de un retumbo líquido y  
atemporal  
el espacio se puede plegar, implicar y  
multiplicar  
transformación sin tiempo  
forjando la existencia  
de un programa corpóreo  
una ética sin vida<sup>9</sup>

fusión pura en acción

\* \* \*

el resplandor del magma,  
expone como una luz negra  
otra ruta migratoria:  
cruzando el océano Índico desde  
Alejandría

al exponer lo que escapa de las líneas,  
la luz negra transgrede las separaciones  
del espacio<sup>10</sup>  
y abre un horizonte ético  
distinguible pero inseparable  
humano y más-que-humano  
todo a la vez

esto deviene posible  
cuando la fase sustituye a la forma  
cuando las cosas se mueven sin tiempo,  
sin destino o desarrollo

esto deviene posible  
cuando la transformación retumba en los  
elementos  
y deja la ética despojada de valor  
y al humano  
indisociable de toda materia<sup>11</sup>

\* \* \*



## 1 intertítulos

¿Por qué intertítulos? Allí donde los sonidos y las imágenes que componen cualquier película, toda película, acontecen y desaparecen –*el corte*– es donde nuestros experimentos remiten a la propia historia del cine. Los intertítulos encuadran plenamente nuestras películas en la que es la condición de posibilidad para la creación audiovisual, para el cine en sí.

El corte es para nosotros, entre otras cosas, un agujero de gusano activo. Como metáfora del montaje, el agujero de gusano –esto es, *mater* (materia y madre)– alude a un procedimiento alternativo a los dos métodos imperantes: la continuidad de los films narrativos contemporáneos de Hollywood, y el montaje dialéctico de los ensayos cinematográficos independientes o de izquierdas más tradicionales. En *Serpent Rain* (2016), usamos la expresión «hablar desde el corte» para recordar al menos cuatro espacios de habla/escucha: desde el fondo, desde la bodega, desde el útero y desde el corte (del montaje). En *4 Waters/Deep Implicancy* (2018), esta verbalización del corte imposible reaparece en la frase «el espacio se puede plegar, implicar y multiplicar». Con «agujero de gusano» nombramos un tipo de corte que no refuerza el tiempo lineal (o la ilusión creada de este; el plano-contraplano, por ejemplo), ni elabora un argumento que se manifiesta como una constelación de «y, pero, o, o que». Lo que ensambla el montaje de agujero de gusano es un espacio infinitamente explosionado, un cuando sin espacio y un donde sin tiempo, en el que cualquier película, cada película, está conectada al resto, todas a la vez. Pese a que se trata de un espacio imposible de habitar, desde el que es imposible hablar y escuchar el mundo, es ahí donde toda película, toda imagen, todo sonido existe a través de los otros; esto es: periacústicamente, *materialmente*, como desde/dentro del útero, es decir, el corte, pues es constitutivo de la *materia* que al mismo tiempo lo posibilita.

De aquí nacen los intertítulos, o al menos de esta versión de este aquí. A modo de referencia histórica al cine mudo, los intertítulos recuerdan que el cine es siempre coextensivo y coproducido con el público. Esto no pretende obviar el poder catártico, espectacular e infantilizante del medio, cómo reproduce el sujeto postilustrado, hasta el mismo grano de la película. En lo que respecta a las imágenes, sabemos que el haluro de plata se organiza según la luminosidad (grados de brillo; la imagen de la bella protagonista se revela en el sustrato de la película por medio de una reacción lumínica. No podría existir otro medio más heliocéntrico en el aspecto genómico, histórico y material –el sol central organiza por medio de la luminiscencia el orden de la imagen, y la imagen genera a su vez un reflejo, una identificación y una separación lineales, lo que equivale a decir un modo moderno/modernista de formación del sujeto. Dicho de otro modo, si seguimos la descripción de la individuación de Lacan,

el cine clásico reactiva el trauma del estadio del espejo fijando las identidades autodeterminadas en un floración dolorosa y perenne.

