



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

DOCTORADO EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

GUIONIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN: HACIA UNA NARRATIVA SOBRE LA BLANQUITUD

TESIS

Que como requisito parcial
para obtener el grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

Presenta:

KAREN GUADALUPE HERNANDEZ CORREA

Bajo la supervisión de: DR. ÁLVARO REYES TOXQUI

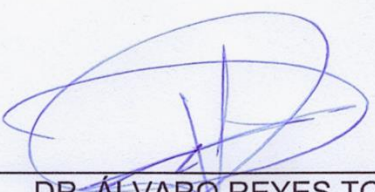


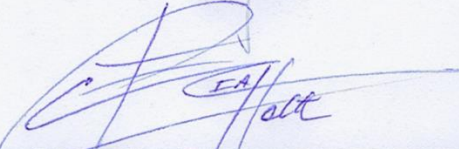
Chapingo, Estado de México, mayo de 2025

GUIONIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN: HACIA UNA
NARRATIVA SOBRE LA BLANQUITUD

Tesis realizada por **KAREN GUADALUPE HERNANDEZ CORREA**
bajo la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo
y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

**DOCTORA EN CIENCIAS EN CIENCIAS
AGRARIAS**

Director: 
DR. ÁLVARO REYES TOXQUI

Asesor: 
DR. JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO

Asesor: 
DRA. CRISTINA GONZÁLEZ PÉREZ

Lector externo: 
DR. MELESIO RIVERO HERNANDEZ

ÍNDICE

DEDICATORIAS	v
AGRADECIMIENTOS.....	vi
DATOS BIOGRÁFICOS.....	vii
RESUMEN GENERAL.....	viii
<i>GENERAL ABSTRACT</i>	ix
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN GENERAL	1
1.1 ANTECEDENTES.....	4
1. 2 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	12
1.3 JUSTIFICACIÓN.....	16
1.4 OBJETIVOS	21
1.4.1. OBJETIVO GENERAL.....	21
1.4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS	21
1.5 SUPUESTO	21
1.6 METODOLOGÍA.....	21
CAPÍTULO 2. REVISIÓN DE LITERATURA NARRATIVA Y GUIONIZACIÓN DE LA BLANQUITUD	27
2.1 TRAS LOS SENDEROS DE LA NARRATIVA	27
2.2 GUION: INDICIOS DE LA OTREDAD NEGATIVA	33
2.3 OCCIDENTE: EL DOBLE ESTÁNDAR Y LA EXCLUSIÓN DE LOS OTROS	40
2.4 VIOLENCIA, METARRELATO Y BLANQUITUD	50
CAPÍTULO 3. ARQUEOLOGÍA DE LA BLANQUITUD: PODER, RAZA Y OTREDAD	63
3.1 DISQUISICIONES EN TORNO AL <i>ETHOS</i> MODERNO (O SOBRE LA MODERNIDAD, LO BARROCO Y LA BLANQUITUD)	63
3.2 SUBALTERNIDAD, UNA NARRATIVA DE LA OTREDAD (O SOBRE EL DESDÉN Y LA INDIFERENCIA)	72
3.3 RAZA Y DIFERENCIA (O SOBRE LA VIOLENCIA Y LA NEGACIÓN DE LO HUMANAMENTE OTRO)	84

3.4 RELACIONES DE PODER (O SOBRE LA BLANCURA Y LA BLANQUITUD DEL SER MODERNO)	92
CAPÍTULO 4. CUERPO POLÍTICO: NARRACIÓN, ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD	99
4.1 CUERPO(S): VIDA Y RELACIÓN.....	99
4.2 IGUALDAD Y DISTINCIÓN. ENTRE LA EXCLUSIÓN Y LA AMISTAD.	107
4.3 NARRACIÓN Y POLÍTICA. HACIA UNA RECUPERACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO.....	117
4.4 SUBJETIVIDAD Y LIBERTAD: POR UNA CONSTRUCCIÓN ÉTICA DEL MUNDO	124
CAPÍTULO 5. PLURALIDAD Y BLANQUITUD: UNA APUESTA EN CONTRA DEL GUION	136
5.1 MIRADA Y NARRACIÓN, HACIA EL DEVELAMIENTO DE LA BLANQUITUD	136
5.2 PERSONALISMO: IRRUPCIÓN Y PLURALIDAD LIBERTARIA	146
5.3 INTRUSIÓN Y OTREDAD, POR UNA ESTÉTICA DE LA DIFERENCIA	155
5.4 MIRADAS HEREJES: MÁS ALLÁ DE LOS HORIZONTES DE LA PERCEPCIÓN.....	164
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES	176
LISTA DE REFERENCIAS.....	184

DEDICATORIAS

Para mi familia,
que lo son todo,
aunque no se los diga.

Para Nath.
Tú siempre. Desde la primera tesis.
Porque crees en mis letras,
y me regalas motivos para escribir.
Porque crees en los paréntesis,
pero no en los puntos finales...

Para Eduardo, Lari y Andrés.
Que, de una manera u otra, han estado ahí.
Cuando las cosas se rompen y los caminos son inciertos.
Cuando faltan las palabras y sobran las dudas.
Cuando afuera hay calma y por dentro tempestad.
Cuando la única respuesta es *la vida*,
y con eso basta.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), ahora Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), por el apoyo brindado durante estos cuatro años. Su interés y preocupación por la formación de investigadoras e investigadores es fundamental para el fortalecimiento del país y la transformación social.

A la Universidad Autónoma Chapingo, que me abrió las puertas desde hace seis años y desde entonces se ha convertido en un espacio abierto para la generación de conocimiento y formación de redes de trabajo.

Al Departamento de Sociología Rural, tanto académicos como administrativos, por su respaldo, seguimiento y atención durante mi trayectoria académica.

Al Dr. Toxqui, que dijo “sí” desde el comienzo a este proyecto y que ha estado ahí para promover la duda y fortalecer el pensamiento más allá de las aulas.

Al Dr. Jorge, porque una vez más me acompaña y guía en la construcción de nuevas reflexiones. Mi gratitud, admiración y reconocimiento por ser *el* maestro.

A la Dra. Cristina, por sumarse a este viaje desde la apertura y disposición e impulsar mi formación no solo dentro de la academia.

Al Dr. Juan, que aunque ya no podrá leer esto, me acompañó en su construcción, invitándome a repensar y a creer en las palabras, porque no siempre es el grito, sino la voz, la que llega a hacer más ruido.

DATOS BIOGRÁFICOS



Datos personales

Nombre	Karen Guadalupe Hernández Correa
Fecha de nacimiento	17 de noviembre de 1994
Lugar de nacimiento	Texcoco, Estado de México
CURP	HECK941117MMCRRR02
Profesión	Lic. en Ciencias Políticas y Administración Pública
Cédula profesional	11033300

Desarrollo académico

Bachillerato	Escuela Preparatoria Oficial No. 100
Licenciatura	Universidad Autónoma del Estado de México
Maestría	Universidad Autónoma Chapingo

RESUMEN GENERAL

Guionización y personalización: hacia una narrativa sobre la blanquitud*

La blanquitud como categoría de análisis, propuesta por el filósofo Bolívar Echeverría, no solo alude a lo fenotípico y comportamental. Refiere también al conjunto de relaciones que rodean y en las que se encuentran inmersos los individuos. De ella se exige su manifestación y visibilidad, su exposición a las miradas de terceros para que sea captada por los sentidos y haga posible la reproducción del modo capitalista. Su interiorización resulta en un guion que acredita como ser moderno. Dicho guion parte de un principio de selección y restricción que señala qué hacer e incluso qué sentir. La guionización de la vida que de esto resulta da pie a patrones, regularidades, lugares y formas que se repiten y arrojan una sola imagen del mundo y no múltiples. Con esto se acota y reduce la pluralidad, haciendo de ella una parte del discurso que se reproduce, pero que no se respeta en lo fáctico. Ante este escenario es preciso cuestionar cómo se mira y colocar la atención en lo cotidiano para señalar el racismo, violencias, exclusiones y discriminaciones que ocurren e impactan en los cuerpos. Esto requiere de miradas herejes y de una poética de la atención que lleven al encuentro con las otras existencias y permitan la construcción de nuevas narrativas que den lugar a formas distintas de vida.

Palabras clave: blanquitud, narrativa, modernidad, guion, cuerpo.

* Tesis de Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.

Autora: Karen Guadalupe Hernández Correa.

Director de Tesis: Dr. Álvaro Reyes Toxqui.

GENERAL ABSTRACT

Scripting and personalization: towards a narrative on whiteness[†]

As an analytical category, whiteness, proposed by the philosopher Bolívar Echeverría, not only refers to phenotypical and behavioral traits. It also refers to the set of relationships that surround and in which individuals are immersed. It demands its manifestation and visibility, its exposure to the gaze of third parties so that it may be captured by the senses and make possible the reproduction of the capitalist mode. Its internalization results in a script that accredits as a modern being. This script is based on a principle of selection and restriction that indicates what to do and even what to feel. The resulting scripting of life gives rise to patterns, regularities, places and forms that repeat themselves and produce a single image of the world, rather than multiple ones. This limits and reduces plurality, turning it into a part of the discourse that is reproduced but not respected in practice. Faced with this scenario, it is necessary to question how we look and to pay attention to everyday life in order to point out the racism, violence, exclusion and discrimination that occur and have an impact on bodies. This requires heretical gazes and a poetics of attention that lead to the encounter with other existences and allow the construction of new narratives that make possible different ways of life.

Key words: whiteness, narrative, modernity, script, body.

[†] PhD Thesis in Agricultural Sciences, Department of Rural Sociology, Universidad Autónoma Chapingo.

Author: Karen Guadalupe Hernández Correa.

Thesis Advisor: Dr. Álvaro Reyes Toxqui.

CUERPO(S)

El cuerpo,
después de todo,
es más que materia.

El cuerpo,
después de todo,
es la mirada y su peso
la palabra y su fuerza
la narración y su posibilidad
el silencio y su incertidumbre
el afecto y su potencialidad
la voz y su escucha
la diferencia y su negación
el grito y su eco
el encuentro y su abrazo
la singularidad y su herejía
la afectación y su incomodidad
la acción y su infinito.

(...)

El cuerpo,
después de todo,
es la vida.

Karen Hernández

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN GENERAL

El epicentro teórico de lo que a continuación se dice radica en la categoría de blanquitud presentada por primera vez por Bolívar Echeverría. Para llegar a su comprensión, es preciso el establecimiento de puentes conceptuales que permitan subrayar la relación existente entre aquella y la modernidad en su vertiente capitalista. Su estudio e investigación permiten señalar la permanencia de un guion que se ve favorecido por el sistema actual de reproducción de la vida y que se caracteriza por atacar, de forma directa y simbólica, la pluralidad. Tanto el capitalismo como el proceso de consumo exacerbado que lo acompaña ponen de relieve una serie de fricciones y tensiones que atraviesan y marcan, tanto a nivel físico como cognitivo y perceptual, a una multiplicidad de vidas.

Partiendo, como señala Esposito (2017), de la “conexión entre realismo y metafísica, entre concreción y abstracción” (p. 64), es que tiene sentido presentar estas disquisiciones en torno a la narrativa de la blanquitud en un sentido estrictamente teórico porque ellas mismas se refieren a la realidad en su efectualidad, a las marcas que la historia única ha dejado en los cuerpos a través del tiempo. Esta discusión y análisis deviene comprensión porque permite develar, mostrar la presencia de un guion a partir del cual se conduce la vida en toda su amplitud. La guionización de la existencia guarda estrecha relación con el *ethos* de la blanquitud que, al no fijarse únicamente en la apariencia, en el fenotipo, se concentra también en los gestos, en las formas, en los comportamientos para establecer jerarquizaciones entre los individuos.

La distinción y separación entre las existencias que de ello surge hace que algunos gocen de privilegios mientras que otros experimentan el rigor del doble estándar en cuanto a la aplicación de la ley y los castigos. Pero la situación va más allá porque también se establecen exigencias estéticas que han de adoptarse para formar parte y no ser excluidos del relato hegemónico. Esto deja huella no solo en la materialidad de los cuerpos, sino también en la mirada que dirigen sobre sí mismos y respecto al mundo. De ahí que la reflexión en torno al

cuerpo ocupa aquí, si no el lugar preponderante, sí uno esencial. Y lo hace en una doble vía. Por un lado, a nivel físico, considerando los requerimientos estéticos y fenotípicos. Por el otro, desde una óptica que apela por la potencialidad de los cuerpos, por su unión para la consiguiente formación de cuerpos políticos que visibilicen en el espacio público las afectaciones de las que son objeto y que requieren ser atendidas para la transformación del entramado social.

El encuentro de los cuerpos y la acción conjunta que puede desencadenar es muestra de la prevalencia de intereses comunes y de la empatía en torno a ciertas causas, pero también de su potenciación producto del cuestionamiento del guion. El establecimiento de lazos encuentra en la idea de lo colectivo, del conjunto y la suma de fuerzas, una estrategia para la incidencia en la esfera política. No obstante, la potencialidad de la unión se ve acotada por el creciente desdén e indiferencia ante lo que acontece en la cotidianidad. La negación del mundo que esto desata parte de la ceguera frente a sus contradicciones, del rechazo de todo lo que sea ajeno a lo propio, así como de la aceptación del *ethos* de la blanquitud. Esta última, si bien constituye una narrativa que versa sobre el cuerpo como instancia física, no se reduce a ella. Abarca también las costumbres y la personalidad. Sin embargo, es imprescindible señalar que ambas constituyen un todo que no puede leerse de forma separada.

Los filtros categoriales que establece la blanquitud llevan a separar y reunir a los sujetos en función de sus características comportamentales y fenotípicas. Por eso el cuerpo es crucial en la discusión. A partir de él y en él pueden verse los efectos del guion. Este, al establecer determinados elementos como deseables, también destruye, al menos en alguna medida, historias y singularidades. El guion permite hablar de la inexistencia social, ante ciertas miradas, de individuos portadores de peculiaridades que no forman parte del canon, que rompen con la imagen fijada por Occidente. A través de aquel, en consecuencia, se fortalecen los procesos de rechazo, negación e invisibilización de lo humanamente otro. Por ello, reparar en él ayuda a develar la presencia de realidades maquilladas que

ocultan la multiplicidad de rostros para dejar a la luz solo aquellos que no contravengan la narrativa dominante.

Visto así, el guion es también una especie de registro que señala lo que para la narrativa de la blanquitud es apropiado y aquello que, por su parte, resulta prescindible. Esto se debe a una serie de imágenes sobre las que se ha fijado la mirada, quedando así detenidas y suspendidas en el imaginario, encapsulando elementos de los que ahora los individuos no pueden desprenderse, pero no porque lo quieran, sino porque agentes externos así lo han establecido a través de la creación y reproducción de la historia única, del metarrelato que perpetúa la exclusión y las violencias hacia las otredades. Al fijar la mirada en las diferencias encarnadas se marca a las subjetividades y se ve en ellas y sus cuerpos entes abyectos susceptibles de ser desechados en tanto en cuanto dejan de resultar útiles para el sistema.

Lo anterior representa un obstáculo tanto para la narración de sí mismo como para la asunción de compromisos respecto al mundo. Estos elementos, propios de la persona, son relegados por el poder ejercido a través de los medios de comunicación y las redes sociales, que se encarga de reproducir determinadas imágenes del cuerpo acordes con las narrativas de la blanquitud y la modernidad capitalista. Cabe aclarar que lo que aquí se plantea no es la idea de persona en sentido jurídico, al menos no del todo ni en primera instancia. Se apela, por el contrario, a su tratamiento en un sentido moderno, esto es, a su concepción ligada con la capacidad de palabra, acción y responsabilidad. En este tenor, no es posible soslayar las afectaciones que experimentan los cuerpos, así como el hecho de que cada uno de ellos es producto de un entrecruzamiento de historias que los dotan de especificidad y singularidad.

Por ende, es posible hablar de un nodo entre el guion y la persona. El cuestionamiento y reinterpretación del primero abre paso a la formación y construcción de la segunda. Así pues, y de forma paradójica, resultan mutuamente necesarias para su nacimiento y desgarró. Con todo, la realidad efectual pone de manifiesto que la blanquitud no se apoya solo en elementos

biológicos, lo hace también de la cuestión jurídica para afianzarse. De esta última se desprende un doble estándar que integra y excluye, no necesariamente a partir de la blancura racial, a los otros. La obnubilación que produce la no interpelación de esto se traduce en la reproducción de desigualdades que dejan a los individuos en condiciones de vulnerabilidad diferenciadas.

Ante este escenario de invisibilización, violencias y exclusiones múltiples, se plantea la potencialidad de los cuerpos y su performatividad para dar pie al ingenio y creatividad necesarios para formar cuerpos políticos y crear narrativas que partan de miradas con otra perspectiva. Un mirar distinto, que invite a nuevos procesos de interpretación y significación, capaz de abarcar más de lo que tenga delante, que trascienda la inmediatez de lo que es cubierto con la guionización de la existencia, implica el acercamiento a estéticas que rompan con la narrativa de la blanquitud. Asimismo, se precisa del ejercicio de una poética de la atención que permita combatir la indiferencia y el alejamiento de lo plural desde una reconfiguración de lo colectivo. Se requieren, entonces, miradas sensibles y atentas, que propicien el encuentro con los otros, con aquellos que hacen posible la conservación del espacio público, miradas extrañadas ante la lisura del mundo producto del guion y de la homogeneización que crea el mercado.

1.1 Antecedentes

El establecimiento de un nuevo *ethos* por parte de la modernidad efectiva o realmente existente resulta en la construcción de dos tipos de cuerpos: los que importan por ceñirse a la narrativa imperante y aquellos que son vistos como desechables por alejarse de ella. Desde la mirada colonial que aún caracteriza este proyecto inconcluso se niega e invisibiliza a las singularidades que se encuentran fuera del canon, mismo que fija la idea de que la blancura racial es necesaria, pero no suficiente, para que un individuo sea considerado, o no, moderno. En este tenor, de acuerdo con Echeverría (2019), “la nacionalidad moderna, cualquiera que sea, incluso la de Estados de población no-blanca (o del trópico), requiere la ‘blanquitud’ de sus miembros” (p. 60). A partir de ella se

les asigna cierto valor y jerarquiza más allá del color de la piel. Los cuerpos, así, no son solo un objeto del poder, sino su objetivo.

La blanquitud como comportamiento, como *ethos* en el marco de la modernidad efectiva, produce un reajuste conductual que resulta en la guionización de la vida. Para Echeverría (2019) “la *blanquitud* no es en principio una identidad de orden racial [...] [incluye] otros rasgos más decisivos, que son de orden ético, que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de sobrevivencia” (p. 11). Lo que está detrás de esto es la asimilación de ciertas pautas por parte de los individuos y su consiguiente pérdida de sujetidad, la cual, según Echeverría (2019), refiere al carácter de sujeto del ser humano. Además, permanece en las sombras la negación e invisibilización de los cuerpos disidentes, aquellos que rechazan la narrativa dominante.

La enajenación de aquellos y aquellas que abrazan los comportamientos impuestos por la blanquitud es muestra de la creciente despersonalización y de la falta de respeto por lo humanamente otro (Arendt, 2014) que caracteriza a la modernidad. En esta última, en su versión capitalista, el ser humano existe “como valor económico que se autovaloriza” (Echeverría, 2019, p. 32). Constituye una pieza más de la maquinaria, una mercancía entre las mercancías. Esto es posible porque, “en el mercado capitalista, toda una clase de personas se convierte en un producto libremente adquirible e intercambiable en el mercado” (Esposito, 2017, p. 74). La reificación de las personas que esta dinámica provoca parte del olvido de la pluralidad y fomenta su reducción.

Así pues, la despersonalización se abre paso y los individuos se tornan indistintos e intercambiables. Desde esta perspectiva, los cuerpos, más que portadores de diferencias y características únicas, representan no más que valores de uso y de cambio. Si bien a partir de la razón instrumental la diversidad es aceptada por el mercado, este se sirve de ella para los procesos de acumulación a los que da lugar. En palabras de Lazo (2007), el “sistema de capital mundial que sabe sacar provecho de los contenidos culturales particulares en una diferencia que no solo acepta sino que incluso celebra cuando le es provechosa” (p. 71), se encarga de

vender y acrecentar sus ingresos a partir de la diversidad. La apertura a lo humanamente otro no es entonces fáctica, sino superficial porque obedece a intereses del mercado.

Las diferencias resultan rentables para el sistema capitalista, que termina por absorberlas y saca de ellas ventajas que se reflejan en el incremento de la tasa de ganancia. Bajo esta dinámica la diversidad y la pluralidad, así como la apertura a lo distinto son engañosas porque, si bien se mencionan en el discurso y en las prácticas mercantiles, en la facticidad existe un rechazo hacia ellas y lo que representan. Por eso la vida en su amplitud y los cuerpos en su materialidad se encuentran entre redes de poder que imponen ciertas reglas. Todas las sociedades, entonces, tienen sus propios dramas y son los individuos quienes actúan en y contra ellos. La blanquitud constituye una narrativa que ha sido asimilada, pero también una ante la cual existe la sospecha.

Al formar parte del entramado histórico, la blanquitud alberga en sí una serie de principios constitutivos y pautas de exclusión y negación respecto a determinados sectores. La comparación, diferenciación, jerarquización y homogeneización que de ella resultan son tareas que se ejercen sobre los cuerpos en aras de categorizarlos, dominarlos y ceñirlos a patrones específicos. Esto es muestra de un ejercicio de poder que, siguiendo a Foucault (2022), llega “al cuerpo de los individuos, a sus gestos, a sus actitudes, a sus comportamientos cotidianos” (p. 36). Dicho poder genera guiones, los reproduce y alimenta, manteniendo así vigente la narrativa y sus procesos de invisibilización y negación de quienes se alzan contra ella.

Aun cuando la blanquitud es una identidad artificial que se abre camino a partir de la modernidad capitalista, los planteamientos de Fanon pueden retomarse como sus atisbos. Al indicar que los procesos de colonización fomentan en los colonizados un complejo de inferioridad a causa de que el colonizador crea y fija una imagen del otro, señala que “la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: el racista crea al inferiorizado” (Fanon, 2020, p. 99). Esto no es exclusivo de la época de Fanon,

es decir, del siglo XX, en la cotidianidad todavía se reproduce. La ceguera ante la multiplicidad de existencias y modos de ser en el mundo es muestra, continuando con Fanon (2018), de la “violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos” (p. 44), así como del creciente desprecio hacia la alteridad no-blanca.

El blanco o lo blanco pasan a ser el punto a partir del cual se aprueba o descalifica a los individuos y su manera de vida. Fanon (2020) indica que, “para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado” (p. 145). Desde él se fija un margen, un límite entre lo que se permite y aquello que es inadmisibile tanto en forma como en fondo. Por ello la narrativa de la blanquitud tiene implícita cierta disciplinabilidad de los cuerpos. Lleva a la construcción de individualidades específicas, con características particulares, que se erigen como representativas de la modernidad efectiva.

La blanquitud establece un adentro y un afuera. A partir de un poder disciplinar construye subjetividades, moldea cuerpos y establece maneras de vivir. Asimismo, como producto de la narrativa de la modernidad, permite hablar de nuevos cuerpos y otras tramas, de escenarios particulares e identidades creadas. Se encuentra, además, ligada al ejercicio de privilegios; estos, para de la Cerda (2020), “no se tratan de cómo te beneficias del sistema sino de cómo el sistema te beneficia a ti” (p. 94). El provecho que el sistema ofrece a determinados cuerpos se traduce en la vulneración del resto. En tales circunstancias, solo quienes encarnan los designios de la narrativa de la blanquitud son considerados merecedores de derechos y libertades.

Los parámetros y privilegios de la blanquitud, entonces, no son los mismos para todos. Sin embargo, su constante son las relaciones de poder asimétricas y las condiciones de subalternidad que de ellas resultan, que terminan por alejar a los individuos del juego político. Al permanecer como espectadores, su capacidad de acción se ve trastocada. Esta situación conduce a la pérdida de subjetividad porque prevalece la indiferencia y el miedo a la otredad. Con ello se deja atrás la

posibilidad de encarnar historias que permitan la construcción de subjetividades desde la singularidad de cada existencia, a partir de las especificidades de cada vida porque, dice Campillo (2010), lo que está en disputa es la “escritura grabada en la propia carne viviente” (p. 128), la facultad de decir y nombrar el mundo desde las diferencias y más allá de la historia única.

La concepción de la realidad efectual desde distintas miradas se ve acota a causa de narrativas como la de la modernidad y la blanquitud que dictaminan lo aceptable y excluyen aquello que no encaja con su visión. Para hacer frente a ello, “nadie pretenderá que todas las civilizaciones deban pasar exactamente por el mismo camino, pues eso equivaldría a decir que la figura del hombre fomentada por Occidente representa ella sola la totalidad [...] lo que es, a todas luces, falso” (Nemo, 2006, p. 125). A pesar de esto, la historia única construida por el blanco deja fuera al resto de los relatos. La invisibilización de múltiples narraciones implica la negación de otras perspectivas sobre la vida en su amplitud y extensión. La reducción de la persona que deriva de esto provoca tanto el alejamiento respecto a las otras existencias como de sí mismo.

La falta de responsabilidad que el distanciamiento del mundo desencadena se traduce en el ejercicio de violencias sobre quienes encarnan diferencias no admitidas por el metarrelato de Occidente. El intento por fabricar la realidad al precio de la pluralidad a través de la reproducción de la blanquitud vulnera a una multiplicidad de individuos al grado de orillarlos a asumir el nuevo *ethos*. Esto “se trata de una destrucción mayormente física, es decir, destrucción de los cuerpos, de la psique, de las ciudades, de los objetos y de varias formas de vida del planeta” (Forti, 2010, p. 183). El daño que se infringe en la materialidad de los cuerpos impacta también en la potencialidad de los sujetos para crear, narrar y decir la vida por medio de narraciones que vayan más allá de la oficial.

La guionización de las verdades producto de la modernidad y de la narrativa de la blanquitud tiene el efecto de moldear los cuerpos, gestos y comportamientos. Su alcance y fuerza es tal que, al enunciar algo, se erigen como relatos de poder. Contextualizan y enmarcan. Fijan un pasado, ubican en el presente y dirigen

hacia el porvenir. Narrativas como estas, hacen de las apariencias certezas. Al expresar una serie de saberes, las narrativas son *per se* excluyentes. De ellas se desprenden relaciones de poder asimétricas que crean grupos de dominadores y dominados. Además, al instituirse como metarrelatos, rechazan y niegan a aquellos cuerpos que las ponen en jaque. Por eso son necesarias otras miradas sobre lo que acontece, así como una “concepción no instrumental y no objetivista del poder, para la cual la facticidad del «estar-juntos» es un fin en sí mismo” (Forti, 2010, p. 184). La unión que puede surgir desde un mirar distinto es una afrenta a la exclusión de la historia única.

El rechazo y miedo a la alteridad que estas narrativas provocan se ve reflejado en la construcción de etiquetas en torno a ciertos cuerpos. En función de ellas y de los prejuicios e imágenes estereotípicas arraigadas en la imaginación social es que se define a los otros. Se les coloca en la periferia y en los límites. Esto quiere decir que los individuos en los que se ha fijado la mirada experimentan rechazo y exclusión. Pero no solo eso, la enajenación de la que son parte fomenta su papel de espectador y relega la posibilidad de responsabilizarse de sí mismos. En un escenario como este, dice Maya (2020), “mi carne ya no es mi carne sino la carne de los que me observan” (p. 199), de los que fijan la mirada y colocan una etiqueta. Las subjetividades que de ello resultan se encuentran alienadas porque se han alejado de sí mismas asumiendo los preceptos marcados por el guion.