¿Por qué intertítulos, entonces? Porque, por medio de las palabras, transfieren la atención de las imágenes al corte, y con ello, interrumpen el proceso por el que las imágenes re-producen el sujeto postilustrado como una subjetividad autorreferencial. Porque, recordemos, en el cine mudo los intertítulos funcionan, aunque no audiblemente, sí acústicamente. La voz de los intertítulos, tal como los lee el público, es siempre ambivalente: es la voz del actor que desaparece bajo el corte/intertítulo, pero cabe destacar que el público lee también el texto, con su propia voz. Así, el intertítulo/el corte convierte el habla en un múltiplo, en un habla implicada; esto es, periacústicamente: dentro y fuera de la escucha, o una diferencia sin separación, en la que la escucha muda trae a un primer plano recuerdos intrauterinos involuntarios; aquellos primeros recuerdos de su lenta formación del sujeto: no como un individuo soberano, diferenciado, reflejado y reactivado, sino como un ser tibio y monstruoso, suspendido, más de uno, y tal vez menos de dos.

## 2 escrito en un muro de Mitilene

No recuerdo la última vez que sentí esta clase de profunda amargura. Era un tipo muy particular de tristeza que pesaba sobre, pero también en torno y dentro, de mi cuerpo entero. No era una depresión, o una alteración del ánimo, ni tampoco tan dolorosa como una ruptura o una traición. Era una tristeza ambiental que parecía seguirme como si fuese pura atmósfera; como si con cada respiración, con cada exhalación, el espacio que me rodeaba se tornara gris, o adquiriera un deje gris, no el color, sino el color de un sentimiento.

No fui capaz de explicárselo a D más tarde, de explicarle los motivos por los que me sentía así mientras visitaba Lesbos y Quíos a finales del invierno de 2018. Nada me hacía entrar en calor, ni siquiera aquella taberna llena de viejos bebiendo y jugando al dominó junto al fuego. Era, quizás, ese deje gris, el sentimiento del trauma heredado; algo atemporal, una emoción o un cúmulo con una duración infinita e infranqueable: una categoría de sentimientos complicados y difusos que hacen que cueste respirar.

No visité los campos de refugiados, desde luego, me tocaba demasiado cerca y, de todos modos, no nos interesa esa clase de imagen. En lugar de eso, fui al bosque petrificado que hay en una punta de la isla, donde los árboles se han convertido en piedra después de millones y millones de años. Tenían un color mármoleo y carnoso; eran lisos y suaves al tacto. Eso me hizo pensar en una sanación indirecta, en una



especie de reiki atravesando el tiempo. Durante el resto del rodaje, llevé a todas partes conmigo un trocito de madera-piedra-madera-mármol-rojo. De rato en rato, le daba vueltas y vueltas entre los dedos, contribuyendo a su lisura.

### 3 en árabe y en inglés

#### «Bienvenidos al infierno»

En el momento de la visita a Lesbos, ningún refugiado podía abandonar la isla. Los diferentes campos estaban tres y cuatro veces por encima de su capacidad, y las condiciones se iban tornando peores, desesperadas, frías, hambrientas. En el puerto, una milicia de Frontex sin distintivos custodiaba la carga, los contenedores y el pescado congelado mientras lo subían todo a bordo en carretillas camino del resto de Europa. Libre comercio. Revisaban con linternas los bajos de los camiones, los maleteros de los coches: cualquier lugar podía ser el escondite de un polizonte. Encontraron un muchacho árabe, puede que de unos catorce años. Un furgón policial con celdas de detención incorporadas esperaba, con el motor y las luces encendidas. Al chico lo arrojaron dentro de malas maneras; cerraron de un portazo.

### 4 abstracción letal

En un coloquio, tras una de las proyecciones de *4 Waters: Deep Implicancy*, definimos la película como «una historia de violencia». Esta historia que estamos empezando a desvelar no se limita a los momentos materiales de máxima violencia humana: los refugiados de todas las épocas, las bombas atómicas del siglo xx, los siglos de esclavitud. Si bien cada uno de ellos aparece en el film, en lugar o además de esto buscamos continuamente exponer y luego destruir la arquitectura y los cimientos de dicha violencia; las ideas, configuraciones y ontología que la hacen inevitable y normal.