Bajo este orden de ideas, es posible decir que la modernidad efectiva y el capitalismo adolecen de ceguera y sordera. Se olvidan de que lo social no es uniforme. No se da en una única dirección. No funciona igual ni es progreso en línea recta. Así pues, existen individuos considerados como sustituibles por parte del modo de producción capitalista. Seres que quedan fuera y son relegados a vivir al margen y en condiciones de marginalidad múltiple. Los individuos no-blancos son alejados de la esfera pública y de la toma de decisiones. Con ello, experimentan la neutralización de su capacidad de pensamiento y de las actividades políticas por excelencia que son el discurso y la acción (Arendt,

2019b). En tanto, la producción y el consumo se erigen como ejes rectores de la vida.

A decir de Caso (2017), “la cultura contemporánea es manca. Se manca a sí misma, se estropea, se imposibilita en el uso de sus miembros esenciales. Está lisiada, porque, por encima de la razón esencial, practica y endiosa el esfuerzo por la dominación” (p. 233). De ahí que tanto blancura como blanquitud contribuyan a establecer jerarquías ontológicas que colocan en la periferia a aquellos individuos que no se apegan a sus designios. Es preciso no perder de vista que la primera hace referencia a un orden étnico, mientras que la segunda obedece a uno identitario (Echeverría, 2019). Con todo, ambas resultan desfavorecedoras para ciertos grupos y sectores ya que su narrativa fija qué vidas importan y cuáles no.

En la modernidad efectiva es posible dar cuenta del señalamiento de diferencias que colocan a unos en posición dominante y al resto en condiciones de invisibilidad. Al respecto, Echeverría (2017) señala que aquella, “motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas, es una promesa de abundancia y emancipación” (p. 155) que no llega a cumplirse. Esto es así porque a través de la dinámica del capital algunos cuerpos son vistos solo como valor de uso, o sea, como elementos que satisfacen necesidades y que pueden ser desechados en cuanto cumplen determinadas funciones. En consecuencia, se deja a un lado la potencialidad, ínsita en ellos, de incidir en la esfera pública y alcanzar una vida en la que se reflejen los principios de progreso, abundancia y emancipación que la modernidad prometió.

Para Echeverría (2019), “la sola posibilidad de un ‘afuera’, de algo diferente al sí mismo, es la fuente del temor” (pp. 55-56). Esto no es propio y exclusivo de la época actual. Ha estado presente desde tiempos pretéritos. El miedo y rechazo hacia el Otro, hacia el no yo que encarna diferencias y se presenta como una alteridad radical, es una constante. La invisibilización y olvido de las otredades da pie a un entorno homogeneizado y homogeneizante que no deja lugar para lo humanamente otro. Un escenario así no es muestra de progreso, sino de la

reproducción de “rasgos y atributos socialmente desvalorizados” (Pimentel, 2020, p. 74) que reflejan una falta de respeto hacia el personalismo, así como indiferencia sobre la vida política. Esto forma parte de la cotidianidad, al grado que ya no se cuestiona ni invita al asombro.

La concepción como parte del día a día del “despliegue de una razón instrumental que calcula y mide el éxito de su operatividad pretendiendo extender, violentamente, un solo estilo cultural de ser sobre otros” (Lazo, 2007, p. 52), es asimilada e interiorizada. La extensión del guion no se pone en duda porque no se cae en la cuenta de que se vive en ella, de que impregna el aire y determina la vida a cada paso. No nombrarla provoca un vacío que absorbe la posibilidad de lucha y la consiguiente reconfiguración del poder político. Con ello, la deconstrucción de la cotidianidad se deja a un lado y no se cuestiona la narrativa de la blanquitud. Someter a análisis aquello que resulta favorecedor para un sector y perjudicial para el *grosso* implica darle nombre a las conductas y comportamientos existentes que, de tan generalizados que están, no se discuten.

Empero, el examen de actitudes excluyentes que llevan a la reificación presenta obstáculos. La guionización producto de la blanquitud inhibe la crítica. Según Echeverría (2019), “el discurso político está autocensurado de entrada, no puede, ni debe pensar ni decir ciertas cosas; la reflexión racional sobre los asuntos públicos, sobre la *res publica*, está siendo limitada y reprimida” (p. 218). Por ende, la personalización permanece en condición de potencialidad y se ve eclipsada por el estatus social que otorga la blanquitud. De allí que los individuos se muevan entre hostilidades y animadversiones que mantienen al margen todo intento de narrarse desde sí mismos y de pensar a partir de las diferencias para, con ello, romper el proceso de guionización de la vida y visibilizar la narrativa de la blanquitud que aqueja al mundo.

1. 2 Planteamiento del problema

Si bien la blanquitud es una identidad peculiar moderna, un rasgo identitario-civilizatorio que se relaciona con la blancura racial-cultural, no se remite solo al fenotipo. Va más allá. Implica también comportamientos y actitudes. Por esta razón, la inclusión o exclusión, visibilización o negación de los individuos, depende en gran medida de la asimilación, o no, de los parámetros establecidos por aquella. Esto es, de la interiorización o rechazo del *ethos* realista que ve en el capitalismo la única vía para vivir. “En el capitalismo contemporáneo, detrás del imaginario de las más amplias libertades se oculta la realidad de la exclusión” (Etchegaray et al., 2011, p. 11). Pero no solo eso, también permanecen tras bambalinas las cuestiones de la raza y el género, de la ausencia de personalismo y la negación de singularidades.

La imposición de la blanquitud como “identidad franca” (Echeverría, 2008) que es necesario tener para pertenecer al mundo civilizado, se relaciona con la marcada indiferencia en la modernidad efectiva hacia lo humanamente otro. Aquella representa un “proyecto civilizatorio específico de la historia europea, un proyecto histórico de larga duración” (Echeverría, 2017, p. 58), que pasó a ser la narrativa dominante. A pesar de sus incertidumbres, paradojas y contradicciones, fue capaz de establecer representaciones particulares sobre el tiempo y el espacio que continúan vigentes. Pese a ello, se antoja necesario aclarar que esta no ha sido siempre la misma. Con el devenir de los años, ha experimentado cambios que la han alejado de sus postulados iniciales. El proyecto europeo, esa forma originaria de la modernidad, permutó. Enfrentó una metamorfosis cuyo resultado fue su americanización.

Así, más allá de los discursos modernos que llevan a la exclusión de otredades, es preciso no olvidar que, entre su ambivalencia y paradojas, en la modernidad también se encuentra una actitud crítica y reflexiva ante el mundo. Aun así, y siguiendo a Echeverría (2008), aquella adoptó a finales del siglo XX una figura particular, un nuevo rostro, el de la americanización. “El ‘americanismo’ sería ese ‘estilo’ de organizar la vida en las sociedades modernas; sería una versión de la

modernidad como proyecto civilizatorio de largo alcance” (p. 11). Así pues, su metamorfosis cambió ciertas reglas del juego. No solo modificó la narrativa, también las exigencias, prohibiciones y permisiones sociales. De este modo, el proceso de construcción de otredades que desencadenó tuvo como asidero a la blanquitud.

Al respecto, Echeverría (2008) señala que “-la forma se hizo fondo’, lo accidental devino esencial, lo causal necesario, lo retórico central -y surgió una peculiar identidad moderna, la ‘blanquitud’, según la cual no basta con ser moderno-capitalista, sino que también hay que parecerlo” (p. 23). El capitalismo, como parte constituyente de la modernidad, enajena y homogeneiza. En él no tienen cabida las singularidades ni las potencialidades. La explotación y mercantilización de la vida que provoca inserta a los individuos en un marco de necesidades y deseos que los desbordan. El manejo del tiempo que la narrativa de la modernidad y el capitalismo establecieron consolidó una nueva forma de producción y consumo. Eficiencia, utilidad y productividad, son algunos de sus elementos característicos que contribuyen a la modelación de cuerpos, a la construcción de subjetividades y al control de las vidas.

Los cuerpos producto de la blanquitud, al ser dóciles, útiles y disciplinados, responden a ciertos intereses económicos y políticos (Foucault, 2012, 2022). Por tal razón, dicha narrativa legitima acciones de dominio de unos sobre otros a la par que erige un modelo que permite la exclusión y la ceguera ante las otredades. De esto resultan cuerpos excluidos que encarnan la condición de subalternidad y permanecen al margen, sujetos a condiciones desfavorables. Su invisibilización tiene como antesala la puesta en marcha de juegos y mecanismos de poder sutiles que establecen formas de control y dominación.

Dado que “uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos se identifiquen y se constituyan como individuos” (Foucault, 2022, pp. 239-240), es que es posible decir que el cuerpo social también es producto y objeto de las relaciones de poder. El conjunto de individuos que lo conforman se ven envueltos, de una

manera u otra, por la narrativa de la blanquitud. Ella genera una especie de mutismo y negación ante lo que se considera diferente y frente a lo cual se han erigido etiquetas categoriales que clasifican y dividen a la población. El racismo que le es inherente a este hecho se traduce en el rechazo de los otros, de los no-blanco, de aquellos sectores considerados subalternos.

Dicho racismo va de la mano con el sistema capitalista que niega e invisibiliza comportamientos tradicionales por considerarlos exóticos o atrasados. Aquello que es negado e invisibilizado constituye el fondo, la base identitaria, la sustancia de los seres que, en aras de pertenecer al sistema capitalista existente, abrazan una identidad artificial construida con el propósito de incrementar la tasa de ganancia. Este ejercicio de desmesura recae sobre los cuerpos que, al estar siempre en relación, se encuentran expuestos y vulnerables. Se debe, como indica Valencia (2021), “a la irrupción despiadada de la fuerza sobre los cuerpos, a la usurpación de ellos para disponerlos como el punto de inflexión del capitalismo en su devenir gore, al transformarlos en la mercancía absoluta” (p. 148). De ahí que sean explotados y experimenten, en primera instancia, el rechazo a razón de las diferencias que encarnan y que no encajan con los parámetros occidentales de la blanquitud.

La situación que esto desencadena es legitimada, justificada e incluso aplaudida. A través de la narrativa de la blanquitud, que abarca la violencia física y epistémica ejercida en contra de diversas existencias, los individuos permanecen sujetos a un guion que despersonaliza y enajena. El guion ataca “aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías” (Echeverría, 2019, p. 58). El proceso de guionización, en este sentido, crea imágenes fragmentadas de la realidad a causa de la fijación de la mirada en solo una parcela, descuidando la totalidad. Esto significa que existen elementos que permanecen anclados a las representaciones sociales y son capaces de fijar narrativas excluyentes.

La americanización de la modernidad es una narrativa excluyente. El americanismo, “la versión dominante que no solo desplaza a las demás sino que las reconfigura y llega incluso a anularlas” (Echeverría, 2008, p. 12), constituye el punto de partida para la edificación de redes de dominación y posibilita la construcción de guiones. Pero eso no es todo, esta versión de la modernidad da pie a nuevos escenarios y a la puesta en escena de otras historias. Unas en las que la pluralidad de cuerpos es soslayada y la multiplicidad de formas de ver el mundo ignorada. Así pues, es posible decir que la guionización de la vida deviene no solo en la negación de visiones otras, ajenas al estándar fijado por Occidente, sino también en ceguera ante la alteridad y en un proceso de autonegación.

Para Echeverría (2008) el americanismo constituye una “identidad histórica particular de la que se ha servido la modernidad capitalista para alcanzar su figura más desarrollada” (p. 13). Como organización de la vida, excluye a las identidades que no comulgan con sus principios y deja al margen a quienes se resisten a sus mandatos. La americanización de la modernidad coloca en el centro del debate a la blanquitud, la cual, al propiciar la mercantilización del cuerpo y de la vida, erige barreras para la construcción de nuevas narrativas y acota el espacio para el desarrollo del personalismo.

En esta tesitura, es posible decir que la blanquitud pasa a ser la condición *sine qua non* de la modernidad efectiva. Sirve para no ser excluido, negado e invisibilizado. Siguiendo a Gilly (2015), “es un término que trasmite ideas de negociación del propio estatuto y de adaptación al modo de dominación de la modernidad capitalista” (p. 278). En el proceso, incide en la persona y provoca la pérdida de subjetividades. Pero no solo eso, a raíz de ella, los individuos se enfrentan a una teatralización de su propio cuerpo y de la vida misma. Su capacidad política y de toma de decisiones sufre una merma que se refleja en la apoliticidad, en el distanciamiento de la *res publica* y en el debilitamiento del tejido social.

A causa de lo anterior se anula la discusión política y tiene lugar, dice Echeverría (2019), “una ‘democracia’ sin *demos* ni *ágora*” (p. 225). La separación e

indiferencia ante lo que acontece está precedida por la adhesión de los individuos a la narrativa de la blanquitud, la cual es reproducida a través de diversas instancias, caracterizando así la cotidianidad. De este modo, la personalidad se ve trastocada. Los individuos permanecen enajenados y soslayan su facultad de duda y sentido crítico. Al ser siervos de la necesidad, esclavos del trabajo y detractores de la acción, constituyen el elemento ideal para la modernidad efectiva, misma que se mueve en una simulación que ejerce el olvido inducido en torno a la heterogeneidad del mundo y, con ello, posibilita la despersonalización.

Las instituciones, al establecer modos de ser, inhiben el criticismo de los individuos que lleva a la mejora de las condiciones políticas y materiales de existencia. Aunado a ello, niegan e invisibilizan cuerpos y esto, como señaló Caso (2017), es asistir a “exposiciones internacionales de barbarie” (p. 229) en el mundo contemporáneo. Esto provoca un ataque directo a la política y deviene en la estandarización de singularidades. Esa herida de muerte a la sociedad humana y al espacio público, es reflejo de la violencia sistémica y sistemática producto de la imposición y reproducción de la narrativa excluyente de la blanquitud, la cual abre las puertas a un proceso de guionización de la vida. Esta situación de indiferencia, negación y falta de reconocimiento político de una multiplicidad de existencias hace posible la formulación de la siguiente interrogante: ¿Qué elementos en la narrativa de la modernidad hicieron posible el desarrollo de una narrativa sobre la blanquitud en la que la negación e invisibilización de las diferencias representa una constante?

1.3 Justificación

La sociedad actual ha experimentado cambios culturales profundos que han modificado cuerpos y vidas. Aquella no sería lo que es sin la presencia de dos elementos, a saber: la modernidad y el capitalismo. La primera, es cuna de sujetos excluidos. El segundo, padre de generaciones de individuos dominados por poderes ciegos frente a la pluralidad y sordos ante la polivocidad. En conjunto, se presentan como hostiles ante las alteridades que se salen de sus

parámetros, es decir, de los esquemas preestablecidos. En consonancia con esto, Han (2019) señala que “un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos” (p. 10). Visto así, el capitalismo, a raíz de su ataque a las singularidades y falsa inclusión de lo diverso, no solo provoca daño en los otros, sino también sobre sí mismo porque rechaza aquello que hace posible el mundo, esto es, la pluralidad.

Las narrativas excluyentes a partir de las cuales manifiesta el rechazo a la pluralidad reproducen una dinámica de lo igual que complejiza el acercamiento a los otros. Existe con ello un “sacrificio de la forma natural de la vida humana y de la riqueza cualitativa del cuerpo humano” (Echeverría, 2007, p. 31) que coloca filtros que encubren lo que en realidad es. La modernidad capitalista y el *ethos* de la blanquitud allanan lo humanamente otro, sus programas y resistencias, para fijar un guion que tiene que ver con exigencias estéticas y que rechaza lo que se aleja de él. Por eso la blanquitud, a decir de Echeverría (2019), es como una credencial de entrada a la sociedad moderna y capitalista. Al erigirse como distintivo de pertenencia al grupo de las sociedades desarrolladas y civilizadas, establece comportamientos y actitudes que es necesario seguir para no ser visto como otro. Pero no solo eso, sino que, al instituirse como un requisito ineludible para pertenecer al género humano, la blanquitud representa el modelo de deber ser dentro de un entorno capitalista que invisibiliza las diferencias.

Para Lizarazo (2007), la blanquitud está “constituida como criba moderna para medir y excluir, definir y privilegiar, separar y distinguir a los seres humanos” (p. 12). La homogeneización que esto busca tiene como presupuesto tanto el acotamiento de la diversidad como la utilidad de los cuerpos. Por ello, en virtud de la americanización de la modernidad se antoja necesario, para decirlo con Echeverría (2017), “un diagnóstico de la situación cultural contemporánea” (p. 13). El análisis de lo que ocurre en la cotidianidad permite dar cuenta de las narrativas que la construyen, atraviesan y trascienden la historia única. Además, una mirada atenta a lo que acontece permite subrayar el carácter de desechables

que el sistema capitalista asigna a los individuos cuando se concentra en ver en ellos solo una pieza más en la dinámica económica.

A partir de esta desmesura no ha soslayarse entonces que “la presencia de la modernidad capitalista es contradictoria en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia -siendo aquello mismo que motiva su encomio también lo que es razón de su condena” (Echeverría, 2017, p. 147). Si bien la modernidad da un lugar central al individuo a partir del ejercicio de la razón, también produce representaciones del tiempo y el espacio en las que ciertas singularidades no tienen cabida. Con una vocación de exclusión su proyecto permanece inconcluso y distante para quienes son vistos como extraños por alejarse de los designios occidentales. Por lo tanto Echeverría (2017) sostiene que “la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental” (p. 62). El otro es, y seguirá siendo a casa del carácter social de los seres humanos, indispensable. Es en lo plural que se da la vida, se produce el encuentro y se hace el mundo.

El distanciamiento de la facticidad de la pluralidad provoca el olvido inducido de aquellas existencias no occidentalizadas. Lo cual tiene que ver, según Echeverría (2017), con el hecho de que “la humanidad del ‘hombre en general’ solo puede construirse con los cadáveres de las humanidades singulares” (p. 27). Esto implica una serie de exclusiones múltiples y sistémicas que tienen como base procesos de construcción de otredades. La mercantilización de la vida que de ello resulta está acompañada de la reificación de los individuos y de su homogeneización. La modernidad, el capitalismo y el manejo del tiempo que en conjunto establecieron, permitieron organizar nuevas formas de trabajo y, con ellas, de vida. En este marco, la blanquitud encontró su lugar. Su constitución histórica está ligada a la modelación, por parte de instituciones económicas, políticas y jurídicas, de cuerpos y subjetividades. De esta manera, el rechazo de lo plural, de las alteridades, se encuentra implícito en su modo de operar.

La narrativa de la modernidad trajo consigo mecanismos de segregación y control social. Al “imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer el mundo

entero” (Foucault, 2012, p. 31), negó otros horizontes de enunciación. La organización, coordinación y administración de la existencia permite ver que esta es una narrativa excluyente. Las formas de poder que ejerce sobre el cuerpo son variadas, sofisticadas y sutiles, pero no menos efectivas. La imposición de parámetros de normalidad y anormalidad, a decir de Foucault (2012), constituye un gran instrumento de poder en la sociedad contemporánea. A partir de esas condiciones es que los individuos son juzgados, segregados e incluso invisibilizados. Por consiguiente, es posible decir que las relaciones de poder atraviesan el cuerpo social e inciden en la vida de los individuos.

El problema de narrativas excluyentes como la de la modernidad y la blanquitud descansa en “una sanción cultural y social, presumiendo así su ‘universalidad’: el cabello es valorado positivamente si es rubio [...] los ojos si son azules, la piel si es blanca, el cuerpo rollizo si no llega a la obesidad [...]” (Pimentel, 2020, p. 73). Así, a partir de los elementos que son socialmente valorados y descalificados es que estas narrativas ofrecen una visión del tiempo y el espacio que expelle todo aquello y a quienes se atreven a cruzar los bordes por ellas dibujados. Las narrativas brindan lugares hacia donde ir. Otorgan significaciones de largo alcance y constituyen bases sobre las cuales moverse en el mundo. Así pues, la blanquitud se erige como la “identidad franca” que es preciso poseer para no quedar al margen de esa nueva composición social hija de la americanización de la modernidad.

Bajo este orden de ideas, “es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza” (Fanon, 2018, p. 40). Por esta razón, observar la realidad en su efectualidad, desde lo que sucedió y es silenciado, a partir de lo no relatado e invisibilizado, se antoja necesario. Iluminar el presente y resignificar las ausencias de grupos históricamente marginados y excluidos a partir del análisis de narrativas sobre la modernidad y la blanquitud, es un paso en contra de la homogeneización y a favor de la transformación de la vida política, cultural y social. En este proceso, es preciso no perder de vista que, si bien las narrativas limitan, también pueden cuestionarse y modificarse a través

de la capacidad de inventiva de los individuos. De este modo, la construcción de otras narrativas es posible. Unas que lleven a imaginar escenarios distintos y temporalidades menos hostiles ante las diferencias.

Interpelar y hacer visible la blanquitud imperante en la cotidianidad permite comprender el entramado social, así como las condiciones de subalternidad, negación e invisibilización que experimentan subjetividades otras que no encajan con el guion establecido por Occidente a través de su metarrelato. Evidenciar la discriminación y el racismo que ello implica requiere romper con lo cotidiano y dar cuenta de la exclusión constante de una multiplicidad de existencias. Esta narrativa, al estar cargada de intencionalidades e intereses, justifica la vigilancia y el castigo. A partir de ello, reduce el campo de acción de los individuos y provoca la erosión de la esfera pública. Por eso, la deconstrucción de la política se presenta como necesaria. Descomponer y dislocar estructuras para dar cuenta de las historias de aquellos sujetos excluidos y oprimidos, de generaciones de individuos dominados y subordinados por matrices de poder excluyentes, es una tarea pendiente.

Deconstruir y resignificar lo cotidiano implica el “reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (Echeverría, 2019, p. 58). Hacer notar esto, lleva al reconocimiento y visibilización de los cuerpos negados, así como a la apertura de nuevos espacios en el mundo. Considerarlos alguien y no algo, es ver en ellos no a individuos desechables sino a personas que abrazan su subjetividad y hacen de ella el medio para cuestionar la exclusión y las condiciones de precariado existentes. Además, esto plantea la posibilidad de construir nuevas narrativas que lleven a un punto, si no de quiebre, al menos de tensión al guion imperante.

1.4 Objetivos

1.4.1. Objetivo general

Analizar la narrativa de la blanquitud fijada por Occidente para comprender el proceso de guionización de la vida.

1.4.2. Objetivos específicos

- Comprender la categoría de blanquitud para cuestionar la guionización y la exclusión causada por el metarrelato occidental.
- Discutir las categorías de modernidad y blanquitud para entender la invisibilización y negación de cuerpos, así como las relaciones de poder establecidas por Occidente.
- Estudiar la connotación de cuerpo político para reconocer el papel de la pluralidad en la conformación del mundo.
- Criticar la narrativa de la blanquitud para señalar la existencia del guion y examinar otras formas de mirar.

1.5 Supuesto

La narrativa construida por Occidente en torno a la blanquitud decanta en la pérdida de la capacidad de devenir persona y da como resultado un proceso de guionización de la vida.

1.6 Metodología

Esta investigación analiza la narrativa sobre la blanquitud, tomando como hilo conductor, pero no por eso único referente, lo expuesto por el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (1941-2010), con el objeto de comprender el proceso de guionización de la vida. Así, dado que el lenguaje permite revelar el mundo y es, como señala Valencia (2021), “un elemento medular en la organización epistemológica del mundo, consideramos necesario indagar, revisar, razonar y tratar de proponer un discurso explicativo que pueda darnos referencias conceptuales para pensar, analizar y abordar estos

campos/espacios y sus prácticas” (p. 28). En tal sentido, la revisión de categorías y conceptos constituye una de las directrices de estas reflexiones.

El sustento teórico epistemológico es el pensamiento crítico de Echeverría en torno a la blanquitud y la modernidad. La primera es entendida como un producto social fijado por la modernidad realmente existente y el sistema capitalista. La segunda, por su parte, implica una ruptura para con la tradición (Echeverría, 2019) que deviene en invisibilización y olvido de lo no moderno. Además, al verse acompañada de descubrimientos técnicos que implican transformaciones materiales como el medio para satisfacer necesidades, deja en segundo plano la cuestión de la devastación generalizada de la naturaleza, la explotación del hombre por el hombre, así como su consecuente alejamiento del personalismo.

De acuerdo con Geertz (2003), una teoría necesita “no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa [...] la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma” (pp. 36-38), por ello, recurrir a conceptos y categorías como modernidad, blanquitud, narrativa o personalismo, es imprescindible. En este sentido, el análisis del entramado teórico conceptual propuesto por Echeverría adquiere un peso preponderante.

A razón de que este escrito es de carácter teórico, los métodos elegidos son el analítico, hermenéutico y deductivo. El primero, para Sánchez y Ángeles (2004), es un “exhaustivo proceso dirigido a la fragmentación de un conocimiento o un objeto en las partes que lo estructuran. Con una visión aproximada de lo que es el todo, encontrando e identificando los principios, relaciones e interdependencias que existen entre sí” (p. 13). A través de él, es posible dar cuenta que “las formas sociales no son otra cosa que órganos o medios de sublimación de un autosacrificio” (Echeverría, 2019, p. 25). Lo que refuerza la idea de que la blanquitud implica un conjunto de comportamientos y conductas que son asumidas por el *grosso* de la población al tiempo que inhiben su capacidad de acción y crítica.

Según Gadamer (1996), la “hermenéutica es el arte de explicar y transmitir a través de un esfuerzo propio de la interpretación lo dicho por otros” (p. 7). Interpretar y comprender textos son tareas que posibilita la hermenéutica, misma que cobra relevancia al recordar que “toda relación de conocimiento es una *traducción* y exige una *interpretación*” (Etchegaray et al., 2011, p. 15). Por lo anterior, este trabajo se remite a la revisión de conceptos y categorías relativas a la narrativa de la blanquitud y la modernidad que llevan al posterior análisis del proceso de guionización de la vida.

Las investigaciones que hacen uso de la hermenéutica albergan un doble interés, “por un lado, hacer inteligible un pensamiento y, por otro lado, desentrañar relaciones con el mundo actual y con otras teorías que tratan de responder a la situación contemporánea” (Etchegaray et al., 2011, p. 15). Por ese motivo los planteamientos de Echeverría no son los únicos que se revisan sino que, a partir de ellos, se tienden puentes con otras posturas y teorías a fin de robustecer el análisis y profundizar la discusión.

Por su parte, el método deductivo propicia la comprensión de la narrativa sobre la blanquitud al tiempo que posibilita la revisión categorías como cuerpo político y distinción en aras de comprender la movilización de los cuerpos y la falta de reconocimiento político que experimentan. En palabras de Dávila (2006), “la deducción permite establecer un vínculo de unión entre teoría y observación y permite deducir a partir de la teoría los fenómenos objeto de observación” (p. 181). Por ende, examinar los términos narración, subjetividad y libertad, ayuda a visibilizar el alejamiento del personalismo y la negación de miradas estéticas en torno a la pluralidad.

El alcance de la investigación es doble, a saber, descriptivo y explicativo. Descriptivo porque muestra las dimensiones de un fenómeno o situación. Explicativo a razón de que da cuenta del porqué de aquel o aquella, así como de sus características (Hernández, 2014). En lo concerniente a la recopilación de información, se hizo uso de técnicas de investigación documental. Esta, siguiendo a Rojas (2013), se caracteriza porque “recurre a las fuentes históricas,

monográficas [...] y a todos aquellos documentos que existen sobre el tema para efectuar el análisis del problema” (p. 41). Así pues, se consultaron materiales impresos como libros, artículos, memorias y revistas científicas.