Podría decirse que uno de esos momentos es el inicio de la abstracción –o cuando menos de su férrea prescripción– que encontramos en los sólidos platónicos. Estas formas geométricas encierran los elementos en lo que se convertiría en el espacio euclidiano; esto es: ideal y simétrico. Prescriben el mundo a todos los efectos, y reaparecen miles de años después, por medio de los sólidos arquimedianos, en las lentes explosivas de las bombas nucleares de diseño estadounidense. Estas lentes controlan, concentran y dirigen la carga implosiva que desencadena la reacción en el núcleo de la bomba. Una explosión que sabemos que mató como mínimo a 80.000 personas en una fracción de segundo.

La abstracción letal representa aquí dos cosas. En primer lugar, describe la genealogía de la inscripción platónica de una geometría racional sobre un mundo de elementos que son atemporales, ingobernables e indivisibles: una abstracción matemática que sirve de base para el tipo de conocimiento que conduce al diseño de la bomba nuclear. La letalidad de la abstracción se duplica, no solo en lo que respecta a su violencia explosiva, sino a una abstracción inherente que impide la posibilidad de establecer una relación proporcional, alguna clase de sentimiento y, por consiguiente, alguna clase de ética activa hacia las 80.000 personas incineradas y hacia los autores de ese asesinato extremo. Nuestra constitución emocional, psicológica y ética actual no lo permite: la abstracción letal nos excede, aun si la creamos nosotros. O, como dice Gunther Anders: «No tenemos suficiente miedo.»

### 5 este marco excede lo Humano

Presentamos aquí una contradicción que tal vez pase desapercibida a la mayoría del público: los sólidos platónicos son cruciales precisamente porque representan la noción misma de la forma abstracta, en la que se amparan los filósofos modernos para exigir un conocimiento con certeza. Son formas que sustentan la figura del *Hombre* bajo la apariencia del sujeto que emerge con el (auto)conocimiento. Cuando, a comienzos del siglo xix, el *Humano* en cuanto que ente histórico y biológico emprendió su ascenso al núcleo del programa ético moderno, lo hizo precisamente porque los filósofos y pensadores modernos implicados en el proyecto dirigieron su atención, explícita (Hegel) o implícitamente (Cuvier) a la existencia. Y con ello, para bien o para mal, conformaron unas imágenes del sujeto moderno que no privilegian la abstracción. Sin embargo, tampoco renunciaron a la afirmación que sustentaban las formas abstractas; esto es: que el atributo único del Humano es su capacidad de conocerse a sí mismo y al mundo sin recurrir a la revelación o apoyándose exclusivamente en la experiencia. Planteado como una cosa en el mundo (que busca conocer), la versión del sujeto moderno como humano se sitúa en el centro del programa ético moderno para bien (pues la humanidad es algo a proteger) y para mal (pues la racialidad da lugar a sujetos humanos a los que se puede eliminar). La contradicción opera a diversos niveles. Permitidme que destaque dos: a) en relación con los conceptos de la esencia y de la existencia Humana, en las formulaciones de la humanidad en cuanto que figura formal (uno de los seres racionales de Kant capaz de contemplar el reino de la razón) y figura final (el ser racional/afectable cuyas ideas y acciones actualizan lo que son su esencia y su fin; esto es, el Espíritu

en el espacio tiempo); b) en relación con el Sujeto Moderno, recuerda a la distinción anterior, pero desde la perspectiva de la distinción entre Hombre y Humano, donde al primero se lo presupone en los programas jurídicos y científicos (tanto en su versión hegeliana como kantiana) y el segundo gobierna el programa ético global. Aún más importante, ambas representaciones de los humanos (como Hombre y como Humano) amparan las reivindicaciones blancas/europeas de excepcionalidad –una reivindicación que el arsenal de racialidad reprodujo como efecto de la acción de las leyes de la naturaleza en las formas y funciones del ser humano–, precisamente porque, a diferencia de otros humanos, el origen de sus cuerpos se sitúa en regiones globales distintas a Europa. En el corte, justo antes de pasar a los ensayos nucleares en las islas Marshall y al terremoto que es la revolución haitiana, esta contradicción muestra también los límites tanto del Hombre como del Humano, y señala que ambas versiones, a pesar de la tensión, conforman la versión postilustrada del texto moderno y que, como tal, secunda el despliegue de una violencia total sobre los cuerpos y territorios no europeos; una violencia que sería impensable (para el Hombre) e inaceptable (por parte de la humanidad).

## 6 la posibilidad de intervención

La intervención pasa a ser una posibilidad a causa, y solo a través, de la brecha, de la comprensión de esta contradicción. Porque, tan pronto se hace evidente que el programa ético basado en la noción de lo Humano precisa de estos dos niveles, la grieta que manifiesta su coexistencia, que es la que constituye la racialidad, queda expuesta. Ahí, la composición aparentemente estable puede desestabilizarse por medio de discursos y prácticas que apuntan a otros modos de existir como humanos desacreditados por los postulados filosóficos y sociocientíficos europeos postilustrados que buscaban garantizar el reino del sujeto. Llegados a este punto, la letalidad del pensamiento abstracto pierde la base de su justificación –la protección de la vida humana– y se puede presentar como lo que es: el modo esperado de actualización de una imagen del mundo en la que todo lo que no se identifica como humano pasa a ser susceptible de extracción, expropiación y eliminación. Más importante aún, y aquí es donde podemos contemplar esa brecha, también es posible regresar al mundo y plantearnos de qué otro modo podríamos describir la existencia de un modo que traiga al primer plano los beneficios que representaría para lo Humano prestar atención a la profunda implicación de su existir con todo cuanto se actualiza, podría actualizarse y debe todavía actualizarse.

## 7 esta revolución y su catalizador el terremoto de 1784

### «se avecina un terremoto», Dessalines/Glissant

En Haití, en 1784, se produjo un terremoto de primera magnitud. El seísmo arrasó la ciudad de Puerto Príncipe hasta sus cimientos, y las plantaciones quedaron paralizadas mientras los terratenientes se afanaban por recuperarse y reconstruir. En el transcurso de este periodo de caos, muchos esclavos lograron huir y esconderse en las montañas, y algunos ahondaron en esta fugitividad y fundaron reductos de cimarrones que vivían al margen de la colonialidad. Este fenómeno geológico, que surge retumbando de la tierra primitiva, trajo consigo un conocimiento. Los esclavos de las montañas se percataron de que sin su mano de obra gratuita Puerto Príncipe no podía funcionar. Fue en plena turbulencia cuando los esclavos de Haití descubrieron el poder que tenían sobre sus amos; tan solo alejándose, retirándose y negándose a trabajar. Fue en este terremoto cuando se sembró la semilla del descontento, la autonomía y el atisbo de un orden distinto: la semilla de la revolución. O lo que podríamos llamar la réplica sociopolítica.

## 8 los terremotos retumban desde más allá del tiempo mensurable desde antes del principio del cartografiado orgánico de las edades geológicas

Lo que está en juego en este cambio de perspectiva sobre la existencia Humana es precisamente la preeminencia del tiempo lineal en la descripción histórica y orgánica del mundo. Volver nuestro interés hacia la cuántica y lo cósmico constituye, proponemos, una posible vía por la que desestabilizar las grietas en las que se sostiene el programa ético basado en la abstracción. Los terremotos, creemos, son uno de los muchos acontecimientos «naturales» que evidencian los límites de ambos niveles en las contradicciones mencionadas. Por una parte, los terremotos revelan la inestabilidad fundamental de todo, de cualquier fundamento, cuando este se considera un orden provisional, una configuración impermanente cuya forma actual es el resultado de procesos que se pueden describir, pero no prevenir o controlar. Por otra parte, dado que reconfiguran esos mismos fundamentos en los que se despliega la existencia, cabe preguntarse, cuando se producen estos cambios –esta clase de re/descomposiciones–, si y cómo se re/descompondrá todo aquello que se sustentaba en la configuración anterior. Interpretar la revolución haitiana con el registro del terremoto, como un eco del temblor que indica que el propio planeta no se ha asentado aún de un modo definitivo, invita a la imaginación a plantearse, por un lado, si lo sucedido

desde entonces alberga la posibilidad de una trayectoria postilustrada distinta, y por otro, si lo que está por suceder revelará la posibilidad de reconfigurar los fundamentos vigentes y, con ello, concebir el mundo de otra forma; esto es: de una forma que refleje un modo de conocimiento que atienda a lo cósmico y a lo cuántico, además de lo que se ha descrito mediante las nociones de lo orgánico y lo histórico.