En el capítulo dos se aborda el papel de la narrativa en el proceso de construcción de relatos *del* mundo y que *hacen* el mundo. Se rescata el principio de selección y restricción que caracteriza a las narraciones para hacer énfasis en que toda historia es fragmentaria y se encuentra marcada por la manera en que se mira. Este decir la existencia está atravesado por relaciones de poder que inciden en la construcción de subjetividades y en la modelación de cuerpos. Dicha situación se apoya en un guion que guarda relación con el *ethos* de la blanquitud y que tiene que ver no solo con costumbres, sino también con la personalidad. Desde aquel se fijan estereotipos, características y comportamientos que la blanquitud se encarga de legitimar, reproducir y expandir a través de su relación con el mercado y la occidentalización de la vida en su amplitud. Occidente, en consecuencia, ejerce violencias múltiples sobre los cuerpos y formas de vida que se alejan de lo señalado por la doble narrativa de la modernidad y la blanquitud.

El capítulo tres se centra en una serie de reflexiones sobre la modernidad y su juego de niveles. En un primer momento, se alude a su promesa no cumplida de progreso, libertad e igualdad. En segunda instancia, se menciona su carácter efectivo, el cual deja ver las crueldades, exclusiones y marcas que recaen sobre aquellos cuerpos que encarnan lo que no encaja con el canon occidental. La indiferencia y el desdén respecto a lo humanamente otro se ve reforzado por la propia modernidad y su vertiente capitalista. De ello resultan vidas precarias que sobreviven tanto a los embates de la historia única como a las miradas que se fijan sobre sus cuerpos. Las afectaciones que derivan de esto son muestra del racismo intrínseco de la modernidad y de su proceso de exotización. La sobredeterminación exterior que parte de la mirada y que aterriza en distinciones a partir del fenotipo, la blancura y la blanquitud contribuye a la construcción de

subjetividades y es reflejo de las relaciones de poder que trastocan la materialidad de los cuerpos y su perspectiva sobre el mundo.

En el capítulo cuatro la discusión sobre el cuerpo ocupa un lugar esencial. Su abordaje desde los afectos y las afectaciones permite hablar del impacto que genera el encuentro con los otros y que va más allá de una cuestión física y material. Esto es pretexto también para indicar que la igualdad y la distinción constituyen elementos necesarios tanto para el ejercicio de la política como para la formación de alianzas que tengan como base no necesariamente la amistad, pero sí el respeto y la responsabilidad. La unión de cuerpos individuales puede resultar en la conformación de cuerpos políticos que, a partir de afecciones y afectaciones comunes, narren la vida e incidan en el espacio público. Esto en aras de la (re)construcción del mundo desde una perspectiva ética que apele por la potencialidad de la pluralidad y plante cara a la desmesura del mercado y a la guionización de la existencia producto de la narrativa de la blanquitud.

El capítulo cinco pone de manifiesto que la mirada (hereje), la pluralidad y el personalismo representan elementos fundamentales para cuestionar las narrativas de la modernidad y la blanquitud. Las afectaciones, privilegios, desigualdades y violencias que ellas provocan se ven reforzadas por las imágenes que los medios de comunicación difunden y que están cargadas de filtros categoriales y exigencias estéticas que sirven para excluir e incluir. Esto guarda relación tanto con la utilidad que alberga el guion, como con la expulsión de lo distinto y su falsa inclusión a partir del mercado. La falsa idea de libertad que de esto se obtiene deja ver que las existencias se mueven entre procesos de autoexplotación y sobredeterminación exterior. De ahí la urgencia de una poética de la atención que, a través de ojos, miradas e interpretaciones herejes, contribuya a la creación de nuevas narrativas que subrayen la centralidad de una estética de la diferencia para ver en lo humanamente otro la potencia necesaria para la (re)configuración del mundo.

No existe 'material adecuado para la narrativa',
pues todo es material adecuado para la narrativa,
todo sentimiento, todo pensamiento; toda cualidad
del cerebro y del espíritu de la que se eche mano;
ninguna percepción está fuera de lugar.

Virginia Woolf, *La ficción moderna*

CAPÍTULO 2. REVISIÓN DE LITERATURA

NARRATIVA Y GUIONIZACIÓN DE LA BLANQUITUD

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la *blanquitud*. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que solo puede estar garantizada por la ética encarnada en la *blanquitud*. Bolívar Echeverría.

2.1 Tras los senderos de la narrativa

Los relatos dan forma a la vida. La hacen susceptible de ser compartida. Además, otorgan sentido a aquello que en un primer momento no lo tenía. Objetos, comportamientos, normativas, modos de vida y personas, son otros, siempre cambiantes y diferentes en función de quién los narre. “No hay nada que sea una única cosa”, señaló Woolf (2018, p. 272). Así pues, cada cosa es ella en sí misma, es más y otra diferente. También las historias lo son. En ellas se entrelazan múltiples relatos que, en conjunto, crean una narrativa más amplia y compleja cuya dimensión temporal y espacial, al tiempo que arroja escenarios, actores y acontecimientos, deja fuera otros.

Todo relato es una construcción y, como tal, precisa de la mediación de alguien, en este caso, de un narrador que dé cuenta del mundo de la acción humana. Esto refiere a hablar de su condición efectual, de las relaciones que lo hacen posible y de aquello que se encuentra en la doble dimensión de lo temporal y lo espacial. En este tenor, existen relatos no solo *del* mundo, sino también que *hacen* el mundo (Pimentel, 2020). Tanto la modernidad como la blanquitud constituyen relatos que *hacen* el mundo. Esto es así porque no solo establecen una forma de cómo mirar, además fijan una manera de ser en él.

Tiempo y narración guardan una relación indisoluble. El tiempo llega a ser tiempo humano en tanto en cuanto puede narrarse. El narrar, por su parte, es condición de la existencia. La vida misma busca ser relatada. El relato, según Pimentel

(2020), refiere a *“la construcción progresiva, por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanos, cuyo referente puede ser real o ficcional”* (p. 10). Los mundos narrados atraviesan la vida y dan forma a la cotidianidad. Esto es así porque es la acción humana aquello que se narra. Dicha acción es posible gracias a la interacción y presencia de los otros, a que se encuentra inserta en una dimensión espacio temporal y a que tiene una o múltiples significaciones.

Dado que narrar presupone algo que narrar, es que es posible establecer, frente a ese algo, una postura de aceptación, de cuestionamiento o de abierto rechazo. De ahí que en la narración radique la posibilidad de no identificarse con lo narrado, así como la oportunidad de enfrentarse a ello. La identificación o no identificación que pueda despertar una historia se debe a que esta nunca es inocente. Al construir y transmitir significaciones asume un posicionamiento frente al mundo y lo que se encuentra en él. De acuerdo con Pimentel (2020):

una historia implica, más que una secuencia puramente cronológica, una *preselección*: es evidente que, incluso en el nivel abstracto de la historia, hay un proceso de selección de ciertos acontecimientos en detrimento de otros [...] es asimismo evidente la selección de personajes y sus modos de interacción correspondientes” (p. 21).

Así, los componentes seleccionados son los que dotan de especificidad el relato, al tiempo que ofrecen un sentido que es propio del mundo narrado. Dicha selección da como resultado la no neutralidad de las narrativas, lo que lleva a decir, entonces, que aquellas se encuentran ideológicamente orientadas. Bajo la idea de que las historias implican una preselección y una selección orientada, es que focalizan determinados aspectos y omiten otros. Las narrativas, entonces, tienen filtros. Eligen que sí y que no contar; con ello, incluyen y excluyen sucesos y actores que contribuyen a desarrollar cierta postura sobre el mundo. Toda narrativa, en consecuencia, asume una perspectiva que dista de otras tantas y

que la caracteriza y diferencia a partir de los modos de enunciación de los que parte y de los escenarios a los que da vida. Así pues, el juego de perspectivas que de ello resulta da como resultado la consideración, o no, de ciertos individuos y formas de vida, así como de determinados atributos y rasgos que llevan a la valorización o desvalorización tanto de cuerpos como de maneras de ser.

Las narrativas contienen, de suyo, modelos descriptivos a partir de los cuales fijan características a los individuos de la misma manera que a los espacios por ellos habitados. Siguiendo a Pimentel (2020), dichos modelos constituyen “principios organizadores del discurso descriptivo que provienen del discurso del saber de una época dada: modelos lógicos, taxonómicos y culturales, entre otros, que organizan nuestro conocimiento del mundo. La descripción acude a estos modelos para organizar la presentación verbal de un personaje, un objeto o un lugar” (p. 34). Se trata de pautas que dotan de sentido la acción humana y la orientan al tiempo que construyen una trama en la que se tejen y destejen significaciones en torno a cuerpos y estilos de vida que se reproducen con el paso del tiempo. A partir de ellas se afianzan ciertas ideas, se aceptan determinadas características y se rechazan, sin miramientos, un sinnúmero de atributos por ser considerados negativos.

Es a partir de las descripciones que se fijan rasgos y establecen formas. Con ellas se proyectan mundos y se construyen guiones. Esto es así porque suspenden el tiempo con la ayuda de adjetivaciones y particularizaciones que se hacen en torno a alguien o algo. La idea de detener el tiempo parte de la fijación y reproducción de imágenes estereotípicas sobre ciertos cuerpos y encuentra su asidero en la focalización de características tanto físicas como culturales a partir de las cuales se juzga y valoriza. A partir de dicha pausa se repite el relato. Se congelan y reproducen representaciones y concepciones surgidas otrora y, a fuerza de reiterarse, se mantienen. Pero no porque las cosas sean así, sino porque se encuentran fijas, arraigadas en el cuerpo de la historia.

Fijar implica focalizar, seleccionar y, en consecuencia, restringir. Lleva, en otras palabras, a acotar el mundo, a parcelar la realidad a partir de una perspectiva.

Esta última, a decir de Pimentel (2020), “se define de manera elemental como *un principio de selección y restricción de la información narrativa*” (p. 121). Toda narrativa, entonces, se mueve en un doble juego, a saber, el de la selección y la restricción. En conjunto, crean mundos y hablan sobre el mundo siempre desde una postura y a partir de una orientación. En esta tesitura, es preciso señalar que, al momento de restringir, la información que se ofrece en el relato es incompleta y parcial, de ahí que las narrativas sean fragmentarias.

El proceso de fragmentación del mundo narrado se encuentra marcado por posicionamientos que son el reflejo de los intereses y preocupaciones de aquellos que narran. Así pues, las narraciones tienen su asidero en la manera en que se mira; es decir, en el cómo se conduce esa mirada, en la focalización que emplea y el filtro que usa. Si bien la pregunta inicial es cómo se mira, a ella le siguen los cuestionamientos sobre el quién y el qué. Esto equivale, por un lado, a preguntarse sobre las fuentes de visión o, dicho de otro modo, respecto a quién ve; por el otro, a cuestionarse cuáles son los objetos de visión, o sea, qué es lo que se ve. Dichas interrogantes invitan a conocer la perspectiva, el punto de vista sobre el mundo que se asume y reproduce y a partir del cual se sancionan características físicas y estilos de vida. Cometido que es posible, recuérdese, gracias al uso de modelos descriptivos que seleccionan y restringen, incorporan y excluyen.

Es en el cómo, en el quién y en el qué mirar en donde radica el peso de toda perspectiva. Dicho peso se ve reflejado en la construcción de mundos, en la narración de la vida, de la historia. El principio de selección y restricción, al implicar estas tres interrogantes, orienta el relato. Es a partir de estos filtros que se asume una postura frente al mundo, la cual pasa a ser el rasero que permite la formulación de juicios, valorizaciones y discursos respecto a los individuos que hacen posible el acto de la narración. Existen, entonces, “formas particulares de la selección de información narrativa y de su valoración” (Pimentel, 2020, p. 118) que ofrecen perspectivas específicas respecto a la realidad. Dicha selección implica una restricción, un acotamiento del mundo, la parcelación misma de lo

que sucede en aras de contar solo una parte. Aquello que se cuenta afianza juicios y sanciona prácticas dando como resultado narrativas que se transfieren de un tiempo a otro, que se reproducen y refuerzan gracias a la fijación de creencias y al arraigo, en el imaginario colectivo, de prejuicios estereotípicos a partir de los cuales se concibe a los otros.

En este tenor, cobra sentido hablar de la existencia de códigos referenciales compartidos que permiten nombrar el mundo al tiempo que llevan a la clasificación de los seres que lo hacen posible. La repetición de discursos, el uso reiterado de adjetivaciones en torno a los cuerpos, de calificativos frente a las distintas formas de vida, así como la focalización en ciertos atributos, son muestra de la asunción de una perspectiva, de un filtro a partir del cual mirar y decir la vida. De ahí que las narrativas alberguen en sí un sentido. Al hablar de sujetos y objetos, dejan ver, no siempre de forma clara, un principio de selección de la información, “un punto de vista sobre el mundo; una postura ideológica - entendida esta como el conjunto de creencias que orienta toda percepción del mundo y toda acción- que el personaje declara implícita o explícitamente al asumir el acto del discurso” (Pimentel, 2020, p. 88). Este posicionamiento permite llevar a cabo procesos de descripción, categorización e incluso jerarquización respecto a los entes sensibles. La descripción, entonces, es tal en función de quien habla.

Dado que los códigos son fijados por la convención social, inmovilizados por la cultura y reproducidos a lo largo de los años, es que su cuestionamiento se torna complejo. La construcción de personajes como tipos sociales guarda estrecha relación con la asunción de modelos descriptivos, los cuales, a decir de Pimentel (2020), se sirven de “un *inventario* de propiedades, atributos o detalles” (p. 39) que es aplicado a alguien o algo con el propósito de distinguirlo y marcar un afuera y un adentro. Así pues, categorías como obrero, pobre, discapacitado, homosexual, indígena, mujer, negro, extranjero o blanco, albergan en sí una serie de rasgos particularizantes que hacen de ellos entes socialmente valorizados o desvalorizados, esto en función de la narrativa que se adopte. A partir de este

inventario de propiedades es que se construyen y reproducen, a través del tiempo, imágenes estereotípicas que parten de la apariencia física para la construcción de todo juicio y prejuicio.

Lo dicho hasta aquí lleva a señalar la “universalidad” de ciertos rasgos adjudicados y fijados desde fuera, como positivos o negativos, a todos aquellos que hacen posible el mundo de los asuntos humanos. La narrativa sobre la blanquitud y la blancura constituye un ejemplo tácito de ello pues “entreteje valorizaciones morales a partir de rasgos físicos” (Pimentel, 2020, p. 73). La unión entre la apariencia física y la construcción de un retrato desde la moral constituye un acto que se repite hasta tornarse como un elemento conocido por todos y, en consecuencia, en un principio incuestionable. Los atributos particularizantes designados y/o establecidos por dichas narrativas parten de la idea de un nosotros y un los otros. Al ser ellas las que los fijan, también se encargan de reproducirlos.

Las estrategias discursivas de estas narrativas dan solidez a los mundos que crean. Por ejemplo, “un objeto puede ser descrito por medio de las partes y atributos que lo conforman, o por medio de metáforas y toda clase de analogías” (Pimentel, 2020, p. 40). El uso de adjetivos que califican y particularizan genera un juego de perspectivas o, lo que es lo mismo, una serie de distintas interpretaciones del mundo que no son lo suficientemente abarcativas como para ahondar en el papel de la pluralidad humana y el respeto por lo humanamente otro. Por el contrario, colocan el acento en lugares específicos que llevan a la separación más que a la unión. Se trata de narrativas marcadas por la indiferencia y la insensibilidad, por la fragmentación y la selección.

Por lo anterior, se antoja necesario, tal como señala Pimentel (2020), que “se reconozca que la información fragmentaria es una *elección estética* y no una falla narrativa” (p. 173). Esto quiere decir que la focalización, selección y restricción dependen de los intereses de quien narra, de su perspectiva ante el mundo y, en general, del tipo de historia que quiera contar. La narrativa sobre la blanquitud, al ofrecer una imagen fragmentada del mundo, tiene como antesala un proceso de

selección orientada de la realidad en su efectualidad a partir del cual deja fuera todo aquello que considera atrasado, bárbaro. Con ello se olvida de la existencia de una multiplicidad de relatos que, en conjunto, constituyen la totalidad y hacen el mundo.

Dado que el comunicar implica un juego de intereses e intencionalidades y obedece a la exteriorización de las impresiones recibidas a partir del cuerpo y el alma, la materialidad del cuerpo es la primera en experimentar lo recibido del exterior. El cuerpo, como sustancia extensa, es capaz de sensaciones (Spinoza, 2000). Estas, por su parte, permiten experimentar el mundo y acercarse a otros cuerpos para afectarlos y ser afectado por ellos, esto en el marco de relaciones de poder y dominación. De este modo y a partir del lenguaje, el individuo conoce lo que está fuera de sí e intenta interpretarlo, comprenderlo y explicarlo para así narrar la vida.

Por lo anterior, “habrá que pensar al mundo como historia, y a la humanidad como receptora de su sustancia espiritual, de su historicidad. El ser humano solo es humano en tanto que histórico” (Nemo, 2006, p. 45). De ahí la relevancia de las narrativas que dan cuenta del mundo y de las relaciones que lo hacen posible. Es a partir del relato que se llega a conocer algo y a alguien. La narrativa, por lo tanto, es más que una suma de sucesos, constituye una herramienta para analizar la historia y dar cuenta de los elementos que han marcado una época.

2.2 Guion: indicios de la otredad negativa

La vida exige el relato. Precisa ser relatada para dar cuenta de ella. Esta tarea se encuentra atravesada por tres puntos clave: cómo se cuenta, quién cuenta y cuándo se cuenta; esto es, cómo miramos, qué voces son las autorizadas y cuál es la intencionalidad de la narración, es decir, el por qué se cuenta. Dada la pluralidad de seres en el mundo, es posible decir que la existencia puede ser narrada desde múltiples perspectivas; en consecuencia, no existe una historia única. Empero, el devenir del tiempo ha silenciado a un sinnúmero de historias,

de narraciones que relatan el mundo en su diversidad, al tiempo que ha privilegiado la reproducción de una única historia, la de Occidente.

Reducir a las personas a una sola cosa, encasillarlas a partir de una sola idea, en el marco de una sola historia, lleva a soslayar, e incluso a negar, la condición humana de la pluralidad. De acuerdo con Adichie (2009), “la historia única crea estereotipos y el problema con los estereotipos no es que sean falsos sino que son incompletos. Hacen de una sola historia la única historia” (p. 4). Así pues, la historia única establece imágenes y prejuicios respecto a ciertos grupos. Al fijar la mirada en un solo aspecto, acota a los individuos, los reduce a una sola cara. Por ello, se presenta como una historia corta de miras en la que las diferencias son acentuadas y vistas como un óbice para el establecimiento de puentes.

Por lo anterior, es posible decir que la construcción de historias tiene que ver con cómo miramos. La manera en que se mira contribuye al establecimiento de patrones a partir de los cuales se concibe lo que se encuentra en derredor, así como a quienes hacen posible el mundo. Se busca que las cosas encajen en los parámetros estéticos de aquel que mira para que sean, o no, consideradas con valía. A partir de ello se niegan historias y se favorece la reproducción de una sola narrativa que dé cuenta del mundo. Este proceso se encuentra mediado por relaciones de poder, donde unos tienen la capacidad y los medios para rechazar las historias de los otros y afianzar la que consideran el modelo a seguir.

Siguiendo a Adichie (2009), “el poder es la capacidad no solo de contar la historia del otro, sino de hacer que esa sea la historia definitiva” (p. 4). Al narrar el relato del otro se niega la posibilidad de que ese otro se narre desde sí mismo. De este modo, quedan por decir un sinfín de cosas que aquel que se apodera de la palabra omite, sea por conveniencia o por desconocimiento. Así, se peca por omisión, pero también por acción. Esto es, que no se narran unas cosas en tanto que se reproducen otras. Con ello, no existe un equilibrio de narrativas en el que la multiplicidad de historias sea (re)conocida, por el contrario, prima una historia única que demerita a las demás y da pie a la existencia de un guion.

El guion es una historia única. No hay en él espacio para alternativas. El guion, al estar atravesado por relaciones de poder, por situaciones asimétricas en las que unos salen incólumes mientras que otros se llevan la peor parte, permite la negación y el rechazo de otras narrativas. A partir de su establecimiento es que una narración, o una sola historia, para decirlo con Adichie (2009), se convierte en la única susceptible de ser repetida. De esta manera se deja atrás la idea de que se es producto de múltiples narraciones, de diversas historias y, en consecuencia, se cae en el peligro de verse sujeto a un guion.

El proceso de guionización, que inicia con una historia y continúa con la repetición de esta, acota, inmoviliza y no deja lugar a los posibles. Es por esto por lo que la narración requiere de apertura y flexibilidad, de que no sea concebida como una tarea acabada ni fija. La guionización simplifica la experiencia. Puede tratarse de una narrativa detallada, pero mientras sea ciega ante otras miradas, entonces permanecerá como una historia detenida, suspendida, fragmentada. De esto se infiere que la guionización es excluyente. En función de su narrativa se fija un *nosotros* y un *los otros* que deja al margen todo aquello que no comulga con su universo diegético. Ejemplo de ello es la blanquitud.

La narrativa sobre la blanquitud construye un universo diegético, esto es, “un mundo poblado de seres y objetos inscritos en un espacio y un tiempo cuantificables, reconocibles como tales, un mundo animado por acontecimientos interrelacionados que lo orientan y le dan su identidad al proponerlo como una ‘historia’” (Pimentel, 2020, p. 11). Las acciones que lo hacen posible son las mismas que lo dotan de especificidad y lo distinguen de otros universos de discurso con interacciones humanas distintas y con mundos de acción y significación diferentes.

En el universo diegético que construye la narrativa sobre la blanquitud es que se encuentran formas de exclusión y rechazo a las que se enfrentan aquellos cuerpos que se salen, o que no encajan, con su contenido narrativo. Dicha narrativa legitima ciertas acciones de dominio sobre los cuerpos excluidos, aquellos que encarnan la condición de subalternidad. En esta tesitura, el cuerpo

humano es visto como valor de cambio, cual mercancía que puede ser intercambiable una vez que ha cumplido con su cometido. Al dar forma a un *ethos* que permite la exclusión de lo otro, esta narrativa homogeneiza. Su orden biopolítico ejerce un control minucioso sobre los cuerpos y, en general, respecto de la vida, haciendo de ella algo que se puede moldear en función de determinados intereses.

A decir de Pimentel (2020), “lo narrativo puede observarse en diferentes medios y sistemas de significación” (p. 13), no solo en la construcción narrativa verbal. Es por esta razón que es posible referirse a la narrativa sobre la blanquitud en un espectro más amplio que aquello que lo limita al ámbito escrito. Puede verse además en el cine y la pintura, en lo que se dice y en lo que se calla. No se reduce, entonces, a una sola esfera. La blanquitud, siguiendo a Echeverría (2019), abarca también comportamientos y actitudes que dan forma a un *ethos*, a un modo de vida que arroja ciertas características en tanto que desdeña otras.

En este orden de ideas, las demás historias dejan de importar. La narrativa de la blanquitud, y con ella la de la modernidad, dicen cómo mirar y qué mirar. Pero no solo eso. También establecen cómo ser, de qué forma actuar y qué aspecto tener. Ambas narrativas, la de la modernidad y la de la blanquitud, dotan de significado tanto a las acciones como a los cuerpos. Esto, recuérdese, en el marco de una dimensión temporal y espacial en la que los individuos interactúan entre sí y dan sentido a la historia. Si bien esto es así, Birulés señala que “todos somos agentes, actores, pero no dueños-autores de los virtuales sentidos de nuestras acciones. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente, sino el narrador, el espectador, quien capta y relata la historia” (Arendt, 2019a, Introducción, p. 21). En consecuencia, quien narra domina. Cuenta el relato desde su propia interpretación, que no siempre se ciñe a lo que ocurrió y ocurre. Su mirada se encuentra atravesada por ideas previas, es decir, por supuestos básicos subyacentes y formas de ver el mundo y entender la realidad.

Según Beard (2019), “la manera en que miramos puede entorpecer, incluso distorsionar, nuestra comprensión de las civilizaciones ajenas a la nuestra” (p.

22). Así, quién contempla y desde dónde lo haga, representa un punto clave para continuar y/o romper narrativas. Estas últimas están cargadas de intencionalidades; a través de ellas, si bien es posible reducir la esfera de la acción, también lo es la creación de otros escenarios. Las narrativas contextualizan en términos de lo que se es y del lugar que se ocupa en el vasto entramado social. Pero, al mismo tiempo, sea de forma explícita o no, encarnan la frontera: marcan lo que está dentro y lo que está fuera. Delimitan el espacio y hablan de quienes lo habitan, así como de aquellos que se encuentran excluidos.

Por un lado, las narrativas permiten repetir imágenes, al grado de tornarlas estereotípicas. Por el otro, posibilitan la existencia de otras historias que rompen con lo anterior. La narrativa permite la (re)interpretación del pasado. Así pues, reinventar y reinterpretar las historias, dotarlas de otro sentido, es posible. Las narraciones, entonces, nunca son definitivas. Toda narrativa tiene un carácter fragmentario y, como tal, adolece de incompletud. Empero, cuando se busca hacerlas permanentes, se tornan totalitarias y absolutas, ciegas a la fragmentación que les es inherente.

El carácter fragmentario de la narración conforma la vida y da pie a la incertidumbre. La intencionalidad de esa fragmentación es la potencialidad, el dejar abierto el camino. No obstante, también representa un peligro porque se convierte en un espacio para crear mundos que no necesariamente dan cuenta de la realidad en su efectualidad. Existe, pues, “una lente distorsionadora y disgregadora que a veces es difícil de evitar” (Beard, 2019, p. 102). Eh ahí el doble poder de la narrativa. Por un lado, lleva a la negación de otras historias consideradas ajenas al relato dominante. Por el otro, permite el (re)conocimiento de distintas formas de ser y vivir en el mundo.

En palabras de Adichie (2009), “las historias se han usado para despojar y calumniar, pero las historias también pueden dar poder y humanizar. Las historias pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también puede reparar esa dignidad rota” (p. 6). Su carácter, entonces, es ambivalente. Es por esto por lo que se antoja necesario dar cuenta y develar esas narrativas y guiones que

niegan otras historias. Pero no solo eso, es preciso entender cómo miramos para romper con ellos y tener la posibilidad de narrarse desde sí mismo y abrazar el personalismo.

Birulés señala que “para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato” (Arendt, 2019a, Introducción, p. 20). De ahí la relevancia de la narración. Esta última permite conocer(se) y dar cuenta del mundo, así como de las relaciones que lo hacen posible; al tiempo, crea sujetos capaces de narrarse desde sí mismos. La narración desde sí lleva al personalismo, a romper el guion y a la construcción de otros relatos que tengan como punto de partida la resignificación de historias y la capacidad de inventiva. Esto no solo es posible, sino deseable. Es más, se torna imprescindible tanto para reconfigurar el entramado social como para tender puentes entre personas, entre los diversos.

Extender la mirada para romper el guion. Extenderla para ganar perspectiva y colocar las diferencias en el centro del debate, no para marcar distancia, sino para acotar la brecha, es una tarea que se antoja necesaria. Esto es así porque, como señala Beard (2019), “no se trata solo de cómo eligió la gente del pasado representarse a sí misma o de qué aspecto tenía. Se trata también de cómo miramos, hoy” (p. 108). La negación de historias y el establecimiento de guiones no son cosa del pasado. En la cotidianidad del siglo XXI constituyen elementos que persisten. Situación que se debe al carácter desmesurado de la civilización occidental, a sus formas de vida y consumo. Dicha desmesura tiene como antesala la modernidad capitalista, cuyas implicaciones son costosas para los habitantes del sur global.

La modernidad efectiva o realmente existente es hija de esa desmesura y del proceso, cada vez más abarcativo, de la americanización de los modos de vida y su consiguiente homogeneización. Lo anterior da como resultado una estandarización de cuerpos e identidades. Además, tiene implícita cierta miopía, acaso ceguera conveniente, ante la pluralidad de pensamientos, sujetos y discursos que hacen posible el mundo. Para cierto sector se torna redituable

negarlos e invisibilizarlos en aras de intereses capitalistas. Así pues, de dicha modernidad existen aún historias por contar y significaciones que desentrañar.

La época hostil que se vive requiere ser desentrañada. Se tiene un entorno desigual, no solo en términos sociales y económicos, sino también jurídicos y políticos. Por ello, se antoja necesaria la crítica a los escenarios violentos y a las exclusiones múltiples. Las reflexiones y cuestionamientos, los diagnósticos y análisis, permiten dar cuenta de que la realidad es mucho más compleja de lo que se ve a primera vista. Denunciar aquello que aqueja la vida implica interpelar narrativas y hablar de la indiferencia y desdén imperantes respecto de la invisibilización de otredades que algunas de ellas llevan a cabo. Asimismo, es sacar a la palestra la ingente cantidad de prejuicios y estereotipos a partir de los cuales se etiqueta y categoriza a los demás. Los prejuicios, a decir de Arendt (2019a), protegen de lo real y de la tarea de afrontarlo a partir del pensamiento. Estos se encuentran ligados al pasado y justo en eso radica su fuerza. En tanto en cuanto se reproducen y transmiten por grandes periodos de tiempo, pasan a formar parte de guiones que conducen la vida.

El ejercicio de poder que implica la fijación y reproducción de estigmas y prejuicios no solo afecta los cuerpos, sino que también produce regímenes de verdad. A partir de ellos se establece un afuera y un adentro o, lo que es lo mismo, un *nosotros* y un *los otros*. Por un lado, lo que cuenta con un valor positivo y que merece la pena ser tenido en consideración. Por otro, aquello que trasciende los bordes y que habita los márgenes porque guarda una connotación negativa que ha sido adjudicada desde el exterior. La clasificación, ordenación y distribución de los cuerpos y las formas de la vida obedece, entonces, a narrativas violentas desarrolladas en torno a alguien como unidad o frente a un grupo social y que son excluyentes de la diferencia al considerarla una desigualdad.

Los que habitan la periferia son estigmatizados por ser calificados como anormales. En torno a ellos se establecen etiquetas que parten de la fijación de características desde fuera y que, a la larga, pasan a constituir narrativas que se repiten hasta tornarse incuestionables. Con ello, no se ve a los individuos en su

totalidad, se concibe solo una parte, la construida desde el exterior, y se niega el resto. Entre estos relatos que son elaborados desde una posición de poder que se extiende y permite el dominio y control de un sinnúmero de individuos, se encuentran las narrativas sobre Occidente, la modernidad y la blanquitud. A partir de ellas se establece un centro referencial que pasa a ser el rasero a partir del cual se juzga el mundo y, por añadidura, a los individuos que lo hacen posible.

2.3 Occidente: el doble estándar y la exclusión de los otros

La visión de occidental se ha universalizado. Al extenderse a otras latitudes, sus prácticas y estilos de vida lo han hecho también. Los valores, instituciones, ideologías y sistemas políticos y económicos imperantes son muestra de su posición en y ante el resto del mundo. Occidente defiende la idea del “derecho a la tutela del mundo por parte del victorioso [...] y la potestad de intervenir militarmente en cualquier rincón del planeta” (Escudé, 2005, p. 31). En este sentido, los vencedores legislan para sí y para el resto de los pueblos al tiempo que crean una nueva narrativa que les favorece. Ejemplo de ello es la blanquitud.

La narrativa sobre la blanquitud se encuentra ligada a Occidente y, por supuesto a la modernidad. No es un relato de ficción, sino una construcción que, inserta en lo real, da pie a una serie de prohibiciones y permisiones que contribuyen a formular cierta imagen del mundo y lo dividen entre lo occidental y aquello que no lo es. Esta narrativa constituye un efecto de la modernidad y del poderío occidental. Al encontrar su materialidad en la ordenación de la vida social, la blanquitud fija parámetros en los que entran en juego tanto elementos fenotípicos como *ethos* o formas de vida. En este entendido, la injerencia de la civilización occidental es amplia, no solo decide quién juega, su señorío va más allá al dictar las reglas del propio juego.

El predominio occidental global, entonces, es innegable. Su poder deriva del dominio que ha ejercido sobre otros seres humanos, así como en la naturaleza. La idea de superioridad del hombre respecto a esta última ha permitido su manipulación y transformación, a tal grado que el avance de la técnica ha llevado

no solo a satisfacer las necesidades inmediatas para la vida, sino que también ha hecho posible la paulatina destrucción del medio ambiente al tiempo que ha generado una serie de conflictos y tensiones a escala global derivadas de la creación de armas de destrucción masiva. Es en este marco que Occidente se expande y defiende su poder y posición en el mundo. No solo hizo posible a partir de la ciencia griega y el derecho romano la civilización secularizada de hoy, fue más allá al establecer principios como el liberalismo, el igualitarismo, la defensa de la propiedad privada y el respeto a los derechos humanos.

Si bien esto ha sido así, es preciso señalar que el dominio occidental no se debió, ni se debe, en primera instancia, a una genuina preocupación por el ejercicio de las libertades en distintas latitudes. De acuerdo con Escudé (2005), “nuestra civilización se definió y se sigue definiendo por su poder mucho antes que en términos libertarios o democráticos” (p. 14). Así pues, la subordinación, negación y violación de los principios liberales es una realidad que se da a causa de una supuesta guerra justa que hace posible la conservación de la supremacía y, de forma paradójica, de esos mismos principios. En este orden de ideas es que se justifica la intervención en asuntos exteriores, así como la invasión a otros Estados considerados no democráticos y, por eso mismo, enemigos de Occidente. La relación de amigo-enemigo que de ello resulta es clara. De un lado, la sociedad abierta que abraza el liberalismo y la democracia; de otro, aquellas sociedades que están en contra de esos principios.

Este juego de poder librado en sentido popperiano entre la sociedad abierta y sus enemigos esconde una narrativa de la selectividad o el doble estándar. La defensa de los principios occidentales se da a la luz de una violencia sistémica y sistemática ejercida sobre individuos y pueblos no occidentalizados o, para decirlo de otro modo, no ceñidos a las narrativas de la modernidad y la blanquitud. Decir que los principios occidentales de la libertad y los derechos humanos se respetan es parte constitutiva de la narrativa occidental que enmascara violencias múltiples e injusticias diversas. Lo que ofrece este gran relato es la idea de preservar la vida, lo que no es explícito es que se da a costa de sociedades

consideradas moral y epistemológicamente inferiores, esto desde un rasero establecido por Occidente y que, para sorpresa de nadie, es él quien se encuentra a la cabeza.

Y todo ello porque fue Occidente quien planteó y universalizó la idea de un derecho natural, de una ley natural cuya prioridad es la supervivencia y la conservación. Al respecto, Nemo (2006) señala que “existen dos tipos diferenciados de orden, un orden trascendente e intangible, el de la *physis* o «naturaleza», y otro artificial, creado por los hombres, variable según la época y el lugar, sometido a críticas y a reformas, el del *nomos*, resultado de la «convención»” (p. 18). El *nomos*, al ser producto de la connivencia, fija medidas que han de ser seguidas para alcanzar un supuesto orden. Además, establece parámetros de exclusión de otredades bajo la idea del bienestar y la seguridad generales que, de forma ineludible, refuerzan la idea de un *nosotros* y un *los otros*, un centro y una periferia. En este marco, todo lo que queda fuera pasa a ser lo indeseable y extraño, aquello que se evita por su propia diferencia.

Así, a través de proposiciones normativas, esto es, de un derecho positivo, se fijan derechos, libertades y obligaciones con el objeto de alcanzar y mantener el orden y la seguridad. No obstante, de estos fundamentos no gozan todos ni en igual medida. Prevalece un doble estándar mediado por relaciones de poder. Entonces, a pesar de que el orden del *nomos* sea variable en función del tiempo y el espacio tal como señala Nemo (2006), en todo momento se encuentra guiado por principios de segregación y exclusión porque, recuérdese, tiene que ver con un juego de intencionalidades y, por lo tanto, no es parcial ni equitativo; por el contrario, favorece a aquellos de quienes depende su creación y reproducción.

La instauración de libertades y derechos se encuentra ligada al ejercicio del poder, así como a una serie de intereses económicos, militares y políticos y no a una inclinación desinteresada por la vida de los otros. “La ‘gran narrativa’ es completamente diferente si en vez de contarse desde el mítico y piadoso ángulo de la gestión de libertades, se cuenta desde la perspectiva de la construcción del Estado y la concentración de su poder, un poder sin el cual Occidente jamás se

hubiera convertido en lo que es en la actualidad” (Escudé, 2005, p. 16). La gran narrativa de la que habla Escudé es equiparable a lo que Adichie (2009) considera como la historia única, esto es, un relato totalizante y excluyente de lo no occidental y del no blanco.

Es la concentración de poder en Occidente la que lleva a los olvidos inducidos de otras historias. Olvidar narrativas por conveniencia del poder en turno y señalar otras a causa de una serie de intereses, intencionalidades y estrategias, obedece a procesos de administración de las diferencias y a la gestión de la propia vida. Es esta ceguera, intencionada en la mayoría de los casos, la que impide ver la totalidad, las otras historias o, lo que es lo mismo, las múltiples marcas del reloj-mundial³ que han dado forma al mundo tal como es. Aquello que ha configurado el tejido social actual es diverso, como diversos son los escenarios y los ritmos en que se suceden las cosas. Por ello se antoja necesario no olvidar que las narrativas no son lineales, sino fluctuantes, y que no se trata solo de una, sino de múltiples.

A pesar de la existencia de una multiplicidad de historias, es una la que se extiende, a saber, la de la defensa de las libertades y la lucha por la vida, a pesar de que esa lucha implique un sinnúmero de muertes. Al seleccionar esta narrativa se ocultan entonces historias de dominio, expulsión y exclusión de todo aquello que no es occidental o que no está occidentalizado, mientras que prevalece un relato que coloca a Occidente como una cultura que crea, arroja, difunde y defiende principios libertarios -sean estos de corte económico o político- y sistemas abiertos donde el pluralismo es el eje. Sin embargo, se trata de un pluralismo a modo, esto es, uno que no contravenga las bases del capitalismo liberal, de la política democrática y de la -supuesta- universalidad de los derechos humanos que, cabe resaltar, son principios de los cuales no gozan todos los

³ “El reloj-mundial condiciona todos los procesos, ni un país ni una región del mundo es un sistema social en sí mismo. Como dice Wallerstein, el único verdadero sistema social es el sistema-mundial” (Escudé, 2005, p. 8).

individuos en igual medida por mucho que la historia única, esa gran narrativa, diga lo contrario.

Es por esto por lo que es preciso contraponer narrativas y ver en ellas no solo una serie de fenómenos sino y, sobre todo, un conjunto de herramientas metodológicas que permiten el análisis de lo que fue, esto es, del pasado, pero también de lo que es, es decir, de la realidad en su efectualidad. A partir de la contraposición de narrativas es posible tanto la crítica de la historia única como la apertura de miras hacia aquellos relatos que han dado forma al mundo. Esto es así porque lo que se tienen son relatos con una estructura de imbricación, como una especie de *matrushka* narrativa (Pimentel, 2020) que contiene en sí otras historias. Reducir esta multiplicidad obedece a procesos deliberados de exclusión, negación y segregación por parte de quienes son los detentores del discurso, que son los mismos que han establecido las reglas de convivencia social y los que están facultados para el ejercicio de la fuerza en aras del bienestar y el orden.

En tanto se reproducen ciertas narrativas otras son seleccionadas y relegadas al olvido. Situación que es posible porque no todas las historias resultan igual de redituables ni favorecedoras. Como señala Escudé (2005), “el hecho de que la limpieza étnica de indígenas y su odioso fundamento en el derecho positivo norteamericano sean raramente recordados en las narrativas convencionales, mientras la expulsión española de judíos y moriscos en los siglos XV y XVI es permanentemente señalada, también es parte de la dinámica del poder” (p. 14). Así, el principio de selección y restricción que mueve a las narrativas contribuye a establecer un afuera y un adentro, una distinción entre los mundos narrados y, en general, funge como un filtro que restringe aquello que se cuenta.

En este orden de ideas, es posible decir que, así como existen narrativas capaces de nombrar y designar las relaciones y cosas en su efectualidad, se encuentran otras tantas que encubren lo que no resulta favorecedor. Son relatos que se mueven en un doble juego, entre lo dicho y lo no dicho, entre un *nosotros* y un *otros*, entre la prohibición y la permisión. El doble estándar que los atraviesa

justifica ciertas acciones en tanto que condena otras. Ejemplo tácito de ello se encuentra en la narrativa occidental del ejercicio del derecho. De un lado, se establece que “una potencia hegemónica está destinada a violar sus mandamientos naturales” (Escudé, 2005, p. 36), esto es, a romper con el derecho natural en la medida en que la civilización se vea amenazada. De otro, aquellos que ejerzan el derecho a la revuelta contra leyes positivas injustas y con ello contravengan los intereses del capitalismo liberal y democrático, serán castigados.

Así pues, existe una defensa selectiva de los derechos humanos, pero también una violación selectiva y estratégica de los mismos. Siguiendo a Escudé (2005), “la violación selectiva de derechos humanos, y la aplicación de un doble estándar en el establecimiento de procedimientos legales contra los perpetradores de crímenes contra la humanidad, fue el mecanismo más efectivo para el triunfo de los derechos humanos” (p. 27) en Occidente. Esto es muestra de un juego doble que se inclina a favor de quien detenta el discurso. Bajo esta lógica, quien viola la soberanía de otros Estados no democráticos en aras de llevar la democracia y los principios liberales, no será visto como enemigo, sino como un bienhechor, esto, claro, desde la óptica occidental que abraza el libre mercado y la vida secular.

Tal como existe un doble estándar en la aplicación del derecho, de sus procedimientos legales y de la promoción y defensa de los derechos y libertades, se da también un juego de saberes en el que unos cuentan con mayor valía. La voluntad de verdad de la que habla Foucault (2020) tiene que ver con un dominio de saberes y con procesos de exclusión. En consecuencia, existe una relación indisoluble entre saber y poder, entre la construcción de narrativas y su posterior reproducción y fijación. Es en este marco que la narrativa sobre Occidente fija prohibiciones y permisiones, procedimientos de exclusión y mecanismos de rechazo, así como principios de conservación y defensa de la vida. Al colocarse en el centro, lo occidental pasa a ser el parámetro a partir del cual el resto del mundo tiene que vivir.

En Occidente se han universalizado ciertas formas que han hecho posible la expansión de discursos y formas de vida, lo cual ha facilitado, en gran medida, su dominio y gobierno. A decir de Escudé (2005), “el gran salto hacia delante del Occidente liberal-secular ha sido el descubrimiento de una ley natural que reconoce ciertos derechos y obligaciones universales, esenciales al individuo. Pero esta formulación no es el equivalente de su aplicación universal” (p. 35). El que exista y sea uno de los principios occidentales no quiere decir que se aplique en igual medida en todos los casos. El respeto y garantía de las libertades, por tanto, si bien forma parte de su narrativa, no es garantizado a plenitud. Al respecto, es preciso señalar que no solo es cuestión de reconocimiento de derechos, sino de su cumplimiento más allá del discurso hablado o escrito.

En el entendido de que “la civilización es un proceso de exclusión y a la vez de inclusión” (Beard, 2019, p. 14), en Occidente, entre los siglos XV y XVI, tiene lugar un fenómeno de amplio alcance y consecuencias epocales que establece un *ethos* y marca una serie de cambios que van a repercutir tanto en la constitución de los sujetos y sus cuerpos, como en las relaciones entre Estados y, por supuesto, en la interacción entre los seres humanos y la naturaleza. Este fenómeno es la modernidad. De ella deriva una narrativa sobre la blanquitud que aplica no un doble, sino un estándar múltiple al momento de hablar sobre aquellos individuos considerados como no blancos. Y lo hace desde un juego asimétrico de relaciones de poder en el que no todas las voces son escuchadas con igual intensidad y en el que un número reducido de demandas y exigencias son atendidas porque quienes las exteriorizan no encajan en el fenotipo aceptado y su *ethos* o modo de vida se aleja de lo sancionado por Occidente.

Por lo anterior, es posible decir que esta narrativa es selectiva, excluyente y, en consecuencia, violenta. Su reproducción es producto del arraigo de estigmas, estereotipos y prejuicios en los discursos manejados por instituciones políticas y económicas que lo que hacen es fijar las diferencias hasta tornarlas como elementos a partir de los cuales categorizar y etiquetar cuerpos y formas de vida. Las consecuencias que de ello resultan atraviesan la vida en su complejidad. La

forma de mirar guarda en sí una sanción cultural y social de las características valoradas como positivas o negativas, lo que hace que “nos enfrentemos a nuestros supuestos acerca de lo que convierte una imagen de un ser humano en satisfactoria; y la atención siempre se desplaza, en parte, hacia nosotros como espectadores y hacia nuestros propios prejuicios” (Beard, 2019, p. 108). Así, los sistemas de exclusión no son propios ni exclusivos de los individuos como unidad; por el contrario, tienen bases institucionales que los legitiman.

Entre las diversas instituciones que tienen la marca de Occidente es posible dar cuenta de que manejan un doble rasero. Sea de forma implícita o explícita, instauran un interior que es favorecido y un exterior que se rechaza. La separación que de ello resulta guarda relación con procesos de coacción y violencia, de exclusión y segregación deliberada, así como con mecanismos de control y dominio. Estas instituciones democráticas y liberales, en la letra, tienen incidencia en múltiples esferas de la vida que van desde la política, pasando por la cultura y el ámbito jurídico, hasta el plano económico y productivo. No obstante, no funcionan para todos, el acceso a ellas no es garantizado en la misma medida a causa del sesgo en la mirada y de la intencionalidad que las crea.

Al crear, enunciar y reproducir discursos, estas instituciones moldean la vida. De acuerdo con Foucault (2020), se trata de “discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, *son dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir. Los conocemos en nuestro sistema de cultura: son los textos religiosos o jurídicos, con también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman «literarios»; y también en cierta medida los textos científicos” (p. 26). Los discursos, entonces, al ser sobre algo o alguien, conllevan ejercicios de poder. Pueden incluir y excluir, justificar actos y condenar hechos, establecer prohibiciones y dar pie a permisiones.

Al estar vinculados con el deseo y el poder (Foucault, 2020), los discursos constituyen acciones en sí mismos. Como tales, permiten extender la esfera de dominio, pero también acotarla. Esto se debe a que algunos de ellos pueden ser considerados marginales en función de quien los enuncie. Así pues, los discursos

cambian respecto al lugar desde el cual son enunciados. No todo el mundo tiene acceso ni está facultado para esgrimir las mismas narrativas ya que el orden del discurso señala quienes pueden hablar y quienes no. En palabras de Foucault (2020), “nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo” (p. 39). Cada discurso, entonces, cuenta con sus propias reglas, las cuales que deben seguirse para mantenerse en la verdad por ellos fijada; de lo contrario, se queda fuera y no existe posibilidad de diálogo.

Es en este marco que la narrativa occidental, y las de la modernidad y blanquitud que de ella se desprenden, constituyen relatos de exclusión con una significación jurídico-política que les permite justificar procesos de segregación y violación de derechos. Occidente, siguiendo esta línea de enunciación, cuenta con la “legítima licencia para desviarse de vez en cuando de la norma de no-agresión y del mismísimo derecho natural, tanto en su territorio como en el exterior” (Escudé, 2005, p. 29), esto, claro, en caso de amenaza al orden social establecido. El filtro colocado por la civilización occidental a partir del cual juzga lo que acontece hace posible el desarrollo de sistemas de exclusión que afectan la posibilidad de narrarse desde sí mismo, al mismo tiempo, ordena el mundo, a la manera schmittiana, en bandos de amigos y enemigos y, con ello, da pie a clasificaciones y etiquetados en función de la apariencia física y del estilo de vida.

Dichas narrativas se sirven de términos desvalorizantes que adjudican a ciertos individuos, términos que, a la larga, se fijan a los discursos dominantes y atraviesan la mirada. Este proceso lleva a la construcción de un afuera y un adentro, coloca a un sector como deseable y a otro como prescindible. Al ser narraciones facultadas, desde la universalidad virtual de sus valores e instituciones (Nemo, 2006), a ejercer un control discursivo, autorizan, o no, la(s) diferencia(s). Para ello es necesario el desarrollo de un marco legal, pero también la socialización de significaciones en torno a las distintas formas de vida que puedan existir. Sin embargo, la presencia de estos elementos no quiere decir respeto, responsabilidad y cercanía con lo humanamente otro. Es muestra más

bien del control y de la vigilancia de esas diferencias. Su gestión enmascarada de pluralismo otorga una serie de supuestas libertades al tiempo que castiga a quien rompe con sus fronteras. Por lo tanto y a pesar de la existencia, o precisamente a causa de la existencia de sistemas jurídicos cada vez más amplios y puntuales, es que se sigue conservando un guion que señala aquello que es aceptable y lo distingue de lo que no lo es.

Esa supuesta aceptación/autorización de la (s) diferencia (s) permanece sujeta a procesos de guionización que no cesan de replicarse debido al exponencial bombardeo de los medios de comunicación y al uso de redes sociales, sin pasar por alto los intercambios comerciales y, en general, el sistema económico capitalista que, no conforme con el incesante flujo de mercancías, hace de las vidas humanas elementos de venta y compra. Todo ello en un entorno en el que se pregona la libertad y la apertura, la inclusión y el respeto al Estado de derecho. Para tener una lectura más precisa de estos cambios es necesario no perder de vista que el juego de la libertad es también un juego de poder que está acompañado de prohibiciones y negaciones. Siendo esto así, tiene sentido decir, como lo hace Escudé (2005), que “la libertad creció solo en la medida en que resultó funcional a los intereses del poder” (p. 12). Ejemplo de ello es la defensa a ultranza, en distintas partes del mundo y por parte no solo de instituciones financieras, sino también políticas, sean públicas o privadas, pero con marcados intereses extractivistas, del liberalismo económico y de sus principios.

Si bien las libertades son un elemento central en la narrativa de Occidente, se antoja necesario cuestionar lo que en realidad esto implica, desde sus alcances y limitaciones en el mundo moderno, hasta los principios de producción y segregación que constituyen el telón de fondo de sus discursos libertarios y democráticos, los cuales terminan por dividir al mundo entre un *nosotros* y un *los otros*. Se requiere, además, repensar de qué forma impacta en las distintas esferas de la vida, sea en lo político o en lo económico, en lo cultural o en lo jurídico. También es una tarea pendiente el someter el orden social a la crítica para señalar la existencia de narrativas que dominan, controlan y dan lugar a

procesos de exclusión, para con ello hacer manifiesta la presencia de dos e incluso de múltiples estándares en la impartición de la justicia, en la ejecución de penas y castigos y en el ejercicio y justificación de la violencia.

2.4 Violencia, metarrelato y blanquitud

La violencia, al encontrarse relacionada con juegos de poder, es productora de diferencias. Como proceso, obedece a una lógica instrumental que hace de ella todo menos algo irracional. Cuenta con objetivos y sabe hacia dónde dirigirse. Interviene en los cuerpos y moldea las vidas para hacerlas funcionales a sus intereses. Ejemplo de esto son las formas colectivas que estipulan características a partir de las cuales se crea un adentro y un afuera. En este sentido, los sistemas sociales violentan en aras de mantenerse vigentes; por ello, ninguno es inocente ni se encuentra exento de posibles recriminaciones.

El capital constituye la muestra más acabada de esto. Al intervenir en los cuerpos y sobre la naturaleza, ejerce violencia no solo física, sino también de orden simbólico. Lo cual es posible gracias al desarrollo de relaciones asimétricas de poder en las que unos salen mejor librados que otros. Esta situación obedece a la distinción y categorización de los rasgos físicos y las formas de vida. La construcción de etiquetas categoriales en torno a la pluralidad humana termina por acotar y atacar la diferencia. Lo que está en disputa “no son meros asuntos biológicos, hay detrás una economía política que define los cuerpos y sus territorios en relación con la acumulación de valor” (Inclán, 2018, p. 16). Así pues, la violencia ejercida por el propio sistema económico desvaloriza al tiempo que ensalza ciertas corporalidades y *ethos*, esto desde el rasero occidental que determina la forma en que se mira y el modo en que se vive.

En este orden de ideas, tiene sentido decir que la narrativa sobre la blanquitud es violenta. Ejerce una violencia negativa que fija diferencias y moldea cuerpos. La serie de estrategias valorativas de que se sirve lleva a la fijación de estereotipos y prejuicios que dan pie a múltiples exclusiones. La fuerza de la narrativa occidental lleva a justificar este modo de proceder. Se dice que la

violencia es necesaria para producir individuos que mantengan y reproduzcan el sistema (Inclán, 2018). Lo que no se señala es que a partir de ahí se crean y eliminan otredades, se anulan formas de interpretar el mundo, se ataca la pluralidad de los cuerpos y, con ello, se reduce al individuo a la condición de mercancía que sirve a los intereses del capital y lo mantiene vigente.

A pesar de que esto es así, el metarrelato occidental pregonar la idea de que el individuo es libre. Y en efecto lo es, solo que su libertad se ve reducida a ejercerse en dos ámbitos. El primero refiere a la posibilidad de colocarse a sí mismo en el mercado para ofertarse como fuerza de trabajo. El segundo versa sobre la potencialidad de ser consumidor. Como se ve, es una libertad dentro de las condiciones del capital. En este sentido, la diversidad y la pluralidad son posibles siempre y cuando se ciñan a los designios del mercado. Así pues, en nombre de la libertad y de la democracia se cometen actos antiliberales y antidemocráticos como violación de derechos, privación de libertades, aplicación de múltiples estándares de justicia y rechazo de otras narrativas distintas a la occidental.

Las grandes narraciones, los grandes relatos o, lo que es lo mismo, los metarrelatos, cuentan, según Vásquez (2011), con “un centro de gravedad que lo jerarquiza todo” (p. 8). A partir de ellos prevalece una jerarquía que lleva a nombrar la realidad. En consecuencia, no son aplicables las mismas categorías ni los mismos principios, derechos, obligaciones y libertades a los individuos. Ni que decir del rasero con el que se castiga o se aplica la justicia. En este sentido, el mundo se mueve en un doble, cuando no, en un múltiple estándar que es aplicado en función de si el otro es visto como amigo o enemigo. Así pues, la justificación de instituciones, del ejercicio de violencias y exclusiones múltiples, así como de los grandes relatos, tiene como antesala una línea de alianzas y enemistades a partir de la cual se concibe el mundo y a los individuos que lo hacen posible.

La jerarquía de valores que es propia de los metarrelatos encuentra su asidero en la mirada. La forma de mirar occidental, según Beard (2019), produce consecuencias a gran escala. La significación del mundo, entonces, tiene que ver

con el sitio desde el cual se mira. Todo se reduce a la mirada. El qué y el cómo que la acompañan hace posible la asunción de determinada postura *en* y *ante* el mundo. Sea esto de forma consciente o no, implica procesos de identificación y de exclusión que, a la postre, llevan a la construcción de metarrelatos que dividen al mundo y le marcan cierto camino. “Al igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir” (Lyotard, 1987, pp. 29-30). La preocupación de estos relatos, al enfocarse en el futuro, no se centra en lo inmediato ni en el prójimo que se encuentra próximo.