### 9 una ética sin vida

Llevaba traje azul, camisa azul y una corbata con alguna clase de estampado trivial. Gafas, pelo corto y maneras de profesor. Quería, el director de Geología de Haití, compartir sus conocimientos sobre las placas tectónicas y los estratos subsuperficiales. Parecía un hombre amable pero severo, y su despacho con aire acondicionado estaba lleno de mapas. Descolgó de la pared el más grande de Haití, con chinchetas de colores clavadas, y lo colocó sobre una silla enfrente de la ventana. Nos habló de las distintas fallas, de erosión, de licuefacción. Nos explicó que un terremoto puede desagregar los enlaces moleculares del suelo y hacer que este se comporte como agua. Esta dualidad no le parecía fascinante ni extraña: era un hecho sin más; un problema, principalmente, para los edificios que podían hundirse en el manto. Le preguntamos por el tiempo, le preguntamos si había alguna forma de reconciliar el tiempo humano y el geológico; es decir: si hay manera de que el ser humano pueda extender su imaginación y su cuerpo, su comprensión del tiempo a una escala que exceda a sí mismo. Le planteamos una pregunta imposible, supongo, imposible para un hombre de ciencia, cuya racionalidad salva vidas.

La pregunta lo alteró, alzó la voz, adoptó una actitud más severa, menos paternal. No podía imaginar, o no quería imaginar, cómo se podía proyectar la vida humana, con una escala de siglos, a la escala geológica de millones de años. Es precisamente este bloqueo desproporcional el que descarga de responsabilidad a la abstracción letal, o dicho de otro modo, el que le permite campar de un modo no regulado. Otra forma de describir este bloqueo desproporcional es la vida, o la duración de la vida.

### 10 al exponer lo que escapa de las líneas, la luz negra transgrede las separaciones del espacio

El modo en que la racialidad sustenta la contradicción constitutiva de la modernidad, esa sobre la que descansa la representación del Humano como producto y herramienta de la razón al mismo tiempo, queda patente cuando la atención pasa del tiempo al espacio. O, más en concreto, cuando el Humano se sitúa en el mundo de una forma

que aborda lo global como el efecto de las inscripciones del tiempo en la superficie del planeta. Porque las diferencias raciales y culturales no hacen más que eso. En cuanto que productos del Saber Moderno, ocupan la superficie del planeta con la misma temporalidad que el Humano, pero lo hacen solo porque colocan en ella cuerpos humanos y territorios comprendidos por medio de la herramienta del conocimiento científico. Si enfocamos la luz negra, con su capacidad de volver lo opaco luminoso, es posible leer esas inscripciones como lo que son, y no como fenómenos «naturales» (divinos) que expresan la manera en que la razón universal genera al Humano, constituido por una diversidad de cuerpos y modos de existencia. Lo que escapa de las líneas, por tanto, no es un exceso que rezuma de las formas de razón universal, sino productos de esta última que ocultan el hecho de que lo que se presenta como actualización de la libertad es en realidad el resultado de un modo de comprender el mundo en el que el Humano –en sus modos concretos de existencia en la Europa postilustrada– se convierte en la medida de todo lo existente más allá de él.

### 11 deja la ética despojada de valor y lo humano indisociable de toda materia

Sin esa medida Humana, pero sin desecharla tampoco antes de ahondar en las condiciones de su surgimiento, la imaginación queda liberada de las cortapisas del entendimiento (la herramienta primordial de la razón universal) y puede regresar al mundo, donde encuentra a los humanos existiendo entre/como todo lo demás. Sin valor –tal como resulta de las reglas universales o de las formalizaciones del entendimiento– resulta posible abordar el mundo, los humanos y los más-que-humanos que hay en él, como lo que son. Esto es: re/des-composiciones de los constituyentes elementales de cualquier cosa, de todas las cosas que hayan cobrado, cobren y puedan cobrar existencia. Sin valor y sin evaluaciones, por tanto, se presenta la posibilidad de disolver los muros y espejos que sostienen el pensamiento moderno, y también, con ello, la posibilidad de componer descripciones de la existencia que no presupongan la necesidad de justificar la violencia total, cuyo despliegue ampara la extracción infinita de la que se obtienen las materias primas necesarias para la creación y reproducción del capital.