Apartar la mirada de lo humanamente otro equivale a ser por completo indiferente ante los asuntos humanos. El desdén que esto implica tiene como punto de partida la valoración social diferenciada, la jerarquización de las formas de vida y la estigmatización y categorización de los cuerpos, de sus atributos físicos, así como de la forma en que estos se muestran en el espacio público. Los metarrelatos, al ser totalitarios y buscar la homogeneización, atentan contra la diversidad y la pluralidad. Al fijar un *nosotros* y un *los otros*, “se burlan explícitamente de quienes tienen rostros, cuerpos o hábitos que no encajan, desde los barbaros extranjeros hasta los viejos, los feos, los gordos y los fofos” (Beard, 2019, p. 40). En este sentido, se favorecen ciertos *ethos* y determinados fenotipos. Al desdeñar aquello y a quienes rompen los límites de lo sancionado de forma positiva por Occidente, estas narrativas se tornan violentas. Al arropar y excluir, justificar y condenar, invitan a pensar en la falta de inocencia que las acompaña.

En este tenor y siguiendo a Vásquez (2011), la fijación de metarrelatos lleva a “someter la realidad a una visión unívoca y normativa, anulando y vaciando la potencialidad humana de hacer y crear mundos” (p. 6). El peligro de los grandes relatos, entonces, se encuentra en esa imposición y en el rechazo de otras historias. Si bien esto es así, es preciso aclarar que hablar de la existencia de

diversas narrativas no tiene que ver con que se piense que estas sean capaces de ofrecer interpretaciones y explicaciones más sólidas de la realidad. Se parte de la idea, más bien, de que en conjunto versan sobre la totalidad y abordan la vida en su efectualidad. Empero, es esa misma condición efectual la que hace evidente la preponderancia de ciertas narrativas y la negación y el rechazo de otras, situación que obedece a la universalidad alcanzada por algunas de ellas a base de la imposición y la exclusión de otros relatos.

La fijación y reproducción de formas y características por parte de esos grandes relatos se debe a que son considerados como “las verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar proyectos políticos o científicos” (Vásquez, 2011, p. 5). Al pretender explicar el mundo en su amplitud terminan por caer en procesos de exclusión y rechazo que, más que ofrecer una visión de conjunto, lo que hacen es acotar y violentar la realidad. En este sentido, la utilidad de los metarrelatos radica en la legitimación de un sinnúmero de hechos atroces que, no obstante, han dado forma al mundo tal como es hoy. Por ello, negar la existencia de grandes narraciones es equivalente a no considerar que la Historia implica la acción de narrar, misma que es la base que permite acercarse a la vida de los pueblos, a sus particularidades, hazañas y atrocidades.

“Detrás de cada intención totalitaria, de cada metarrelato como pretensión de interpretación última y definitiva sobre la realidad y el sentido del mundo se esconde un interés del poder, de un poder manifiesto u oculto” (Vásquez, 2011, p. 6). Por ello es preciso hablar de la existencia de juegos de poder y de discursos que se repiten hasta tornarse incuestionables y que tienen la fuerza para imponer *ethos* y rechazar, de forma categórica, otros relatos y formas de vida. Se trata no solo de discursos que muestran lo que es o lo que resulta evidente, sino también de aquellos que, entre líneas, dejan ver sus intencionalidades e intereses. Esos discursos dichos permanecen en el tiempo y se robustecen. Si bien hablan *del* mundo y *en* el mundo, también contribuyen a su construcción. A partir de su repetición es posible perpetuar y extender los dominios de poder. Ejemplo tácito

de ello es el caso de Occidente, quien ha fijado valores, normativas, estilos de vida y, en general, cierta mirada ante el mundo que hoy día continua vigente.

Occidente, al establecer una narrativa cuya centralidad radica en el individuo, erosiona los principios de comunidad y colectividad. Con esto, se olvida, como señala Safranski (2016), de que “el sí mismo interior solo se da en plural” (p. 138). Es en el *entre* que cobra sentido la acción del individuo, de ahí la urgencia de resignificar el espacio público, así como el ejercicio de la política a partir de la crítica a narrativas que mantienen al margen la pluralidad, tales como la de la modernidad y la blanquitud. Estas narrativas legitiman, en aras de su posición y a partir de su mirada occidental, la exclusión y devaluación de todo aquello que no forma parte del canon aceptado. Así pues, son narraciones que conllevan ejercicios de poder, que se mueven en un juego de permisiones y prohibiciones, de libertades y violencias ejercidas incluso a través de los propios discursos.

Por lo anterior, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2020, p. 15). En este sentido, los discursos manifiestan o encubren deseos. Pero también son, en sí mismos, objetos del deseo y, como tales, se encuentran atravesados por disputas y desavenencias. Quien controla la narrativa prescribe normas, afianza valores, establece leyes, legitima conocimientos y consolida instituciones. Visto así, la narrativa es una construcción hecha desde una estructura analítica y reflexiva que es todo menos irracional. Narrativas como la de la modernidad y la blanquitud legitiman y justifican las vejaciones y atropellos, la crueldad y los excesos hacia quienes habitan los bordes y representan a los enemigos de la civilización occidental.

A decir de Lyotard (1987), “el relato es la autoridad en sí misma. El relato autoriza un nosotros indestructible por encima del cual solo hay ellos” (p. 44). El adentro y el afuera que hace posible parte de una serie de argumentos jurídicos, legales y morales que, al reproducirse, lo mantiene vigente. Con ello, se establece legalmente la diferencia, misma que llega a ser considerada base de la

desigualdad y de la exclusión. La diferenciación que se ejerce implica ya cierta negación del otro y, en consecuencia, su discriminación y segregación. La relación de fuerza ejercida por Occidente le ha permitido la creación de sistemas jurídicos a partir de un plano axiológico característico que es reflejo de su historia y de la propia sociedad. En este sentido, las narrativas y las leyes parten de cierta concepción del mundo al tiempo que contribuyen a la reproducción de dinámicas y procesos que favorecen el sistema de exclusión que han creado quienes detentan el discurso.

La exclusión y segregación fundamentada en el derecho positivo tiene como punto de partida la racionalización de la violencia. De ahí que las instituciones jurídicas, económicas y políticas de corte democrático y liberal no beneficien en igual medida a causa de su doble estándar. Esto cobra sentido y llega a justificarse, si se considera, tal como señala Escudé (2005), que “la sociedad abierta tiene sus enemigos, externos e internos” (p. 6). Así, por más que pregone la apertura y la libertad, siempre habrá cierta hostilidad ante aquellos que no compartan esa visión de mundo.

En este marco, la dignidad humana, ese derecho a tener derechos, es trastocada. El siglo XXI se encuentra ligado al incremento de la capacidad de destrucción a escala global, a las guerras justas y a la violación selectiva de derechos humanos en aras de la seguridad y la preservación de la civilización occidental. De forma paradójica, este ataque a la vida constituye un curso de acción que es visto no solo como posible, sino incluso como deseable por parte de quienes se han apropiado del discurso económico y político para ver favorecidos sus intereses. El arrebató y violación de derechos implica, desde la perspectiva arendtiana, la muerte de la persona jurídica:

La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general -sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y

especificarse- y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre este, pierde todo su significado. (Arendt, 1998, p. 251)

Esto es así porque son precisamente la palabra y la acción las que posibilitan la narración tanto de sí como del mundo. La palabra, al narrar la acción, hace de esta algo susceptible de ser conocido y recordado. Solo en el entre cobra vida la acción hecha. La comunicación, el diálogo, es lo que la hace posible. La palabra, a partir de la narración, permite exponer los conflictos, aquello que aqueja la vida. Pero no solo eso, también permite narrarse a sí mismo como parte del entramado social. La palabra hace visible la trama, la historia, y lleva a su discusión en el espacio público. La energía de la palabra, para emplear una expresión de Kristeva (2013), permite exteriorizar la impresión o, vista desde un sentido arendtiano, funge como un completamiento a partir del pensamiento que lleva a la narración y a la develación.

Toda historia implica una revelación, el develamiento de algo o, en otro sentido, de un quién. Si bien esto es así, habrá de ser cuidadoso respecto a lo que se hace con las narrativas y no utilizarlas como medios para llegar a ciertos fines, justo como sucede con las narrativas de la modernidad y la blanquitud. En este sentido, se antoja necesario recordar que el propósito de la narración es la revelación de algo y el develamiento de alguien, y no su reificación y empleo para la justificación y legitimación de procesos de orden y control, de principios de exclusión y de mecanismos de segregación. Las narrativas van más allá de eso. Como construcciones que dotan de sentido la existencia colectiva, dibujan un camino y dejan huellas. El peligro radica en hacer de ellas grandes relatos incuestionables y totalitarios que, a causa de su desmesura, atenten contra aquello que las cuestiona.

Por lo anterior, es preciso no perder de vista que, a causa del carácter fragmentario de las narrativas, estas no abarcan todo o, lo que es lo mismo, no son parciales. De acuerdo con Vásquez (2011), “ninguna justificación puede alcanzar a cubrir toda la realidad, ya que necesariamente caerá en alguna paradoja lógica o alguna insuficiencia en la construcción (especialmente en la completud o en la coherencia) y que desdican sus propias pretensiones omniabarcantes” (p. 5). Dicha fragmentación obedece a una serie de intereses, al poder ejercido por parte de grandes centros que fijan la diferencia y en el camino subordinan y excluyen. La visión de la pluralidad y la diversidad es subsumida por los grandes relatos que lo que hacen es dar elementos para llegar a una guionización de la vida y a su consiguiente homogeneización.

Los metarrelatos moldean subjetividades y cuerpos, señalan las características deseables y aquellas que no lo son, establecen un rasero respecto a las formas de vida y, en general, dividen a los individuos en función de su cercanía o distanciamiento del guion. A decir de Inclán (2018), “un primer paso en la construcción de otredades es la definición de las existencias asimilables y las hostiles, de las formas amigas y enemigas. Dentro de los enemigos hay niveles, no todas las diferencias sociales pesan igual” (p. 15). Esta situación deja en claro que aquello que no sea aceptado por el sector dirigente entonces pasa a formar parte del cumulo de individuos, saberes y prácticas rechazadas, condenadas a orbitar en la periferia. Esto equivale a decir que existe un grupo que abarca lo reconocido y aceptado y otro en el que se encuentra lo extraño e indeseable. La fijación de este binomio lleva a su asunción y reproducción, reforzando con ello el carácter excluyente de las narrativas.

La división social entre lo asimilable y lo inadmisible lleva a aplicar lo señalado por Safranski (2016): “aquí el reino, la alianza, la ley, allí fuera el desierto, la ausencia de reglas, los extraños, los barbaros. Contra ellos, si es necesario, hay que proceder incluso «bárbaramente»” (p. 111). Esta postura respecto a la pluralidad humana es reduccionista pues juzga el mundo a partir y solo a través de la mirada occidental. En este sentido, la serie de injusticias y

desvalorizaciones que se desencadenan pone de manifiesto la primacía de la narrativa occidental y deja ver la subordinación, cuando no rechazo y negación, de múltiples historias que, en conjunto, hablan de la riqueza, diversidad y complejidad de lo humano.

Así, la exclusión de la diversidad no refiere solo a cuerpos, sino también a conocimientos, *ethos* y formas de ver el mundo. La violencia de la que parten estos procesos de segregación y rechazo es una manifestación de poder. No persigue la igualdad, sino que marca la diferencia. En palabras de Nemo (2006), “más o menos todas las sociedades que han promovido cierto arte de vivir tenido por ellas en alta estima han considerado a sus vecinos como bárbaros y los han tratado como tales por medio de la esclavitud, la imposición de tributos o, simplemente, la enemistad y el desprecio” (p. 105). El afán de distinguirse y de marcar un *nosotros* y un *ellos*, se ve acompañado de una discriminación sistemática y sistémica que conduce a la selectividad en la administración de justicia, a la reproducción de discursos excluyentes, así como al ejercicio de violencias múltiples que crean y mantienen barreras entre los individuos y sus *ethos*.

En este sentido, “la civilización mundial no es la torre de Babel conducida a feliz término. Las guerras se han hecho más terribles y numerosas, a pesar del entrelazamiento global, o precisamente por él” (Safranski, 2016, p. 110). En el marco de un mundo globalizado lo que se extiende no es solo la información y el intercambio comercial, sino también el ejercicio de la violencia tanto sobre la naturaleza como sobre lo otro, lo diverso. Lo violento de narrativas totalizantes es que conducen a procesos de segregación y de anulación de las diferencias para dar pie a una homogeneización en la que la pluralidad humana se diluye en el guion establecido por los grupos detentores del discurso. Con ello se olvida que el espacio público y lo político tienen un carácter amplio en el que lo diverso constituye la base para la transformación.

En tanto en cuanto la reproducción de narrativas violentas continúe, seguirá siendo preciso volver sobre la idea de Occidente y sus principios fundadores, a

saber, la ciencia griega, el derecho romano y el liberalismo en sus distintas vertientes. De ahí que se necesite también discutir en torno a lo que la civilización representa y a las consecuencias que genera. Para Beard (2019), la civilización “es una idea que funciona como una religión: ofrece grandes relatos sobre nuestros orígenes y sobre nuestro destino a la vez que une a las personas en una creencia compartida” (p. 203). En esta tesitura, la civilización occidental, con ayuda de narrativas que legitiman y justifican el orden imperante, ha establecido modelos de saber oficial, ha fijado atributos que adjetivan y particularizan tanto a los individuos como a sus formas de vida al tiempo que, a partir del establecimiento de un orden jurídico, ha dado pie a un sinnúmero de prohibiciones y libertades en aras de alcanzar la seguridad social.

La prohibición como elemento fundante de la ley se ve acompañada de la sanción y el castigo. El establecimiento y vigilancia de la ley depende de quien detenta el poder, de quien lo ejerce y es capaz de fijar discursos de verdad en nombre de la organización del mundo. En el marco de este proceso de ordenación, la creación y fijación de relatos es clave. Esto es así porque las narraciones constituyen un punto de referencia a partir del cual situarse y concebir un afuera y un adentro. La narrativa occidental, a partir de términos como libertad, derecho, democracia y libre mercado, ha pretendido establecer el orden social. No obstante, estos elementos, a la luz de un sistema capitalista, son más formales que efectivos. Si bien aquellos son principios del metarrelato, prevalecen prácticas que los niegan y rechazan, al menos para cierto sector de la población que es el que no encaja en el marco de lo asimilable desde la mirada occidental.

Esto es así porque se vive dentro de los límites y permisiones de ese gran relato occidental y de los designios del capital. Los metarrelatos resguardan una verdad indiscutible. Constituyen manifestaciones narrativas que ayudan a explicar algo. Al tiempo que permiten acercarse al inicio de una historia, dan cuenta de juegos de poder, hechos violentos y dilemas en torno a la posibilidad de elección y al ejercicio de la libertad. En ellos, las cuestiones de la prohibición, el bien y el mal

se encuentran presentes. La constitución de alianzas y de relaciones de enemistad también son una constante.

La prohibición, al implicar el establecimiento de límites, guarda en sí la idea de que se vive en un entorno compartido. Para hacer posible la convivencia y alcanzar el orden es necesario el desarrollo de un marco jurídico que se aplique sobre todos los individuos. Sin embargo, el doble estándar en torno al ejercicio de la justicia y los procesos punitivos es persistente. “Mientras la comunidad hacia dentro es protegida con leyes rigurosas, por ejemplo, la ley que prohíbe matar, hacia fuera, contra los enemigos, está permitido prácticamente todo” (Safranski, 2016, p. 111). En este entendido, la violencia contra los otros, además de ser posible, se encuentra también legitimada por los grupos de poder.

Aquellos que no forman parte de la comunidad son considerados enemigos potenciales. Ante ellos se erigen una serie de distinciones que no permiten establecer una unión, sino que alejan y separan. La fijación de las diferencias lleva a la exclusión. Su objeto es señalar una relación de superioridad en la que un grupo termina por verse favorecido en detrimento de otro. “Platón dio el nombre de *thymos* a la aspiración apasionada a la diferencia. Este término designa una fuerza del alma que se muestra en una actuación por la que el individuo se muestra superior a los demás [...] Dicha fuerza puede desembocar también en la voluntad de coacción y avasallamiento” (Safranski, 2016, pp. 104-105). La imposición y violencia que de esa aspiración resulta, encuentra un punto de apoyo en el metarrelato sobre Occidente y en las narrativas de la modernidad y la blanquitud que de él emanan.

La justificación del doble estándar en la aplicación de la justicia, así como de la violación selectiva de los derechos humanos tiene que ver con este sentido de la diferencia. A partir de él se rompe el contrato social y se ataca el derecho natural de los otros. En este marco el ejercicio de la violencia se torna como una constante. La libertad de acción con que cuentan tanto los individuos como los Estados los lleva a elegir entre una pléyade de opciones que no siempre favorecen a todos los que los rodean. Por el contrario, ante la posibilidad de

amenazas futuras y bajo la idea de una defensa legítima se cometen los actos más atroces que se puedan imaginar.

Según Safranski (2016), “la pasión «timótica» no solo aspira a la propia conservación, sino también al propio incremento. Por eso puede conducir a que en la lucha por el reconocimiento y la elevación de rango se ponga en juego la propia vida” (p. 105). En este sentido, la pasión timótica de Occidente lo lleva a atentar contra la vida de ciertos individuos y/o grupos considerados enemigos, al tiempo que le permite justificar el ataque a la soberanía de otros Estados considerados no democráticos, la violación selectiva de derechos y los procesos de segregación y exclusión de todos aquellos que habitan los márgenes dibujados por la narrativa sobre la blanquitud, así como de quienes no comparten la idea de progreso y desarrollo manejada por la modernidad.

Aguantar insultos, humillaciones, no atreverse a decir a la cara que estás de parte de los hombres honrados y libres; mentir tú mismo, sonreír, y todo ello por un pedazo de pan, por un rincón bajo techo, o por culpa de cualquier empleadillo que tenga un pelo de autoridad y que no vale un céntimo; ¡no, así no se puede vivir!

Antón Chéjov, *El hombre enfundado*

CAPÍTULO 3. ARQUEOLOGÍA DE LA BLANQUITUD: PODER, RAZA Y OTREDAD

Conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de la «idea» que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia. Franz Fanon.

3.1 Disquisiciones en torno al *ethos* moderno (o sobre la modernidad, lo barroco y la blanquitud)

En el mundo, las historias y las personas son singulares, por lo tanto, irrepetibles e insustituibles. El peligro de borrar alguna de ellas radica en desaparecer un universo, su especificidad, su particularidad, aquello que la hace distinta del resto de las otras historias también particulares. Es bajo esta idea que se sostiene que la modernidad no puede entenderse solo desde Europa. Para su desarrollo y tratamiento es necesario abordar su conexión con lo que hoy es América. El encuentro, por no decir el choque que tuvo lugar entre la península ibérica y lo que llegó a denominarse Nuevo Mundo -en nuestro caso-, trajo consigo la destrucción y desarticulación de un orden de vida al tiempo que se daba la instauración de otro. El nuevo esquema resultante, más allá de dar cuenta de un proceso abierto a la diversidad de culturas, se encuentra marcado por el peso y la dominancia de lo europeo. El proyecto civilizatorio occidental, entonces, se erige como aquel que (re)produce la existencia social y que, en su avance, deja fuera de juego a otros órdenes civilizatorios que, al igual que él, han dado -y dan- forma a mundos.

La condición efectual del mundo da cuenta de la presencia de existencias predominantes, en este caso, aquellas legitimadas por Occidente. A partir de la actividad cultural generada por los múltiples cuerpos, tanto individuales como colectivos, es que se articula, desarticula y resustancializa la existencia y el mundo de las cosas que la hace posible. Esto es así porque la cultura permite la reproducción de la vida, pero no en un sentido puramente biológico, sino, y sobre todo, en uno que lo trasciende. Ello porque implica la interrelación, la interioridad

y el ejercicio de la reciprocidad. Situación que cobra sentido al recordar que, para la trascendencia, se requiere de la cercanía, la convivencia y la interacción con otros cuerpos, con otras vidas.

A pesar de la necesaria unión con los otros, es preciso señalar que entre otredades no todo es armonía. Prima el conflicto y el desencuentro. La tarea aún pendiente es ver a aquel -al conflicto- no como aniquilación, sino cual posibilidad de cambio y de transformación, de cuestionamiento y crítica hacia lo que se encuentra tanto fuera como dentro de sí. Y si bien esto es lo deseable, el juego de niveles que es la vida deja al descubierto la prevalencia de “circunstancias de ajenidad y acoso” (Echeverría, 2017, p. 54) respecto al resto de existencias no occidentalizadas. El resultado de ello es la pérdida de identidades y su desaparición a causa de una identidad dominante, misma que rechaza y niega todos aquellos proyectos civilizatorios que no encuadran con lo planteado en su visión moderna del mundo.

A propósito de lo dicho, es importante señalar que la modernidad constituye un “proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaure relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular, todo esto sobre la base de una ‘revolución neotécnica’ de las fuerzas productivas” (Echeverría, 2019, p. 234). La tendencia civilizatoria de la modernidad ataca lo tradicional, representando una especie de discontinuidad con relación a lo otro, a lo no occidental que, desde su perspectiva, significa lo atrasado y premoderno. La modernidad se ve acompañada por una confianza ciega en la técnica a partir de la cual hace frente a la naturaleza para servirse de ella y transformarla. En consonancia con esto, adopta la idea de progreso y hace de ella el hilo conductor de su proceder al tiempo que la erige como el rasero respecto al cual se juzga lo moderno, o no, que pueda ser un individuo o un pueblo. Como corolario, la esfera económica pasa a ser preponderante, al grado de llegar a dominar y supeditar según sus designios a la mayoría de los individuos que ofertan su fuerza de trabajo y mantienen con vida al sistema económico capitalista.

Por lo anterior, es posible decir que la historia de la modernidad está anclada en la idea de progreso. Progreso atravesado por una violencia doble ejercida sobre la naturaleza y respecto a los otros, pero también marcado por el autosacrificio. La lógica prevaleciente en ello es perder la vida para ganarse la vida. Así de paradójico resulta el fenómeno de la autoexplotación. La modernidad progresista vive no con la mirada en el presente, sino con los ojos puestos en el futuro. La reducción del presente que la caracteriza se ve acompañada del rechazo e invisibilización de otras formas de vivir la cotidianidad. Reducir el presente y enfocarse en el futuro implica la negación inmediata de todas aquellas vidas y expresiones culturales que rompan y/o trastocuen el proyecto moderno.

De ahí que la totalidad quede reducida a una serie de intereses y pinceladas que mantienen al margen y en las sombras los procesos de devastación, explotación, subordinación y exclusión que acompañan el afán de progreso, mientras que a la vista permanece el triunfo de la técnica racionalizada, el intercambio mercantil incontrolable que hace posible la conexión entre lo rural y lo urbano, así como la exaltación de los valores de uso como valores de disfrute, esto es, de satisfacción de necesidades a partir del consumo de mercancías. La modernidad da lugar a un mundo vacilante, plagado por la contradicción. Defiende el progreso, pero acaba con la vida. Desde la perspectiva moderna del progresismo no todas las vidas tienen el mismo valor. De un lado, están las vidas reprimidas que habitan la periferia; del otro, las que hay que cuidar, las que habitan en el centro, esas que encarnan lo deseable.

La imposición civilizatoria encabezada por Occidente, a la luz de lo antes dicho, puede ser vista desde dos grandes perspectivas. La primera de ellas versa sobre las potencialidades de la modernidad, la ve como un proyecto, en su forma esencial, acompañada de promesas de abundancia y de emancipación. La segunda, por su parte, habla de su efectualidad, de aquello que es realmente existente, eso que se deja ver en la inmediatez y cuyas consecuencias atraviesan los cuerpos y marcan las vidas de quienes la alimentan. Esta división de la modernidad, que parte de los análisis de Echeverría, pone de manifiesto la

contradicción y ambivalencia que le son propias a dicha forma de totalización civilizatoria. Es pues obligado señalar que detrás de los logros modernizadores se encuentran innumerables páginas negras que contienen y dan cuenta de desigualdades y exclusiones, de explotaciones y vejaciones y, en suma, de todos aquellos hechos que hicieron posible su despliegue capitalista, ese que hoy día se mantiene vigente pese a sus múltiples crisis, avances, retrocesos y contradicciones.

Al moverse en un juego de dos niveles (Echeverría, 2017), la modernidad deja entrever su carácter proteico. En el lado A, su cara ideal, aquella que se mantiene como promesa no cumplida. En el B, la faz efectiva, referida a eso que es posible ver y vivir, que es crudo y cruel. Ese cambio de forma o juego de niveles la envuelve en una contradicción, en una tensión indisoluble que no le permite alcanzar las promesas arriba señaladas de abundancia y emancipación. La realidad, al ser contradictoria y ambivalente, da lugar a la existencia de *historias* dentro de la propia Historia. En esta tónica, se pone en entredicho la historia única de la que habla Adichie (2009). A pesar de ser esto así las sociedades europeas, con sus pretensiones planetarias, se muestran “reacias a concebir la posibilidad de un universalismo diferente” (Echeverría, 2017, p. 27). En consecuencia y como resultado de los procesos de conquista que en nuestra situación supusieron un salto del Mediterráneo al Atlántico, los ideales de la modernidad se extendieron y fijaron como los elementos necesarios para ser considerado un ser moderno.

Desde entonces, “tanto las condiciones y el modo de vida como los usos cotidianos de los habitantes de la ciudad [...] se han impuesto sobre aquellos otros, rurales, que fueron propios de los caballeros y los campesinos” (Echeverría, 2017, p. 141). Esto más que un sincretismo de formas y estilos de vida, en realidad es muestra de la distancia y el desdén imperantes respecto a lo tradicional que se pretende dejar atrás y se piensa como superado. La época moderna, marcada por la indiferencia frente a lo humanamente otro y respecto a

todo aquello que no sigue el camino o la línea del progreso, no deja lugar para la multiplicidad de vidas y de cuerpos que componen la totalidad.

La modernidad y su pretendida ceguera ante sus propios límites, supone la conveniente negación de otros proyectos civilizatorios, de otras formas de reproducción de la vida. Así pues y según Echeverría (2019), “ni la libertad ni la igualdad ni mucho menos la fraternidad caracterizan actualmente la vida social en el mundo moderno” (p. 232). Sucede más bien lo contrario. El otro es visto como algo aborrecible y no como alguien que permite la propia existencia. Al concebirlo de esa manera, su identidad es negada y pasa a encontrarse en una especie de *interregno* en el que no se siente ni se sabe perteneciente a un lugar. Al encontrarse entre paréntesis, el individuo excluido y negado por la modernidad, a partir de su condición de sujeto periférico, adopta una serie de estrategias para hacer vivible lo invivible del mundo moderno dominado por el hecho capitalista. Estas estrategias se encuentran presentes en lo que el propio Echeverría denominó *ethos* barroco.

Si bien el barroco constituye una categoría para ahondar en la historia del arte, desde la óptica del filósofo ecuatoriano-mexicano también refiere a una serie de comportamientos y posturas que permiten hacer frente a la modernidad. Como punto de partida es necesario señalar lo que se entiende por *ethos* para después continuar la discusión respecto a lo barroco. El *ethos*, siguiendo a Echeverría (2017), “conjunta el concepto de ‘uso, costumbre o comportamiento automático’ -una presencia del mundo en nosotros [...] con el concepto de ‘carácter, personalidad individual o modo de ser’ -una presencia de nosotros en el mundo” (p. 37). Así, entendido a la vez como costumbre y como personalidad, el *ethos* da forma y consistencia a una época. Al ser uso o costumbre protege -al sujeto periférico- frente al exterior. Al remitirse a la personalidad identifica al individuo en su particularidad. En conjunto, el *ethos* es una manera de posicionarse ante la realidad al mismo tiempo que también constituye una forma de ser y de vivir en ella. Lo barroco, por su parte, además de permitir hablar sobre arte y literatura,

se enfoca en igual medida en la historia de la cultura y, al hacerlo, pone el acento en el siglo XVII y la mirada en ambos lados del Atlántico.

Lo barroco ha sido caracterizado como ornamentalista, extravagante y ritualista, todas ellas connotaciones formuladas desde una tónica peyorativa. De ahí que sea necesario invertir el signo para darles otra interpretación y sentido. Lo barroco, al ser trasladado al comportamiento social y al verse reflejado en la personalidad y corporeidad de los individuos, hace posible hablar ahora de un *ethos*. El *ethos* barroco, según Echeverría (2017), constituye una de las cuatro versiones del *ethos* moderno que plantan cara al hecho capitalista. En este orden de ideas, lo barroco representa “una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza” (p. 46). Lo barroco, entonces, modifica, metamorfosea una forma ya específica y establecida, la hace otra a partir de sus mismos elementos, pero exagerándolos, retorciéndolos.

Al ser una alternativa de vida, lo barroco pretende una transformación *hic et nunc*, preocupada por el ahora, anclada en lo cotidiano. El *ethos* barroco, a diferencia de la modernidad, no se inclina por el futuro, por un proyecto a realizarse *a posteriori*. Se aboca, más bien, al presente. Es un estar siendo, en el aquí y ahora que crea al mundo y que termina por conducir al individuo en el día a día. En este sentido, el *ethos* barroco, en el marco de la inmediatez, busca hacer vivible lo invivible a partir de la transgresión de formas, del cuestionamiento del guion desde otra mirada y con ayuda de una estética distinta.

El barroco está atravesado por la necesidad de transfigurar el mundo porque este, así como es, en su efectualidad, resulta invivible. La teatralización que de ello emana cobra sentido porque al individuo “la realidad de ese mundo realista le duele y le es insoportable, y porque solo así, transfigurada en la representación, des-realizada y trascendida, puesta en escena como una realidad diferente, le resulta rescatable y vivible” (Echeverría, 2019, p. 184). Ejemplo tácito de ello es el caso de las comunidades indígenas de lo que ahora

es México. Ellas se enfrentaron a un proceso de choque frente al invasor, al peninsular llegado a nuevos territorios desconocidos para él. Como parte de ese encuentro, de esa colisión, tuvo lugar un sincretismo de formas, una mezcla de lo propiamente europeo con lo indígena. Cabe señalar que esto no ocurrió en un sentido armónico, sino desde un conato de supervivencia en el marco de un ambiente hostil.

Dicho conato es muestra del *ethos* barroco. El proceso de hibridación cultural que tuvo lugar puede entenderse también como una práctica de sobrevivencia. La apropiación de la cultura invasora y su consiguiente adecuación y transformación, dan cuenta de la inclinación barroca por el tercero excluido que hace posible otro mundo, otra existencia. A decir de Echeverría (2017), la elección por el tercero excluido obedece a “la estrategia barroca del ir más allá de la alternativa sumisión/rebeldía” (p. 182). A partir de ella se hace frente a la identidad impuesta: no se elige ni lo europeo ni lo indígena, sino ambos a la vez. Así, se disimula aceptar un orden al tiempo que se le transgrede y desbarata para dar pie a otra cosa. El disimulo, entonces, es característico de lo barroco.

La disimulación aquí es entendida como una forma de resistencia y cual estrategia de sobrevivencia. La transformación y mezcla que ello implica tiene como antesala un cruce de códigos, un choque en el que se dan procesos de pérdida y ganancia. Lo exótico encarnado por el otro que no es occidental *per se*, que no tiene impregnada en su identidad, o no del todo ni de la misma forma, las características deseables para la mirada de Occidente, se mueve entre la ambivalencia de dejar atrás su mundo tal y como lo conocía, sin rescatar nada de él, y entre la adopción de otras prácticas para integrarlas y sobreponerlas a su perspectiva de lo que le rodea. Por ese motivo, es posible señalar que la estrategia barroca del tercero excluido tiene como punto de apoyo el sincretismo, la metamorfosis y la fragmentación, esto es, el mestizaje. Este último, al tener que ver con la fusión, el choque, la discrepancia, la apropiación y el cambio, lleva a concebir la historia de la cultura como la historia del mestizaje. Según Echeverría (2017), es posible ver la:

narración de la historia de la cultura como un proceso de ‘mestizaje’ indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, intentaría ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas. (p. 139)

En esta lógica, cada cultura se transforma a sí misma en su encuentro con otros códigos, con otras formas. Consecuentemente, tanto los cuerpos individuales como colectivos, al interactuar entre sí, están condenados a ser siempre otros. La cultura, al hacer posible el proceso de reproducción social, invita a la confrontación constante no solo con los otros, sino también consigo mismo para cuestionarse y (re)afirmar la identidad, la cual, cabe señalarse, es evanescente. La identidad cultural evanescente hace referencia a la “entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o ‘hablan’, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos” (Echeverría, 2017, p. 31). Al moverse entre la determinación y el cambio, la identidad se encuentra en tensión. Para darse requiere del *entre*, esto es, de la presencia de otros cuerpos, de diversos estilos de vida que le permitan el cuestionamiento y la afirmación, la pérdida y la ganancia de aquello que ya no necesita y de todo lo que le hace falta.

Al ganar y perder algo, la identidad no permanece incólume. El conflicto con otras identidades es justo lo que la mantiene vigente. Si bien esto es así, se antoja necesario señalar que, en el mundo de los asuntos humanos y sus contingencias, las disputas no necesariamente dan pie al diálogo. La realidad en su efectualidad da muestras de que toda historia tiene un lado luminoso y otro oscuro. De ahí que en distintas épocas se han impuesto determinadas características como parte de una identidad deseable, al tiempo que se han desdeñado otras por ser

consideradas atrasadas y desechables. La época moderna ofrece un ejemplo claro de ello.

La modernidad, en términos generales, obedece a un “conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional” (Echeverría, 2019, p. 13) que no comparte la idea del progresismo, el urbanicismo ni el marcado individualismo que ha generado tantos estragos en el tejido social. La fe en el progreso, que tiene como punto de apoyo el proceso de producción y de acumulación de capital, es una cuestión moderna por excelencia. La modernidad, entonces, tiene forma capitalista. La desmesura que la acompaña mantiene a la sociedad anclada en el consumo de valores de uso. En este contexto y en aras del productivismo, los individuos se enfrentan a episodios violentos tanto contra sí mismos como frente a los otros. La competencia constante que rige sus vidas los mantiene en alerta y a la espera del ataque en la arena del mercado.

Este escenario está ocupado por seres que rinden, que se autoexplotan y sumergen en la hiperproductividad no para vivir, sino para sobrevivir en un espacio que es cada vez más inhospitalario y cruento frente a lo humanamente otro. Se trata de sujetos enajenados vistos como valores económicos que se valorizan a sí mismos. Son sujetos-mercancía cuyas vidas se disuelven en el trabajo y a causa del agotamiento y la autoexplotación. La explotación, recuérdese, no es solo la de la naturaleza a partir de la neotécnica, sino la del individuo respecto a sus congéneres y de este sobre sí mismo. Ya no se trata entonces únicamente de la conquista y el dominio sobre el medio, está en juego también la pérdida de subjetividad, así como la disolución de la voluntad y la libertad en los lindes del mercado y del modo de producción capitalista.

Las corporeidades sacrificadas a causa de la circulación mercantil ven imposibilitada o restringida la satisfacción de sus necesidades concretas e inmediatas. Por esa razón es posible decir que las promesas de abundancia y de emancipación que ofrece la modernidad quedan en el aire, no llegan a ser, a realizarse, al menos no para el *grosso* de la población que hoy día vive en un

pauperismo absoluto del que no ha podido salir a causa del yugo que representa el actual modo de reproducción de la vida social. Al desentenderse de sus promesas, la modernidad entra en crisis. Y esta no es solo una crisis de identidad, de no reconocimiento ni de extrañeza respecto de sí misma, sino una crisis multifactorial, que se extiende a esferas que van desde lo económico pasando por lo político y lo social, hasta llegar a lo cultural y lo artístico.

A pesar de sus promesas incumplidas, la modernidad occidental tiene tal fuerza que la idea de progreso sigue atravesando la existencia con todo y las contradicciones que ella implica. Con una tradición de más de tres siglos, la modernidad continúa funcionando a partir de lo que Pérez (2022) denomina como “la triple «ex» colonial: la explotación, el extractivismo y la exclusión” (p. 1395). Cuerpos excluidos que son vistos como mercancías que se venden, usan y explotan, ponen en evidencia las desigualdades que aún hoy se encuentran entre el norte y el sur, entre el centro y las periferias. Además, dejan de manifiesto que no todas las vidas tienen el mismo valor, que unas importan más que otras.

3.2 Subalternidad, una narrativa de la otredad (o sobre el desdén y la indiferencia)

Las vidas indignas, esas que habitan la periferia y son susceptibles de ser sustituidas por otras que satisfagan las demandas del mercado, son vidas que se mueven en los márgenes, en las fronteras. La situación de precariedad, de no reconocimiento y de exclusión a la que se enfrentan esas vidas pone en evidencia la fragilidad de los asuntos humanos y la complejidad del mundo en su efectualidad. La desazón que esto provoca se encuentra precedida por episodios de violencia, sangre y muerte que se viven día tras día, sin descanso y que son parte del sistema económico imperante. La idea de progreso que la modernidad trajo consigo ha desembocado en la destrucción sin fin no solo de lo humanamente otro, sino también de la naturaleza y de todo aquello que hace posible la vida. A este respecto, el mundo que se tiene es uno en el que las preocupaciones no pertenecen a este momento, sino que se enfocan en lo que aún no es. Al girar en torno a lo que vendrá, la modernidad es ciega a lo que su

paso provoca. El abrazo que hace del porvenir la aleja de forma perjudicial de todo aquello que se encuentra siendo.

A la luz de lo expuesto es propio decir que la modernidad adolece de prosecución. Se olvida del presente temporal, de la inmediatez. Se enfoca tanto en el futuro que se desentiende del instante, del ahora. Y no es que la proyección a futuro sea, *per se*, infortunada, por el contrario, permite el avance y la posibilidad de pensar en lo inesperado. El *quid* de la cuestión es que, al centrarse en el futuro, asume una actitud indiferente frente a lo otro. En tanto en cuanto no muestra afectación por lo que acontece en derredor, la indiferencia se hace lugar. Ese desdén es el que erosiona el tejido social al tiempo que coloca a ciertos cuerpos como susceptibles de ser intercambiables y prescindibles, esto en el marco de una sociedad en la que el desprecio hacia lo humanamente otro es moneda de cambio.

La prosecución que la caracteriza hace de la modernidad un acto de fe. Sus esperanzas se encuentran afianzadas no aquí ni en el ahora, sino a largo plazo, en un futuro sin límite. Continuar aquello que comenzó en la sociedad europea del siglo XVI es su motor. Empero, el tiempo y la historia dan muestra de que la modernidad, enténdase en su carácter potencial, se mantiene inacabada, en suspenso. El camino que ha seguido al desatenderse del presente temporal la ha llevado por senderos oscuros y sinuosos que la alejan de los principios de racionalidad, de responsabilidad y libertad que en un primer momento enarboló. Siendo esto así y volviendo a Echeverría (2017) respecto a la modernidad y su juego de niveles -en primer lugar, el posible o potencial, esto es, lo que podría ser; en segundo, el actual o efectivo, es decir, lo que es en realidad-, es factible decir que esta, al ser un principio de estructuración de la vida, se erige no como un nuevo proyecto entre tantos otros, sino como *la* forma civilizatoria dominante que reprime otras narrativas de producción y reproducción de la vida social.

En este orden de ideas, el juego de la modernidad es doble. De un lado, la modernidad como potencial; del otro, la modernidad efectiva o realmente existente. Su ambivalencia queda de manifiesto en el desarrollo que hasta el

momento han tenido sus principios. Racionalismo, progresismo, individualismo, urbanicismo y economicismo, constituyen, de acuerdo con Echeverría (2018), fenómenos distintivos de la modernidad. Todos ellos tienen como antesala al humanismo, el cual “afirma un orden e impone una civilización que tiene su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica” (Echeverría, 2018, p. 153). De este modo el fundamento de la modernidad radica en un cambio tecnológico, en el nuevo poder de las fuerzas productivas.

Con la convicción de que el ser humano es el que domina la tierra y no a la inversa, aquel se enseñorea sobre esta. La pretensión de supeditar la naturaleza a los designios humanos gana fuerza gracias a un método matemático-cuantitativo, esto es, a la preeminencia de la ciencia moderna y de la neotécnica que se sirven de él. La neotécnica, como técnica de apropiación, “como un instrumento más potente de conquista y dominio sobre la naturaleza” (Echeverría, 2019, p. 30), ofrece, en primera instancia, posibilidades de abundancia y emancipación respecto de lo extrahumano. No obstante, la consecución de ganancia extraordinaria, que también hace posible, pone de manifiesto que la prodigalidad y el derroche no son para todos. En tal sentido, cabe no perder de vista que la modernidad efectiva es capitalista. Según Echeverría (2018), esa es la clave de su éxito, pero también la de su fracaso.

El principio capitalista de necesidades y satisfactores es lo que ha hecho posible la acumulación de capital, así como la creciente indiferencia hacia la naturaleza y la vida humana. En la modernidad efectiva el racionalismo se reduce a la “práctica puramente técnica o instrumentalizada del mundo” (Echeverría, 2017, p. 151). La *hybris* o desmesura que caracteriza a este proyecto civilizatorio deja lugar para la mercantificación de la vida. Así pues, el hombre no solo destruye a la naturaleza, sino que también es destructor de sí mismo. En aras de atacar la escasez y alcanzar la abundancia, el desdén frente a la vida de los otros y la violencia contra la naturaleza se tornan exponenciales.

Al ser el capitalismo el fundamento de la modernidad, la explotación de la fuerza de trabajo forma parte de sus bases. Este modo de reproducción de la vida económica hace de la mayor parte de la población algo prescindible. Pasan a ser seres que cuentan en tanto en cuanto fuerza de trabajo y como cuerpos que contribuyen en y permiten la acumulación de capital. Dicha acumulación se encuentra ligada a la idea de progresismo. La sustitución de lo viejo por lo nuevo, del caos por el orden, de la barbarie por la civilización es, desde esta perspectiva, señal de progreso. “El incremento de la riqueza, la ampliación de la libertad, la profundización de la justicia, en fin, las ‘metas de la civilización’” (Echeverría, 2017, p. 152), son tareas proyectadas hacia el futuro. En este sentido, la perspectiva sobre el tiempo es ascendente. Situación que trae consigo la ruptura -e incluso negación- respecto a lo tradicional, así como la confianza en la innovación y el optimismo frente al porvenir.

La discontinuidad en relación con la tradición es plasmada en la Gran Ciudad. El urbanicismo que caracteriza a la modernidad capitalista es producto de la creciente industrialización del trabajo, del distanciamiento del espacio rural, así como del rechazo y negación de otras propuestas de vida distintas al capitalismo. Al alejarse de lo tradicional por considerarlo arcaico, la modernidad efectiva se distancia del comunitarismo y el individualismo se hace lugar. Este, como uno de los determinantes de la vida moderna, ve a los individuos en calidad de propietarios de mercancías. Así, se constituyen como seres anónimos que se mueven entre relaciones violentas de producción, circulación y consumo.

Por su parte, el economicismo de la modernidad realmente existente reproduce de forma sistémica y sistemática la desigualdad. Por un lado, se encuentran los burgueses, como “señores de la tierra, del dinero y de la tecnología” (Echeverría, 2018, p. 160). Por el otro, están los más, los trabajadores cuya propiedad queda reducida a su fuerza de trabajo. Son ellos quienes experimentan en carne propia la desmesura e insaciabilidad del capital. En este escenario, el cuerpo se convierte en medio. Medio que es explotado por una minoría que se desentiende de la idea del respeto hacia lo otro y que, en el transcurso, hace del trabajo

humano un proceso de explotación asalariada cuyo *telos* es la producción y la acumulación.

Si bien la soberanía sobre el propio cuerpo es una promesa de la modernidad potencial, en la efectualidad eso no sucede así. De acuerdo con Echeverría (2018) esto “se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo” (p. 186). En esta tesitura, el individuo *tiene* un cuerpo, así como el derecho a alquilarlo. En la medida en que sea productivo será considerado, o no, como miembro de la comunidad. Al estar anclada al proceso del trabajo, la sujetividad de los individuos permanece enajenada. La repetición que el trabajo implica neutraliza su capacidad de goce y de ser persona, al tiempo que lo aleja de las promesas emancipatorias planteadas por la modernidad.

En la modernidad capitalista el individuo puede decir: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera” (Echeverría, 2018, p. 185). Son individuos desamparados que se mueven entre condiciones de marginalidad múltiple y la indiferencia, entre la despersonalización y el rechazo. Pero libres al fin. Libres para poner en venta su fuerza de trabajo, para ser un valor económico que se autovaloriza. Eh ahí la ambivalencia de los principios de la modernidad. A mayor número de seres explotados y marginados, pero libres, más grande será la riqueza. Esto es el progreso. Ese camino (¿hacia delante?) que la ciencia dominadora ha hecho posible.

Es innegable que la ciencia moderna transformó -y transforma- el mundo. Sus consecuencias son epocales. Pero no es menos cierto que ha causado estragos en la naturaleza y en el entramado social. Queda por preguntarse en qué medida esa transformación del mundo, esos cambios que ha traído consigo, favorecen o perjudican a los seres humanos y a la naturaleza de la que son parte. De acuerdo con la Real Academia Española (2021), transformar es “hacer cambiar de forma a alguien o algo”. La transformación lo lleva a adquirir otras características, otro

aspecto, pudiendo ser un cambio favorecedor o perjudicial, pero siempre con algo diferente. Y esto ha hecho la modernidad con su cientifización e idea de progreso.

La modernidad creó otro mundo, sí. Pero también dejó incólume la cuestión de la explotación, por no decir que la exacerbó. Han cambiado los escenarios y los actores, no así el fondo de la trama. Por eso la modernidad es gatoparda. Al cambiar de argumento, reprime y niega otros proyectos que no encajan en su totalización civilizatoria basada en el mito del progreso. La línea recta y ascendente que este plantea trascendió los límites de la civilización occidental europea del siglo XVI y adquirió, a partir del XVIII, un nuevo rostro, el de la americanización.

El americanismo, a decir de Echeverría (2008), “ha sido el imperio de una ‘idiosincrasia’: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital” (p. 38). La mercantificación del cuerpo, la cosificación de la vida, son elementos característicos de la americanización de la modernidad y del alejamiento de la responsabilidad por los otros. Así, de la modernidad europea del siglo XVI que enarboló los principios de racionalidad, progreso y libertad, se llega a su americanización y, con ello, al desdén e indiferencia exponencial hacia cuerpos diversos y proyectos alternativos que interpelan sus designios. No es que la actitud distante hacia aquello y frente a quienes habitan los márgenes no existiese otrora, sino que, con la presencia de esta versión, es aún más evidente.

El doble perfeccionamiento de la explotación, tanto del ser humano como de la naturaleza, constituye un óbice para que los individuos se reconozcan como seres capaces de actuar y dejen de estar anclados tanto al imperio de la necesidad como a la repetición que implica el trabajo. Es por esto por lo que se antoja necesario (re)pensar la modernidad desde una dimensión crítica. Como juego de dos niveles, recuérdese, aquella se mueve entre lo posible o potencial y lo actual o efectivo. Analizar las características presentes en la efectualidad y no quedarse en el primer nivel, esto es, en lo posible o potencial, es acuciante, pues es en lo efectual donde el desdén y la indiferencia se hacen lugar.

La modernidad americana, “la del progresismo sin trabas, del practicismo descarnado y del igualitarismo pragmático” (Echeverría, 2019, p. 212), está marcada por la indolencia ante el pauperismo y las violencias ejercidas sobre los cuerpos. Dicho igualitarismo pone en evidencia el juego de niveles de la modernidad que, por un lado, se mueve entre principios deseables y aplicables para todos y, por el otro, acota el rango de aplicabilidad de esos principios que ella misma ha fijado para mantener vigente la dinámica del mercado a partir de la explotación y la falsa inclusión. De ahí que el cinismo prevaleciente en las prácticas de reproducción de lo social que la modernidad fomenta deje fuera cuerpos y cursos de acción que no se adhieren a su narrativa. Dicha narrativa se erige como el puerto de destino. Para el *grosso* de la población, más que un elemento deseado, representa un programa impuesto. Son técnicas de producción y de organización social y política que subordinan otros proyectos considerados tradicionales y no modernos, al tiempo que dejan al margen a quienes rechazan y cuestionan sus preceptos.

Interpelar la narrativa de la modernidad lleva a señalar que, si bien esta trascendió sus bordes y se extendió por el mundo más allá del occidente europeo, constituye una promesa no cumplida. Según Echeverría (2017), es una “promesa que llega a desdecirse a medio camino porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente” (p. 155). El dominio que este sistema ha ejercido sobre la naturaleza con ayuda de la neotécnica deja en evidencia el olvido del presente temporal, así como su afianzamiento hacia el futuro. Futuro que todavía no llega, pero promete. Al fijar la mirada en el más allá, los individuos se someten a procesos de autoexplotación a tales niveles que su vida pasa a girar en torno a la esfera productiva.

Siguiendo estas reflexiones es posible decir que la modernidad, en su adjetivación capitalista, impone un tipo de *ethos* en aras de mantener vigente el modo de reproducción de la riqueza social que tanto la ha favorecido y ha hecho posible la ganancia extraordinaria que lo caracteriza. Dicho *ethos* crea y se mantiene gracias a individuos que abrazan la autorrepresión y la

hiperproductividad, rasgos necesarios para ser considerado como un ser moderno. La época moderna, en este sentido, está marcada por procesos de enajenación, pérdida de confianza y ausencia de respeto y responsabilidad ante los otros. El capital pasa a erigirse como señor de las vidas extendiendo sus tentáculos hacia todas las esferas de la cotidianidad y nada, ni siquiera el propio cuerpo, queda fuera de su lógica de compra y venta.

El capitalismo, al encontrarse ligado a la violencia, hace de los humanos mercancías, los somete a procesos de destrucción paulatina al tiempo que los sujeta a una dinámica de consumo inacabable. A pesar de ello, se antoja necesario señalar que no todos los individuos se encuentran en igualdad de condiciones para satisfacer sus necesidades inmediatas. La existencia de desigualdades estructurales, el ejercicio de violencias sistémicas y sistemáticas, así como la ausencia de responsabilidad política ante la vida de los otros, dan cuenta del carácter urgente de repensar las categorías de modernidad y de progreso a la luz de las lógicas del neoliberalismo. La vulneración de derechos que esto implica impacta en los cuerpos y en la vida misma de aquellos seres que habitan las periferias.

Vidas precarias que se mueven en los bordes, bajo la constante amenaza del ejercicio de la violencia en escenarios cada vez más hostiles, son vidas marcadas por el miedo y la frustración, la angustia y la pobreza. De acuerdo con Valencia (2021), el precio del enriquecimiento en el marco del capitalismo se basa en “el derramamiento de sangre y la pérdida de la vida; precios que no resultan demasiado altos cuando la vida no es una vida digna de ser vivida” (p. 47). La existencia en condiciones paupérrimas de un gran sector de la población a nivel mundial da cuenta de la vulnerabilidad que ciertas subjetividades encarnan. Las vidas de los otros, al ser vistas como insignificantes y desechables, se descuidan y menosprecian. Cabe resaltar que esa condición de otredad ha sido construida desde fuera, por la mirada de aquellos que de forma histórica se han arrogado el poder sobre la vida, sobre los cuerpos.

Al fijar la mirada en determinados comportamientos y rasgos fenotípicos se construye una narrativa en torno a la otredad. El otro es portador de un sinnúmero de características que, desde fuera, son vistas con desdén. De ahí que ese otro sea concebido como amenaza y no tanto como una promesa para la propia autorrealización y autoconocimiento. En muchos casos el rechazo de la alteridad se ve acompañado, según Echeverría (2017), de un “odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver” (p. 24). Esta idea de no compartir nada con el otro tiene como punto de partida un proceso, consciente o no, de jerarquización y clasificación de las formas de vida y de la misma apariencia física. Dicho proceso se encuentra mediado por un guion que divide y establece directrices.

A partir de este guion se instaura un afuera y un adentro, un *nosotros* y un *los otros* que lo que hace es alejar y entorpecer la construcción de relaciones sociales sólidas basadas en el respeto y la responsabilidad hacia las otredades. Con dicho guion se deja atrás la idea de que “el ‘abrirse’ es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano” (Echeverría, 2017, p. 27). Por esta razón, es posible decir que el guion, *per se*, es excluyente. Fija relaciones de subordinación que traen consigo, siempre y de forma inevitable, tensiones conflictivas entre los grupos e individuos históricamente subordinados y excluidos, esos que habitan en los bordes, así como entre todos aquellos que, por decirlo de alguna manera, se encuentran a la cabeza, en el centro.

El guion en la modernidad se erige como universalidad excluyente que, más que ser abarcador, termina por dejar fuera a un sinnúmero de sujetos y formas de vida. Desde este punto de vista, el guion equivale a alisar el mundo, a la reproducción de una sola imagen, de un único estilo de vida. Y es justo ese el motivo por el que es preciso incidir en su ruptura. Desarrollar, como escribió Echeverría (2017), “una negativa a ‘alisar’ la consistencia del mundo” (p. 15), se antoja necesario. El barroco implica eso. Una especie de ruptura y crítica, una

alternativa ante la modernidad desde la modernidad. Lo barroco invita a romper el guion moderno. Un guion que alisa. Alisa porque borra los pliegues, los resquicios y todos aquellos espacios que permiten la vida más allá del canon del metarrelato occidental.

Pese a ello, la fragilidad del escenario actual, plagado de paradojas, hace notar que romper el guion no es tarea sencilla. El guion, entendido como un camino, como un campo de fuerza que establece por sí mismo sus propias reglas y que dictamina aquello que es posible hacerse y todo lo que se encuentra vedado, encuentra su asidero en el proyecto civilizatorio de la modernidad. De este modo, la idea de guion no refiere a algo recién creado, sino a pautas que van más allá en el tiempo. Obedece a una serie de elementos que se encuentran vigentes en la sociedad contemporánea y que contribuyen, aún hoy, a darle forma. El guion, entonces, no alude a algo que ya fue y terminó, sino a lo que continúa siendo y puede llegar a ser.

La ejecución del guion encuentra fuerza en la totalización civilizatoria que representa la modernidad. En esta última, según Echeverría (2017), se “practica la afirmación como destrucción de lo negado” (p. 14). Situación que implica una actitud de desdén e indiferencia ante las otras existencias, en especial frente aquellas que son negadas en función de sus formas de vida y también a partir de su fenotipo. En consecuencia y de manera innegable se producen procesos de exclusión y de rechazo de cuerpos y saberes que se mueven en los márgenes dibujados por el metarrelato occidental. Con ello, se olvida que las distintas narraciones, así como la Historia misma, no deben su existencia a un solo individuo o grupo, sino que son producto de la confluencia de voces, de múltiples momentos que han sido posibles gracias al encuentro de subjetividades distintas, al choque, a veces violento, de diversos códigos y formas.