# Colofón

## Se avecina un terremoto

Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman

ISSN: 1886-5259

© de los textos: los autores, 2023;

 BY-NC-ND, 2023

Los ensayos «Reivindicaciones ancestrales» (2022), «La purpurina interior» (2022) y «Se avecina un terremoto» (2023), de la filósofa Denise Ferreria da Silva y el artista Arjuna Neuman, traducidos por primera vez al castellano, comparten un trasfondo común: la descolonización como el único principio ético relevante de nuestro tiempo. Este principio se refleja en su manera de hacer cine, por ejemplo, poniendo bajo sospecha el ojo –órgano privilegiado para la asimilación de la cultura visual– o haciendo una revisión crítica del uso de intertítulos y de un tipo de corte –agujero de gusano– que no refuerza el tiempo lineal, sino que ensambla un espacio infinitamente explotado donde toda película, toda imagen, todo sonido, existe a través de los otros.

Traducción: Inga Pellisa

Concepción gráfica: Cosmic ([www.cosmic.es](http://www.cosmic.es))



[www.macba.cat](http://www.macba.cat)

# Sobre los autores

**Denise Ferreira da Silva** es artista y filósofa, catedrática del Instituto de Justicia Social de la Universidad de la Columbia Británica (Vancouver, Canadá) y profesora adjunta de la Escuela de Arte, Diseño y Arquitectura de la Universidad de Monash (Melbourne, Australia). En otoño de 2022 fue profesora visitante del Departamento de Estudios Performativos de la Universidad de Nueva York, y en primavera de 2023 ocupa la Cátedra Internacional de Filosofía Contemporánea del Departamento de Filosofía de la Universidad París 8.

**Arjuna Neuman** nació en un avión y por eso tiene tantos pasaportes. Es artista, realizador de cine y escritor. Recientemente ha ofrecido exposiciones individuales en CCA Glasgow y Glasgow International (Escocia), Showroom Gallery (Londres), Belkin Gallery y Or Gallery (Vancouver) y TPW Gallery (Toronto), entre otras. Ha participado en múltiples bienales y en exposiciones colectivas como las celebradas en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles (Italia), el Centre Pompidou (París), el Museo de Arte Moderno de Estambul (Turquía), el Museo de Arte, Arquitectura y Tecnología (Lisboa) y en Whitechapel Gallery, Bold Tendencias y LUX (todos ellos, en Londres), entre muchas otras. Ha escrito ensayos publicados por Relief Press, Into the Pines Press, *The Journal for New Writing*, *Artvoices*, *Flaunt*, LEAP, *Hearings*, *World Records*, Umbau y e-flux. También colabora con las emisoras Dublab, Radio Alhara y NTS y es cofundador de [www.archiveofbelonging.org](http://www.archiveofbelonging.org), una base de datos para migrantes y refugiados.



**Quaderns portàtils** es una línea de publicaciones de distribución gratuita a través de internet. Este y otros números de la colección están disponibles en [www.macba.cat](http://www.macba.cat), en formato PDF y, en algunos casos, en ePUB. Aquí se publican tres ensayos de Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman, con motivo de su exposición *Corpus Infinitum* en el MACBA (28 de abril – 24 de septiembre de 2023) que muestra una serie de películas en las que, a partir de los cuatro elementos –agua, tierra, fuego y aire–, los artistas reflexionan sobre una existencia interdependiente, apostando por un tiempo y unos valores que reimaginen el conocimiento y la vida.