Olvidar y negar la multiplicidad de historias, desentenderse de la inmediatez y enfocarse en el porvenir, son hechos que tienen que ver con el guion fijado por la modernidad. Esta, siguiendo a Lyotard (1987), ha llevado a desear la ampliación “de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las

técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso -decía- habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria” (p. 110). Empero, en lo real, no ha sucedido así. Si bien en lo normativo se habla del ejercicio pleno de derechos y libertades, en el terreno efectual prevalece una situación de violencia extrema, así como la aplicabilidad de un doble estándar en cuanto al ejercicio de justicia y respeto de garantías se refiere. En este escenario los menos favorecidos son los otros, los subalternos, los habitantes de las periferias que no viven, sino que sobreviven, entre la modernidad realmente existente y su adjetivación capitalista.

La modernidad efectiva soslaya que el futuro es un tiempo que “no tiene realidad sino como esperanza presente” (Borges, 2021, p. 24). En consecuencia, conviene dar fuerza a la idea de que la atención y el trabajo se requieren en la inmediatez para dar pie a una amplitud de miradas que permita romper el guion. A pesar de esta necesidad, siglos se suceden y dejan de manifiesto el gran peso que la modernidad ha otorgado -y otorga- al futuro, así como su distanciamiento del presente temporal. Se olvida con ello que es ahí donde se llevan a cabo las pretensiones de eternidad, las grandes obras. Y es él también el que dará pie a la existencia posterior, a la continuación -o no- de la vida. En consecuencia, se antoja necesario anclarse a ese tiempo, pero sin dejar de mirar al horizonte.

En la modernidad orientada al futuro no existe templanza sino desmesura y consumo exacerbado. El capitalismo, de ser obra, pasa a la condición de amo. Al expropiar el presente, la destrucción *ad infinitum*, de la naturaleza y de lo humano, es cada vez más evidente. Esa prosecución sin término de la acumulación está acabando, de forma paradójica, con sus propias pretensiones de futuro. Por esto, ahora más que nunca, es preciso asirse al presente temporal y ver en él no solo un hoy, sino también la posibilidad de un mañana. Un mañana en el que tengan cabida la multiplicidad de cuerpos que hacen posible la totalidad, pero también el sinnúmero de historias relegadas que de forma histórica han sido consideradas como narraciones periféricas y, por tanto, sustituibles.

La narrativa en torno a la subalternidad que tiene lugar a partir de estas circunstancias ofrece, como toda narrativa, “una imagen sumamente fragmentaria del mundo narrado” (Pimentel, 2020, p. 156). El peso de la mirada, por consiguiente, se hace notar en el relato. Esto en sí mismo no constituye un problema, lo es, y para gran parte de la población, cuando la mirada se fija en ciertas particularidades que terminan por convertirse en diferencias que devienen en elementos de exclusión. La construcción de otredades que de ello resulta encuentra su punto de partida en una serie de estigmas y prejuicios que, a su vez, llevan al establecimiento de etiquetas y categorías en torno a individuos y grupos sociales que dan forma al mundo tal como es hoy. En lo dicho hasta aquí se encuentra una razón para hablar sobre el peso de lo inmediato y de esos cuerpos vejados y heridos que encarnan las desventuras provocadas por la modernidad efectiva, y no solo de aquellos que gozan de sus beneficios y ventajas.

Así pues, los cuerpos afectados por la efectualidad de las cosas se enfrentan a construcciones que parten de la mirada. El otro tiene la capacidad de fijar, de congelar cierta imagen. Y esto lo hace no solo a partir del discurso, sino que, los medios de fijación, por decirlo de algún modo, son más amplios. El otro frente al excluido, en este caso particular, es el blanco, el colonizador, el habitante del centro. Al considerar, como lo hace Fanon (2020), que “el otro, por sus gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante” (p. 111), es que es posible ver en esos gestos, actitudes y miradas el peso de toda una historia atravesada por prejuicios e imágenes estereotípicas. Siglos y siglos de la fijación de esas características son los que han contribuido a la formación y mantenimiento de principios de exclusión.

Los individuos sobre quienes se fija la mirada son aquellos que encarnan lo indeseable para el ojo occidental. Dichos elementos no se reducen a una cuestión de blancura, sino que la trascienden. En este sentido, la fijación de la mirada se enfoca también en los comportamientos, en las formas de vida, esto es, en la blanquitud. En relación con eso se establece cierta estética que considera a

algunos cuerpos como deseables en tanto que otros son vistos con sospecha. Los cuerpos, entonces, se afectan entre sí tanto de forma positiva como negativa. A partir de ellos y en ellos se posa la mirada que posibilita la adjudicación de una serie de estereotipos. Situación que cobra sentido si se rescata la idea de que lo primero que se hace visible ante el otro es, justamente, el cuerpo. Sus características y formas quedan a la luz, expuestas ante los otros, susceptibles para ser vistas con desdén e indiferencia o con aprecio y valía.

3.3 Raza y diferencia (o sobre la violencia y la negación de lo humanamente otro)

La construcción de subjetividades que lo anterior provoca tiene como condición la pérdida de particularidades y el distanciamiento de todo lo que represente una amenaza para Occidente. Los otros, aquellos que encarnan las diferencias, pasan a habitar los márgenes. Son vistos como sujetos periféricos azotados por violencias múltiples y envueltos en la precariedad. La mirada que se ha fijado en ellos los arropa con estereotipos y prejuicios que los acompañan a lo largo de su existencia y, en cierto sentido, la determinan. Así, la guionización de la vida da pie al ataque de todas aquellas singularidades que representan un obstáculo, desde el punto de vista del metarrelato occidental, para la consecución de los principios modernos de progreso y abundancia. La existencia de ideas en torno a los otros, en tales circunstancias, encuentra un punto de apoyo en el guion.

El guion ayuda a la dramatización de la vida. La hace vivible, pero al mismo tiempo la entorpece, la encasilla y sujeta a cierta percepción, a determinada perspectiva. En él se encuentran implícitos ciertos principios respecto a lo deseable e indeseable de los asuntos humanos. El guion, además, lleva a fijar la mirada en una serie de elementos que representan el punto de partida que hace posible determinada concepción de la vida. Se trata de aspectos que no necesariamente ofrecen una imagen apegada a la realidad en su efectualidad, pero que a pesar de ello permiten moverse en el mundo, así sea solo en un marco muy delimitado de lo real que acota el tejido social en su diversidad.

Aun cuando el guion permite la reproducción de la existencia, es preciso señalar que lo que reproduce es un particular tipo de vida bajo parámetros establecidos. Y es justo ahí donde radica el problema. Al conducirse bajo determinada línea deja fuera otras formas. Es entonces su vocación de exclusión lo que hace de él una herramienta adecuada para la negación de las otredades. El guion, al apelar por cierta continuación de lo social, fomenta procesos de subordinación y exclusión de lo humanamente otro. Al acotar y fijar características, lo otro queda fuera por extraño, por no ceñirse al canon dominante. Esto, en otros términos, lleva a pensar en una especie de “líneas de fuerza que remiten a un *script* que existió alguna vez o que puede comenzar a existir en cualquier momento” (Echeverría, 2017, p. 99). Así, el guion solo reproduce, no reconfirma ni reconstituye y mucho menos modifica las condiciones de vida imperantes.

El guion tiene una doble incidencia. Es posible verlo tanto en los usos y costumbres -es decir, en aquello que se realiza porque se da por sentado ya que así ha sido desde tiempo atrás-, como en el carácter o la personalidad de los individuos -la cual queda al descubierto en la manera en que hacen frente a la vida-. Como ejemplo de esto, Fanon (2020) señala que “la civilización blanca, la cultura europea le han impuesto al negro una desviación existencial” (p. 46). Dicho de otra manera, le han fijado un camino, le han dado un guion al cual ceñirse para moverse en el mundo. De ahí que se le adjudique valor a determinadas prácticas y formas al tiempo que se menosprecian otras, esas que se encuentran fuera del marco occidental.

Lo anterior es muestra de la negación de que las culturas, así como los individuos, cuentan con elementos que les son propios, pero también con otros tantos que son producto de su interacción con distintos cuerpos, individuales y colectivos, que los hacen ser justo lo que son. Por este motivo, las culturas son el resultado de la mezcla, de la interrelación, del choque. Dicho proceso puede llegar a darse por y a través de la violencia o, en el mejor de los casos, a causa del diálogo. Al respecto, conviene señalar que la interacción no es siempre en términos de concordia. En ella se encuentran involucradas relaciones de poder

que hacen posible o impiden el establecimiento de redes. Si bien el poder, siguiendo la perspectiva foucaultiana, se encuentra relacionado con la prohibición, también puede ser entendido como posibilidad de acción y no solo como aquello que la limita. De ahí que el cuerpo social esté posibilitado para ejercerlo. La unión de cuerpos individuales, la conjunción de sus potencialidades, constituye un elemento central para la modificación de la esfera pública.

Sin embargo, “toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada” (Fanon, 2020, p. 111) en la que unos, los menos, se erigen a la cabeza mientras que el resto, la mayoría, ocupa los escalones inferiores de una escala que ha sido fijada desde Occidente. Así, la posibilidad de ser ante y para el otro se ve obstaculizada, cuando no impedida, por la ausencia de procesos de reconocimiento. Por ello y a causa de las violencias múltiples, de los procesos de exclusión y segregación que enfrenta gran parte de la población por motivos de género, clase social, preferencia sexual, raza o confesión religiosa, es que hacer frente al poder del centro, a las fuerzas centrípetas que arrastran y golpean, es necesario. Solo así tendrán lugar nuevos escenarios, otras redes y relaciones basadas en la irreductibilidad de la diversidad.

La amplitud de miras que demanda la pluralidad humana guarda relación con la ausencia de un guion. Romper con él implica dar cuenta de la totalidad, de lo real para dejar atrás la reducida perspectiva que mantiene en estado de obnubilación y entorpece el acercamiento hacia las otredades. Con todo, la realidad en su efectualidad deja al descubierto que hay prácticas que aún no son parte del pasado, sino que continúan siendo, que es posible encontrarlas en la cotidianidad: “no es un resto o una secuela. Es un presente pleno” (Foucault, 2022, p. 51). Persiste la negación y el aislamiento, la discriminación y la violencia. Los cuerpos desechados a causa del guion son aquellos que habitan la periferia, los márgenes, que llevan en sí, sobre la piel, las marcas de la exclusión, del rechazo.

Los sujetos periféricos, a decir de Valencia (2021), “regularmente aparecen en los discursos como atracciones curiosas o sujetos que dan color y/o marginalidad

al discurso” (p. 77). Así pues, son vistos como individuos de segunda, no merecedores de un lugar en el centro de la vida social como protagonistas. Al estar condenados a moverse entre las sombras, pasan a formar parte de todo aquello que se invisibiliza por su diferencia. Su alteridad constituye el elemento a partir del cual se les niega toda posibilidad de acción e intervención política. Adjetivar a alguien de manera negativa equivale a encarcelarlo, a encorsetarlo, a no permitirle la movilidad de forma libre, a ceñirlo en un espacio delimitado. Todo ello antecedido por una serie de prejuicios estereotípicos, de ideas que se albergan en torno a ciertos grupos e individuos y de las cuales no es tan sencillo desprenderse.

Los estereotipos, en tal sentido, fijan a las personas y, en el proceso, dan algo por sentado. Para Fanon (2020), “esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo” (p. 58). La injuria radica también en la normalización de la minimización, de la exclusión, del racismo. Las ideas sobre los otros, arraigadas en la sociedad a lo largo de siglos, en tanto en cuanto se repiten, refuerzan los estereotipos y mantienen vigente la existencia de jerarquías y categorías en torno a los cuerpos individuales y sociales. En este tenor, las diferencias del otro son consideradas como signo de inferioridad. Dichas diferencias refieren no solo al aspecto físico, sino también a las prácticas culturales, lo cual hace que los procesos de exclusión sean aún más complejos y abarcadores.

Las diferencias corporales, siguiendo esta línea de análisis, se encuentran ligadas de forma indisoluble al término raza. Esta última, de acuerdo con Wade (2000), no constituye sino una idea. Para él, “la noción de que las razas existen con características físicas definibles y, aún más, que algunas razas son superiores a otras es el resultado de procesos históricos particulares” (p. 21). De ahí la urgencia de enfrentarse al mundo, de poner a contraluz la narrativa occidental para ver lo que de incongruente y detestable tiene, pero también para rescatar lo que merezca la pena ser rescatado porque, es preciso reconocerlo, tanto en la modernidad, como en la idea de Occidente se encuentran elementos

con la potencialidad de modificar las condiciones de existencia, esto claro bajo el supuesto de que vayan más allá del plano normativo y se reflejen en la efectualidad, en el día a día de los sujetos.

Raza, al ser una categoría social “de gran tenacidad y poder” (Wade, 2000, p. 21), tiene todo que ver con la exclusión y el rechazo que experimentan los individuos considerados subalternos. De forma histórica sobre ellos ha caído el peso de la mirada que fija y adjetiva, que estigmatiza y marca sin necesidad de aproximarse, pero con la suficiente fuerza como para mantener a los otros en los bordes del mismo sistema que refuerza su posición de subalternidad. Hay, entonces, miradas que aprisionan, que desnudan y a la vez encubren, que revisten de algo que no estaba pero que, a partir del momento de la fijación, el individuo en cuestión no podrá desprenderse de ella con sencillez.

La construcción de otredades, entendida como un proceso de sobredeterminación exterior, implica vivir encadenado a la idea que los otros tienen de mí no solo respecto al propio comportamiento, sino también en referencia a la apariencia. A diferencia de lo que se plantea desde visiones supuestamente incluyentes, el esquema epidérmico racial continua más vigente de lo que se piensa. El blanco fija categorías y estándares en torno a los no blancos. En pleno siglo XXI la sociedad no puede deshacerse de prejuicios y estigmas, de etiquetas e imágenes estereotípicas fijadas cientos de años atrás. Aun cuando estas no permanecen inmutables, no deja de ser cierto que muchas de ellas aún orbitan tanto a cuerpos individuales como colectivos. Su presencia refuerza y mantiene con vida las condiciones de subalternidad a las que se enfrentan los individuos racializados, pero no solo ellos, sino todos aquellos que, sea por cuestiones de género, socioeconómicas o de preferencia sexual, se encuentran condenados a habitar la periferia.

Las subjetividades periféricas, en esta línea, son esas que sobreviven a las hostilidades que la modernidad efectiva reproduce. Un análisis crítico de la realidad permite dar cuenta de la existencia de estructuras sociales impregnadas por el racismo, la exclusión y la negación de vidas y cuerpos. Se vive en una

sociedad con un guion en el que los colores tienen jerarquía. Ser negro o ser blanco. Ser más o menos blanco y un poco menos negro. Lo blanco se relaciona con el éxito y con el bien. Lo negro con el fracaso y el mal. Blanco es sinónimo de confianza, de seguridad, mientras que el negro representa justo lo contrario. Hacer frente a estos planteamientos se antoja necesario puesto que a partir de ellos tiene lugar una serie de conflictos, luchas y resistencias que configuran y reconfiguran el mundo de hoy.

El racismo intrínseco a la modernidad capitalista no es solo étnico, sino uno de corte identitario-civilizatorio. Este último, según lo planteado por Echeverría (2019), se centra en los comportamientos, en la gestualidad y en la apariencia. La mirada, en consecuencia, juega un papel crucial. A partir de ella se clasifica y excluye, rechaza o acepta a la multiplicidad de existencias que hacen posible el mundo. Para arrojar luz sobre el orden social actual es preciso el “reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (Echeverría, 2019, p. 58). La categoría de blanquitud hace referencia tanto a una identidad homogeneizada y a un cierto tipo de comportamiento como a una estrategia de vida y sobrevivencia. La blanquitud, así, puede ser entendida como un guion que fija pautas y características o, lo que es lo mismo, modos y formas para encontrarse vigente en el marco de la modernidad efectiva.

La idea de blanquitud se encuentra ligada, entonces, a la modernidad y al capitalismo. La blanquitud demanda la manifestación exterior del *ethos* capitalista, es decir, la muestra de él a partir de la apariencia física y los comportamientos. Dicho de otro modo y en palabras del propio Echeverría (2019), “los rasgos bilógicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización” (p. 65). Al fijar un rasero a partir de los comportamientos y del fenotipo, este *ethos* lleva a que algunos individuos, aquellos que no cubren la cuota que plantea la blanquitud, permanezcan al margen, en las sombras. La precariedad de algunas existencias, esas que

ocupan la periferia, los espacios secundarios, rechazados, negados e invisibilizados, cobra fuerza en y a causa del proceso de enajenación al que se encuentran sometidas.

En el marco de la modernidad capitalista la enajenación es una constante. El individuo se vuelve prisionero de las fuerzas del mercado y, por lo tanto, de sí. En este sentido, no solo explota a la naturaleza y a los otros, sino también, y en gran medida, a sí mismo. Por ello, y como producto de ese entramado, Echeverría (2019) habla “de la abdicación de su dignidad humana, de la renuncia a su carácter de sujetos libres, de artífices de su propia vida” (p. 168). Esto, en otras palabras, hace pensar en la incapacidad de llegar a ser persona en una sociedad como la actual, en un tiempo como el presente. Por lo dicho hasta ahora se antoja necesario cuestionar la (in)congruencia de la modernidad. Si por un lado hace del progreso una bandera, por el otro la explotación del hombre y la devastación de la naturaleza ponen en jaque su pretendido progresismo, igualitarismo y búsqueda de la libertad.

La modernidad se encuentra atravesada por contradicciones que han quedado manifiestas a lo largo de más de tres siglos. Dichas contrariedades y ambivalencias han configurado el mundo tal como es hoy en día. Un mundo en el que prima también la contradicción y la desmesura, la riqueza y el lujo en un reducido sector mientras que el resto se mueve entre el precariado y la vulnerabilidad. En este marco, es posible hablar de la modernidad y los oprimidos, pero también de la modernidad y los vencedores. Esta forma de totalización civilizatoria que abraza el proceso de reproducción de la riqueza, la acumulación de capital y coloca sus esperanzas en el futuro, es la misma que al tiempo pauperiza a la mayoría de la sociedad, acaba con los recursos naturales y debilita el tejido social.

Al enfocar la mirada en lo que está por venir y no en lo que se encuentra siendo, la modernidad capitalista se desentiende de la inmediatez. El presente, de forma paradójica, le es lejano por escurridizo, porque está mirando o bien al pasado que ya no es, o bien al futuro que no se sabe si llegará. “En la historia vivida como

progreso, la evanescencia del presente, su carácter efímero, pasajero, es percibida bajo la forma de transición” (Echeverría, 2017, p. 123). En un entorno así, nada dura, todo es consumible y vendible. Incluso el cuerpo. Incluso la vida. Como consecuencia de la *hybris* del capital se deja a un lado la idea de que es justo en la cotidianidad donde se reproduce lo social. En el día a día tiene lugar la continuación de la existencia, la conservación de lo público y la construcción de vínculos entre sujetos para hacer posible el ejercicio de la política.

A pesar del peso y la centralidad del hoy, la modernidad efectiva se inclina por lo venidero. En ella “la exigencia de sacrificar el ‘ahora’ del valor de uso en provecho del ‘mañana’ de la valorización mercantil” (Echeverría, 2017, p. 172) es muestra de un marcado desinterés por la explotación de los cuerpos que el modo de producción capitalista fomenta. El mundo que ha creado esa modernidad es inhóspito. Al menos lo es para la mayoría de la población, esa que solo posee su cuerpo como fuerza de trabajo -y en ocasiones ni eso tiene- para hacer frente a las fauces del mercado. Los cuerpos, en esta tónica, pasan a ser mercancías que mantienen vigente el proceso de satisfacción y creación de necesidades. En ellos se encarna la injusticia que le es inherente al capitalismo.

En torno a los empobrecidos, a los subalternos, aquellos que son los otros, se ha desarrollado una narrativa en la que se les niega y ve como una otredad negativa, amenazadora. Dicha narración que los construye, y a la vez los determina, se encuentra marcada por violencias múltiples que causan exclusiones y desigualdades, invisibilizaciones y debilitamiento del sentido comunitario. De ahí que los individuos depositarios de este ejercicio violento vean trastocada -cuando no suspendida- su humanidad. En consecuencia, y por paradójico que resulte, el otro no existe. No existe porque se le niega, porque no se reconoce su plena existencia, su condición humana. Es un *otro* que está sin estar. No llega a ser ante la mirada del blanco, que es una mirada que autoriza y legitima, que rechaza y condena. Con ello, ya no se es otro para un tercero.

3.4 Relaciones de poder (o sobre la blancura y la blanquitud del ser moderno)

En el proceso de fijar la mirada se niega la condición de humanidad. Ya no se trata de alguien, sino de algo, de un objeto exotizado por los ojos y los supuestos del blanco. A partir de ahí tiene lugar la negación de todo reconocimiento y acercamiento, así como la puesta en marcha de lo que Valencia (2021) denomina “lógicas de sangre y fuego” (p. 143). Dichas lógicas constituyen una marca imborrable de la modernidad efectiva. Esto encuentra sentido si se recuerda que el sistema capitalista ha sido construido a partir de la aniquilación de las vidas de aquellos individuos habitantes de la periferia; es decir, de los no occidentales que son vistos como una mercancía, cual valor de uso que permite engrosar los bolsillos del señor capitalista a causa de las ganancias que genera.

El mundo moderno y la sociedad capitalista demandan cierto tipo de sujetos para satisfacer a partir de ellos sus deseos. De ahí que los individuos se enfrenten a “una situación que los condena a confundir su destino con el de la única ‘mercancía’ que les queda: su propio cuerpo” (Echeverría, 2019, p. 179). Los cuerpos se encuentran, así, atravesados por relaciones de poder. Este último se refleja en ellos, en sus formas y comportamientos. Su materialidad, esto es, su manifestación en la cotidianidad, en el día a día, reflejada en los efectos que provoca sobre los cuerpos individuales, así como en el conjunto de ellos, es decir, en el cuerpo social, mantiene al tiempo que trastoca ciertas prácticas y concepciones respecto al mundo y las otredades.

En la narrativa sobre la blanquitud se encuentran presentes mecanismos de poder que se ejercen en los cuerpos. Por ello, hacer evidente, nombrar las relaciones de poder que encuentran su punto de partida en la blancura y que se afianzan en el *ethos* de la blanquitud, constituye un primer paso en la denuncia de narrativas que excluyen y niegan, pero también marca el inicio de procesos de construcción de nuevas narrativas con la potencialidad de romper el guion y la historia única que ha sido repetida a lo largo de siglos gracias a la modernidad y su metarrelato. Según Foucault (2022):

si designar los focos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos es una lucha, no se debe a que nadie tenga aún conciencia de ello sino a que tomar la palabra al respecto, forzar la red de la información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, señalar el blanco, es una primera inversión del poder, un primer paso para otras luchas contra el poder. (p. 137)

Por lo tanto, exponer, señalar y denunciar la otra cara de la modernidad y del capitalismo, así como sus promesas de emancipación, libertad y abundancia es relevante y representa una de tantas aristas necesarias en la formación de narrativas abiertas a la diversidad de formas y vidas. La importancia de nombrar, de resaltar aquello que está pasando, de sacar a la luz las injusticias a partir de la palabra radica en llevar a discusión la existencia de mecanismos de exclusión y rechazo de los que son objeto los sujetos históricamente marginalizados. No obstante, la fuerza de la palabra, la posibilidad de nombrar lo que se sucede no es una acción al alcance de todos. En este entramado de relaciones de poder algunas voces son escuchadas en tanto que frente a otras existe una sordera inducida que las condena al silencio a pesar de que partan del grito.

Las relaciones de poder están mediadas por una multiplicidad de factores que las dotan de particularidades. Entre los elementos que contribuyen a su diferenciación se encuentran el sexo, la clase, la raza, el género y la confesión religiosa, solo por mencionar algunos. Las múltiples formas de dominación que de ello derivan, incluso entre quienes habitan la periferia, hablan del hecho que el poder cruza y marca los asuntos humanos. Los individuos, entonces, son producto de relaciones de poder. Se encuentran atravesados por discursos, marcados por adjetivos y determinados por la mirada. La materialidad del poder, por tanto, se deja ver en los cuerpos, gestos y prácticas, no solo en las instituciones que dirigen la vida social.

El poder está ligado a discursos de verdad, a narrativas que pasan a constituirse en elementos incuestionables. A decir de Foucault (2022), “no hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través del poder” (p. 234). Dichos discursos se erigen como guiones de los cuales no es posible desprenderse con facilidad porque se encarnan en los cuerpos al grado de moldearlos, de conducir sus gestos e incidir en sus formas. Pero no solo eso, a partir de ellos se establece una división, una separación entre los individuos que entorpece la reconfiguración del tejido social basada en las diferencias. Esto es así porque esos discursos fijan características y parámetros que conducen la vida, que la determinan y, para no quedar fuera, han de seguirse, de lo contrario se corre el riesgo de permanecer siempre al margen, como un sujeto periférico.

El problema con la sujeción que implica el guion es que se desentiende, niega e incluso ejerce una ceguera a conveniencia frente a la multiplicidad de cuerpos. A partir de ese ejercicio de poder limita a los individuos, los sujeta a sus designios. Los mecanismos de exclusión de los que se sirve generan, desde la perspectiva foucaultiana, ganancias económicas y utilidad política. En este marco, la vida pasa a ser algo que se encuentra a la venta. El individuo ya no representa un fin y se convierte solo en un medio. Las categorizaciones del cuerpo y de la vida dejan al descubierto una doble cuestión, de un lado, que no todas las existencias tienen el mismo valor y, de otro, que prima el interés del mercado por encima de los pactos éticos.

De acuerdo con Valencia (2021), en la modernidad efectiva “nada es intocable, todos los tabúes económicos y de respeto hacia la vida han sido rotos” (p. 64). La ausencia de intenciones éticas en función de lo humanamente otro es propia de la contradicción inmanente a la modernidad, pero también de su vocación excluyente y propensión a reificar en pro del incremento de la tasa de ganancia. El rechazo de otredades se ve marcado, además, por la no encarnación del orden identitario de la blanquitud, esto es, por la cuota exigible para ser parte del mundo moderno y participar en lo que él estipula. De ahí que sea posible decir que

existen aún solidas concepciones racistas que dificultan el acercarse a los otros para establecer un contacto directo, cara a cara. El conjunto de ideas en torno a las otredades muchas veces entorpece o frena la interacción social. A partir de ahí se construyen barreras infranqueables que no permiten ver más allá y fuera de sí y menos aún construir puentes y redes de trabajo para el beneficio colectivo.

Para Echeverría (2019) “el racismo tiene que ver directamente con ciertas características de la imagen del cuerpo humano y su mundo” (p. 74). Así pues, la construcción de otredades parte de la fijación de la mirada en uno o más aspectos relacionados tanto con el orden étnico como con el identitario; es decir, con la blancura y con la blanquitud. El peso de la mirada hace posible la división del mundo en *nosotros* y los *otros*, estableciendo así una línea entre lo deseable y lo despreciable. De ahí que aquella, la mirada, ejerza un carácter represor respecto a lo observado. Las etiquetas categoriales y estigmas que se erigen frente al otro no son muestra sino del racismo que acompaña a la modernidad en su versión capitalista, así como de la arrogancia y deseos de universalización occidental.

De lo anterior se infiere que las afectaciones que enfrentan los individuos son múltiples. El poder atraviesa sus cuerpos y los marca, por ello es útil, como señala Foucault (2022), pensarlo “en su forma capilar de existir, el punto en que alcanza la textura misma de los individuos, afecta su cuerpo, se incorpora a sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana” (p. 147). Las relaciones que de él emanan encuentran un fuerte punto de apoyo en la blancura y la blanquitud. La primera, como ya se señaló, no se circunscribe a un tiempo pasado, sino que, en el presente, aún incide en la percepción social. La segunda, por su parte, al trascender el color de la piel, encuentra su lugar en la personalidad y en los comportamientos. La unión de ambas invita al análisis del mundo, de las relaciones que lo hacen posible y lo (re)configuran.