## Tres maneres d'enquadrarnar els teus Quaderns portàtils

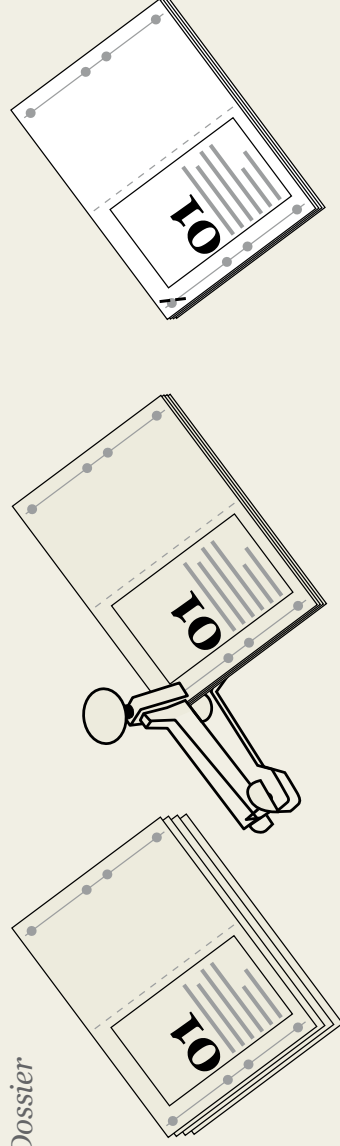
Tres maneras de encuadrarnar tus Quaderns portàtils

*Three ways of binding your Quaderns portàtils*

Dossier grapat

Dossier grapado

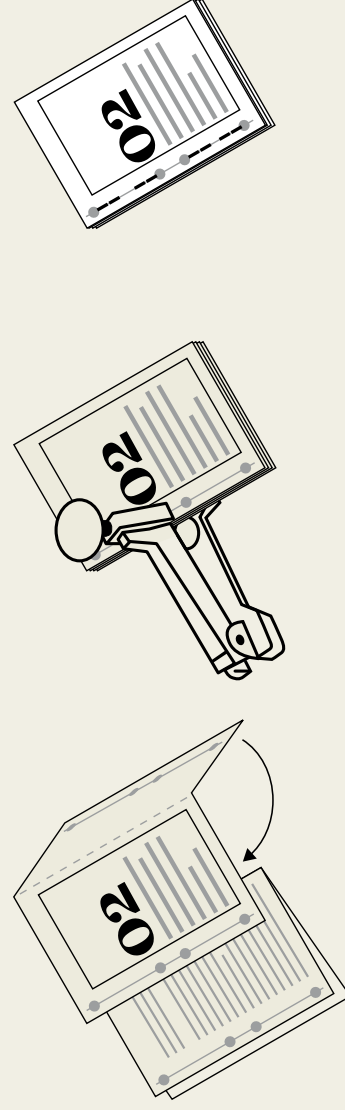
*Stapled Dossier*



Enquadrarnació japonesa grapada

Encuadrarnación japonesa grapada

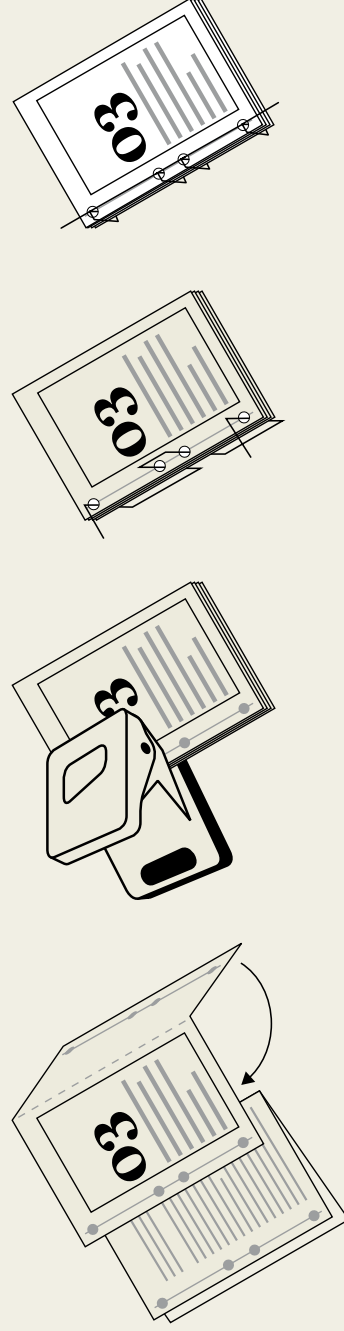
*Stapled Japanese Binding*



Enquadrarnació japonesa cosida

Encuadrarnación japonesa cosida

*Sewed Japanese Binding*



**Lienceu aquest manual d'instruccions una vegada utilitzat (no enquadrarnar).**

Desechar este manual de instrucciones una vez utilizado (no encuadrarnar).

*Throw away this instructions manual once used (do not bind).*