La blanquitud es una estrategia de supervivencia, pero además un guion que dice qué hacer y cómo hacerlo. Lo paradójico es que, mientras permite la continuación de la existencia, acaba también y al mismo tiempo con ella en tanto en cuanto a

diversidad y pluralidad se refiere. Dicho de otro modo, es una táctica de vida en el marco de un mundo dominado por el metarrelato construido por Occidente, por esa historia única que suprime un sinnúmero de otros relatos. En este entendido, la blanquitud ofrece una serie de pautas y comportamientos a partir de los cuales se legitima la pertenencia, o no, a la sociedad occidental. Para estar dentro, el individuo ha de ceñirse a sus exigencias so pena de dar pie a una identidad homogeneizada, ajena y excluyente de las diferencias.

La blanquitud es una narrativa en la que el cuerpo constituye una parte imprescindible del mensaje. Esto es así porque en él se encarnan los prejuicios y supuestos con los que se crece y son ellos mismos los que, a la larga, hacen posible la aprehensión del mundo. Como parte del *ethos* moderno, la blanquitud constituye un concepto con la suficiente fuerza enunciativa como para criticar y reflexionar sobre la realidad histórica y circundante. A este respecto, desenmascarar el sistema capitalista, machista y heteropatriarcal a través de la crítica, el análisis y la construcción de nuevas narrativas se erige como tarea pendiente. Aprovechar los resquicios y pliegues que se presentan para incidir en la esfera pública, transformarla y trastocar la narrativa fijada por Occidente, representa un reto que demanda ser atendido.

El metarrelato occidental deja fuera y orbitando a todos aquellos individuos que, de una manera u otra se atreven, o han atrevido, a cuestionar sus principios. Y es justo en ese espacio de la periferia en donde inciden y cuestionan, rechazan y proponen otras formas. La resistencia, siguiendo a Foucault (2022), “está donde está el poder y, como este, es múltiple e integrable a estrategias globales” (p. 59). Poder y resistencia, entonces, caminan juntos. La lucha frente a los grandes centros de poder, en este sentido, puede darse desde lugares tan distintos como personas habitan el mundo. Cada individuo, desde su particularidad, representa un proceso de lucha y resistencia. Alberga en sí mismo la potencialidad de contrarrestar el poder que sobre su cuerpo y su ser se ejerce. A pesar de que esto es así, conviene recordar que no se actúa en solitario frente a las grandes contradicciones del mundo. Los individuos requieren de la presencia de otros

cuerpos para dotar de sentido su existencia y plantar cara a la ignominia que sobre ellos se despliega.

El poder, entonces, no solo se ejerce de forma negativa, es decir, para excluir o reprimir; también lo hace en positivo, o sea, para producir y crear. Por ello, rescribir el cuerpo, tener otra lectura de él que no sea la que se encuentra impregnada de violencia y estigmas, de etiquetas que lo colocan en una u otra posición en función de su apariencia o de los prejuicios que se alberguen en derredor suyo, es cada vez más necesario para hacer frente al ejercicio de poder que lo somete y controla. En el proceso, es importante no perder de vista que el sistema capitalista, con la voracidad que lo caracteriza, intenta, y de hecho en cierto sentido lo hace, abrazar todos aquellos movimientos que le hacen frente y se le resisten. Los agrega a sus múltiples estantes de consumidores y, una vez ahí, les ofrece aquello que no necesitan ni buscaban, pero que ahora quieren y desean.

La modernidad capitalista tiene consecuencias sobre los cuerpos, sobre las vidas y, en general, sobre el conjunto de esferas en las que se desenvuelve el ser humano. Al ser esto así, la lucha no termina, sino que es un proceso constante, un eterno comenzar que requiere la consideración hacia las otras existencias. Dicha consideración tiene como antesala procesos de reconocimiento sin los cuales la preocupación por lo humanamente otro no sería posible. El respeto, por lo tanto, es una condición necesaria para la conformación de un cuerpo social sólido que haga frente a las contradicciones de la modernidad y del sistema capitalista que azotan a una multiplicidad de individuos en las distintas geografías y que, de a poco, atacan sus singularidades y los ciñen a un guion, el de la blanquitud.

Si las necesidades comunes nos unen por interés,
nuestras miserias comunes nos unen por afecto.

Rousseau

CAPÍTULO 4. CUERPO POLÍTICO: NARRACIÓN, ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD

Las narrativas del cuerpo político son un ejercicio de representación: se narra porque existe, porque se derrumba a partir de eso las visiones hegemónicas de los cuerpos. Narrar desde lo político, así como a sus diversidades y divergencias, ya no puede ni debe insistir en una unidimensionalidad de la mirada sobre el cuerpo. Ytzel Maya.

4.1 Cuerpo(s): vida y relación

El pensamiento moderno no puede desprenderse del pensamiento antiguo por el simple hecho de que es heredero de este. Muchas de las categorías y conceptos empleados por las Ciencias Sociales y por la Filosofía encuentran su origen en la época antigua. El concepto de cuerpo es muestra de ello. Al tener distintas acepciones, su abordaje se robustece al tiempo que se complejiza, haciendo posible su tratamiento a partir de múltiples vías que lo conciben, por un lado, como un elemento aislado y, por el otro, en conjunción con el alma y con los otros. Así pues, cuerpo y alma representan conceptos que vienen de la antigua Grecia y que hoy, en el siglo XXI, se continúan tratando.

Al respecto, Daturi (2010) señala que “antes de Sócrates y Platón, el griego no tenía un término unívoco para referirse al cuerpo y al alma” (p. 53). En este sentido, el propio Daturi ofrece una serie de ejemplos que ilustran la cuestión. La palabra *soma*, en el marco de la *Odisea*, es entendida como cuerpo muerto o cadáver; *demas* es comprendida como figura; *melea* refiere a los miembros del cuerpo; *gyia* es usado para hablar del cuerpo entero, mientras que *chros* es el término que más relacionado se encuentra con la concepción moderna de cuerpo, el cual se traduce como piel. Por su parte, el corazón era relacionado con los sentimientos y afectos; no obstante, se rescata la idea de que es gracias a la exterioridad del cuerpo que es posible experimentar en el interior. Si bien aquel es el primero en recibir el impacto del exterior, al menos en cuanto a una cuestión física se refiere, recuérdese que eso se debe al proceso que ejerce el alma, esto

es, a su vida psíquica. De ahí que alma y cuerpo sean considerados como un todo que da sentido a lo que el individuo es.

La integración alma y cuerpo lleva a hablar del peso de las afecciones y afectaciones en la posibilidad, o no, de la movilización social. Los cuerpos, al implicarse positiva o negativamente, experimentan una serie de afectos que van desde la alegría y la tristeza hasta la ira, la rabia o la esperanza. No obstante, es necesario señalar que el alma es la causa principal de las sensaciones. Esto es así porque a partir de ella se procesa lo que el cuerpo ha recibido. Siguiendo a Roig (2011), “las sensaciones así como las inducciones a partir de ellas, son los únicos proveedores legítimos de la razón” (p. 12). El cuerpo, los sentidos y la razón, entonces, permiten experimentar el mundo en su diversidad. Es por ese motivo que el tratamiento de la relación entre alma y cuerpo ha cobrado relevancia no solo desde una perspectiva biológica, sino también política y social.

Desde la política se plantea la necesidad de la conciencia en torno al propio cuerpo y a su deseo como punto de partida para el ejercicio de la libertad. Lo cual no implica perder de vista la existencia de cuerpos diversos, por el contrario, su consideración pasa a ser una exigencia. La pluralidad encarnada se traduce en distintas formas de ver el mundo y en múltiples narrativas que son muestra de que hay más que la historia única de la que habla Adichie (2009). Por ello los cuerpos diversos son indispensables para el ejercicio de la política y la reconfiguración del espacio público. Empero, previo a la posibilidad de movilización, es necesaria tanto la apropiación del propio cuerpo para ejercer y luchar por la libertad, como la práctica del reconocimiento, reciprocidad, respeto y responsabilidad frente a los otros cuerpos en potencia, que son los que posibilitan la política así como su ejercicio y, de manera general, la vida misma.

Por lo anterior, pensar el papel del cuerpo en la política, así como el alcance político del cuerpo, implica hablar del rol de las singularidades, de los afectos y de la razón. Estos tres elementos tienen como punto de encuentro el término spinoziano de conatus, que constituye el deseo o fuerza del ser para estar, para conservar su existencia. El interés por mantener la vida lleva a los individuos a

formar comunidades, las cuales necesitan de la acción y el diálogo para surgir y continuar en el tiempo. La fortaleza ante las adversidades de la vida que implica el conato parte del alma y del cuerpo como elementos conjuntos, no separados. Esto porque la conciencia de sí que surge del alma se da a raíz de las afecciones del cuerpo. El alma, al encontrarse en el cuerpo, lo afecta, y a la inversa, lo que le sucede al cuerpo repercute en el alma. Lo material y lo espiritual forman la totalidad, son elementos consustanciales que, por decirlo de alguna manera, trabajan en conjunto. Al no ser excluyentes, sino mutuamente necesarios, cuerpo y alma ayudan a la comprensión del mundo.

Entretanto, hablar de la complementariedad entre alma y cuerpo requiere no perder de vista que aquello que afecta a la exterioridad impacta en la interioridad y a la inversa. Lo cual ofrece una imagen más completa de aquello que sucede tanto a nivel individual como en el plano social. Partir de esta unión permite explicar con más luz la realidad en su efectualidad porque se entiende que el ser humano, para considerarse como tal, precisa de ambos elementos en conjunto y no de su tratamiento como entes aislados. Hombres y mujeres, entonces, son pensamiento y extensión, esto es, cuerpo y alma. Con ello no se plantea su separación sino, más bien, su relación e influencia. De allí que el pensamiento esté determinado por causas exteriores al alma, es decir, por condiciones materiales. Al encontrarse ligado al peso del mundo material, genera un impacto físico en el cuerpo. Este último, a su vez, se relaciona con los sentidos procesados a partir del entendimiento del alma, por ese motivo se habla de que existe una relación de correspondencia entre ellos.

El alma hace posible la comprensión de la idea del cuerpo e invita a hacerse cargo de la propia existencia y habitar en el mundo. Pero el ejercicio de la comprensión no solo lleva a reparar en sí mismo, sino también en la existencia de los otros y en la necesidad que estos representan para la conservación y mantenimiento de la vida. Al respecto, Arendt (2019b) señala que el comprender “cómo y bajo que articulación específica el mundo común se le presenta al otro, quien como persona permanece siempre desigual o distinto [...] es el tipo de

conocimiento político por excelencia” (p. 55). Así, comprender la mayor variedad de realidades tal y como se muestran a los otros permite llegar a encuentros y abre la posibilidad de entablar procesos de comunicación entre los diversos para hacer evidente lo común.

De ello se desprende el papel tanto de la colaboración conjunta como del apoyo mutuo para mantener el mundo no solo como espacio de relación, sino como aquello que permite el desarrollo de la vida en sentido estricto. El espacio *entre* que es el mundo implica hablar de lo común y de su contrario, es decir, lo propio. Esto es así porque la comunidad presupone la existencia de seres en su unicidad que a la postre se unen para la consecución del bien común, mismo que remite a pensar en el equilibrio entre el bien privado y el bien público. La comunidad, a este respecto, parte de la idea de la falta (Esposito, 2012). Esto quiere decir que la unión es posible gracias a las carencias de sus miembros, las cuales pueden ser cubiertas a partir de lo aportado por otros. Por ese motivo es que al hablar de comunidad también se alude a la noción de otredad, a las existencias que van más allá de sí mismo, que se encuentran fuera y que hacen posible la vida y lo que en ella hay. La comunidad, entonces, envuelve un proceso relacional y comunicacional, un intercambio recíproco que tiene que ver con la política por el hecho de que esta requiere de la presencia de los diversos para poder llevarse a cabo.

Al respecto cabe recordar que la política y su ejercicio, en sentido arendtiano, tienen que ver con la vida y su preocupación por el mundo. Puesto en otros términos, su interés recae en los asuntos humanos, en las relaciones que se entablan, así como en las disputas que de ello resultan. Todo eso sin perder de vista la libertad de acción y palabra que es justo la que la hace posible. No obstante, en la actualidad prevalece una cerrazón respecto a las otras existencias que copta la posibilidad de formación de lazos, es decir, de comunidades. El distanciamiento de lo humanamente otro entorpece la apertura de sí hacia los cuerpos distintos que conforman el mundo. En una época en la que el individualismo exacerbado es el eje, la comunidad y la política, como concepto y

práctica, pasan a la trastienda de lo humano, a formar parte de lo subterráneo de la vida. De allí que la despolitización sea una característica de la sociedad moderna al igual que la creciente violencia y rechazo hacia los cuerpos que encarnan las diferencias socialmente rechazadas.

Desatenderse de los asuntos políticos es muestra de la asunción sin cuestionamientos de todo lo que acontece en el espacio público. De acuerdo con Echeverría (2019), “ese voto por una apoliticidad es la mejor prueba de la enajenación capitalista” (p. 218). Ante esto, los procesos de resistencia desde de lo común son necesarios y urgentes. Solo a partir de un puente entre lo particular y lo general es posible el sostenimiento de la política, la vida y el mundo. El concepto y ejercicio de la política no es ajeno a la salvaguarda de la existencia. Por el contrario, busca su conservación sobre la base de la acción en el espacio público, la cual es provocada por la distinción y la igualdad que, en términos arendtianos, son las características propias de todos los cuerpos políticos. De ahí que la vida como responsabilidad se encuentre ligada de forma directa a la política y, en este sentido, a la facticidad de la pluralidad.

El surgimiento, conservación y proyección del ejercicio político se debe a los diversos, a las convergencias, encuentros y discrepancias que se dan entre ellos. La consideración de lo plural no implica la obliteración de las particularidades; más bien, estas son necesarias para la formación y mantenimiento de lo colectivo. De lo que se trata, dice Álvarez (2014), es de construir “una comunidad en la que lo singular no impida lo múltiple y, a la inversa, un espacio en el que las multiplicidades no asfixien el punto estrictamente singular de los sujetos” (p. 160). Como se ve, se habla del encuentro entre lo humanamente otro, de su correlación y unión, pero también, al menos entre líneas, del conflicto y la distancia que trae consigo la pluralidad. Por ese motivo se rescata la centralidad de la distinción en la política por encima de los procesos de exclusión que surgen a partir de ella; se invita, además, a ver en las diferencias y singularidades elementos potenciales de cercanía y no de alejamiento y ruptura, para así dar pie a la libertad y a la conformación de cuerpos políticos.

La singularidad de cuerpos y posicionamientos frente al mundo es lo que posibilita la continuación de la existencia. Lo anterior cobra sentido a causa, como señala Rodríguez (2016), de que el cuerpo “no justifica su existencia por sí mismo, sino por otro, que es su causa próxima” (p. 729). Esto es muestra de que los cuerpos son afectados por aquello que se encuentra fuera de ellos, por lo que es posible decir que las afectaciones que experimentan son múltiples ya que singulares son también los otros cuerpos. La unión de singularidades para la formación de comunidades sociales y políticas que trasciendan lo instrumental apela por la protección de lo común. Para ello se requiere de normas y reglamentaciones que regulen las pasiones, intereses e inclinaciones individuales y así posibilitar y mantener la unión en la diversidad.

Ha de resaltarse, entonces, que dado que los cuerpos se afectan entre sí de diversas maneras y reaccionan en consecuencia, son requeridas reglas para lograr la convivencia. Y justo por ello se apela a la razón, para lograr procesos de acuerdo y organización social. A partir de autodeterminaciones comunes traducidas en instituciones es que surgen las colectividades. Según Rendón (2010), “la vida en sociedad solo resulta posible bajo alguna forma de arreglo o acuerdo común, voluntario y libre” (p. 56). Por ende, existe una relación de correspondencia entre las subjetividades y las prácticas sociales que une lo moral, lo jurídico y lo político. La vida política como construcción intersubjetiva remite a las otredades. La presencia de cuerpos diversos en el mundo, es decir, de singularidades, es necesaria entonces para el juego político y para la conservación de la existencia.

Al respecto, Spinoza (2000) sostiene que “el conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” (p. 103), por lo que la preocupación por la existencia no se limita a un momento específico, sino que ese objetivo se extiende. Y lo hace gracias a la unión. Conservar el ser tiene que ver con el establecimiento de alianzas y relaciones, esto es, de vínculos no naturales entre los diversos. El cuerpo social que de ello resulta busca el bien común porque parte de la preocupación, inquietud y

responsabilidad compartida ante la vida. Así, al requerir de la unión de varios cuerpos para la consecución de un fin, puede dar pie al ejercicio y permanencia de la política.

No obstante, es necesario precisar que, como señala Rodríguez (2016), “no todo encuentro de cuerpos es político” (p. 733). Para ello se requiere de una serie de características como el ejercicio de la razón, la capacidad de palabra y las acciones en cadena, todo ello encaminado hacia la búsqueda del bien común. El cuerpo político como una diversidad de cuerpos unidos con un mismo fin se caracteriza porque en él varios cuerpos actúan como uno solo. Circunstancia que parte de la libertad y la responsabilidad como elementos centrales de la política. Es en esta tónica que es posible señalar que no hay política sin libertad. Pensar la libertad para ser conscientes de ella es una tarea necesaria en la conformación de los cuerpos políticos.

El encuentro de los cuerpos para que sea político y dé lugar al ejercicio de la libertad implica entonces el reconocimiento de lo común a través de una doble vía. Por un lado, con la mediación del cuerpo en tanto en cuanto realidad material y; por el otro, a través del pensamiento y de las ideas, esto es, de lo inmaterial. Dicho en otro modo, lo común puede aprehenderse con ayuda de la razón y gracias a las afectaciones del cuerpo. Al respecto, no puede soslayarse el hecho de que si bien los cuerpos son afectados por entes exteriores, también tienen la capacidad de afectar. Por lo tanto, se trata de afectaciones en dos sentidos y no de unas de corte unilateral.

La conformación de un cuerpo político no puede desligarse de la pluralidad que, de acuerdo con Arendt (2014), es el elemento *sine qua non* de la condición humana. A partir de las singularidades y su capacidad de acción y palabra es que se agrega algo nuevo al mundo. Lo cual lleva a hablar de finitud e infinitud. La primera se da porque los individuos son mortales, en tanto que la segunda se debe a que, a partir de la condición humana de la natalidad, aquellos pueden incidir en el espacio público desde los lugares y con los actos más inesperados. Es por ello por lo que, desde una perspectiva arendtiana, es posible decir que la

condición humana no es algo acabado, sino que se encuentra en constante transformación a partir de las condiciones materiales de existencia, del encuentro con otros cuerpos y de las afecciones y afectaciones que surgen a partir de esto.

Si bien la pluralidad es la base, no se deja a un lado la centralidad de la igualdad en la política. De acuerdo con Birulés (2017), “los seres humanos son por naturaleza diferentes y desiguales, la comunidad política nace por medio de la igualación” (p. 19). A partir de ella se crean comunidades en las que los individuos gozan de una serie de derechos y obligaciones que hacen posible la continuación de la existencia en conjunto. Sin embargo, para la organización de la vida en común no basta con la presencia de leyes y normativas escritas, es necesario también cuestionarse sobre la propia libertad y la de los otros, en cuanto a sus límites, alcances y finalidades para así poder relacionarse con lo humanamente otro y mantener la esfera pública como espacio de aparición de los diversos.

La libertad, siguiendo a Sirczuk (2017), “no emerge del interior del individuo, sino que su existencia depende del modo en el que se constituye el espacio común: es libre quien tiene acceso a él y puede moverse entre sus iguales sin restricciones arbitrarias” (p. 54). La libertad, entonces, se ejerce en colectivo y ante la presencia de otros cuerpos. Implica, además, la consideración de las otras existencias y no solo de las pasiones, intereses e inclinaciones propias. Al ser relacional y darse en la diversidad, la libertad se encuentra ligada al derecho, a la vida social y a la facultad racional que hace posible ver que la comunidad política vela por el interés general y no por egoísmos e intereses particulares. Ahora bien, es preciso señalar que no todos gozan de ella a causa de sus propias diferencias. Encarnar determinadas características consideradas negativas por parte del metarrelato occidental deja al margen a un sinnúmero de existencias, las cuales, desde los pliegues y resquicios, buscan incidir en la transformación del espacio público.

Por ello la libertad es política. Porque tiene como base el reconocimiento mutuo y el respeto hacia las diferencias. Con todo, hoy día, al tener al sistema capitalista como telón de fondo, el acercamiento hacia las otras existencias se mantiene en

el aire y, en otros casos, se da con un carácter instrumental al servir a los intereses del mercado. En una sociedad como la actual, en la que el orden político liberal “no tiene como fin unir e integrar a los hombres en una comunidad efectiva de intereses, sino tan solo crear un orden *formal* externo, es decir, un orden jurídico-político que salvaguarda mediante las leyes las prerrogativas de los intereses económicos” (Rendón, 2010, p. 56), el encuentro con la diversidad sigue un principio utilitario y no uno de corte ético. Esto porque su preocupación no radica en lo común, sino en la protección de lo individual a partir del derecho.

Siguiendo lo que se ha dicho hasta aquí, es necesario un análisis en torno a la propia acción y respecto a lo que sucede fuera para poner de manifiesto que la realización práctica de la libertad tiene que ver con la interacción de los individuos desde un plano axiológico y no violento. Uno de los problemas de la libertad en la sociedad moderna radica en la incapacidad de ver al Estado como un ente moral que hace posible la convivencia y la unión de los diversos a pesar de la pluralidad que los caracteriza. En consecuencia, en lo fáctico la libertad no es algo al alcance de todos. Ante ella se levantan diques que imposibilitan y entorpecen su ejercicio. Con lo cual se deja a un lado el hecho de que la única forma de ser de la libertad es la política, esto es, gracias a lo humanamente otro.

4.2 Igualdad y distinción. Entre la exclusión y la amistad

La política requiere de la unión de los diversos para poder ser y mantenerse en el tiempo. En esta misma tónica, el ejercicio de la libertad demanda la consideración y unión de lo subjetivo y lo objetivo; es decir, de sí mismo y de los otros. Sin embargo, en una época como la actual los poderes de lo subterráneo, ligados a la satisfacción de las necesidades individuales, conducen, de acuerdo con Rohrmoser (1964), a la eliminación de la unidad moral. Lo cual complica el encuentro con los otros en el espacio público y lleva a hablar de la necesidad de reconocimiento de lo general por parte del individuo al momento de su acción. Y por el contrario, lo general, a su vez, necesita conocer lo particular para respetarlo y considerarlo porque, sin ese doble reconocimiento, entonces la conformación de cuerpos políticos no es posible.

El cuerpo político, para ser tal, precisa de las diferencias, de lo humanamente otro y de las relaciones que surgen de una multiplicidad de encuentros y desencuentros. Al involucrar a una diversidad de individuos, el cuerpo político se encuentra ligado a la idea de apoyo mutuo. En este sentido, tiene como antesala la conservación de la vida a partir tanto de la materialidad del cuerpo como de la inmaterialidad del alma. El cuidado que esto implica trasciende lo físico porque se entiende que el ser humano es cuerpo y alma y que ambos elementos se afectan e influyen entre sí. Por lo tanto, aquello que experimente el cuerpo tendrá un impacto en el alma y a la inversa. Cuerpo y alma, entonces, son elementos que se potencializan mutuamente, por lo que establecer una escisión tajante entre ellos lleva a perder de vista la relación que guardan al afectarse entre sí y, por ende, a verlos como detonantes de procesos distintos más que complementarios.

A raíz de lo anterior es posible decir que un cuerpo político puede formarse y potenciarse mediante afecciones tanto positivas como negativas, esto en función de si acercan a los individuos a la alegría o a la tristeza (Spinoza, 2000). Así pues, afectos como la ira, el enojo, la rabia, la envidia o la desesperanza también coadyuvan a la construcción de colectividades. Esto cobra sentido al recordar que lo humano se encuentra atravesado por afecciones varias que no se reducen a lo positivo o alegre y, en consecuencia, tanto los afectos positivos como los negativos logran desencadenar y frenar acciones e incluso llegan a propiciar la inacción. Por esta razón es posible ver en la negación y la opresión puntos de partida para actuar, criticar el entorno en que se vive y emprender nuevas luchas en las que las voces silenciadas sean escuchadas y los cuerpos diversos reconocidos más allá de un plano instrumental porque, es necesario señalarlo, en el sistema capitalista actual la mercantilización se extiende incluso a la vida en su diversidad.

De ahí que lo que afecta a los cuerpos sea diverso porque distintos también son los habitantes del mundo y las circunstancias a las que se enfrentan. Pero la situación no termina ahí porque, dada la gama de afectos, se tiene que algunos

favorecen la acción en tanto que otros la entorpecen. Las acciones e inacciones, al partir de múltiples vías y presentar tonalidades disímiles, dan lugar, a su vez, a otras afecciones que pueden paralizar o impulsar. Por consiguiente, es posible señalar que aquello que motiva a los individuos a actuar varía en función de las contingencias y condiciones de vida de cada uno. El cuerpo político, por lo dicho hasta aquí, parte y se mantiene no solo a causa del diálogo, sino también gracias a la discusión, rabia y enojo frente a la negación de lo humanamente otro y a la opresión de las subalternidades.

La formación de cuerpos políticos tiene como antesala una serie de afectaciones diversas que parten de lo que sucede en el mundo. Cada cuerpo es afectado por aquello que le rodea, por el espacio en el que se encuentra y por la atmósfera que lo envuelve. Las afecciones, entonces, son tan variadas como distintos son los escenarios y contextos que se habitan. Sobre el particular, es importante señalar que la cotidianidad del siglo XXI es hostil ante ciertas existencias que no responden a las exigencias de desarrollo, orden y progreso marcadas por la modernidad y el metarrelato occidental. Tener en cuenta esto constituye un primer paso para repensar la violencia, las exclusiones y la despersonalización que impregnan la vida diaria y que, en conjunto, son una muestra de la desmesura y la falta de límites del capital.

Ejemplo de esto es que hoy día prevalece lo que Fanon (2020) denominó, al inicio de la segunda mitad del siglo pasado, esquema epidérmico racial. La multiplicidad de cuerpos que se salen de la norma, del guion occidental, del canon fijado por el blanco, se enfrentan a él. Se trata de cuerpos que, a causa de su concentración de melanina y debido a sus prácticas cotidianas, gustos e inclinaciones, habitan los márgenes, los bordes, las periferias, el sur global. Esto es así a razón de las relaciones de poder que desde hace siglos han contribuido a la configuración del mundo. En el marco de los procesos de colonización es que encuentra su lugar este esquema epidérmico. El colonizador, en un primer momento, fija la mirada en el color de la piel y en la apariencia física, es decir, en el grado de blancura. Al hacer de esta un punto de apoyo, pasa a enfocarse en

los comportamientos, gestos y actitudes de los otros, de aquellos que ocupan los territorios recién ‘descubiertos’. El conjunto de dichos elementos conforma lo que para Echeverría (2019) se entiende como blanquitud.

En este orden de ideas, la división entre *nosotros* y *los otros* que de ello resulta, o que encuentra más bien su punto máximo en los procesos de colonización, no puede entenderse sin la presencia del *ethos* de la blanquitud. Según Echeverría (2019), “la condición de *blancura* para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden *identitario* que le impuso la modernidad capitalista” (p. 61). De esto se deriva un racismo identitario que si bien retoma el color de la piel, no se reduce a ello, sino que se dirige también hacia los comportamientos y actitudes.

El racismo intrínseco a los procesos de colonización se ha enmascarado bajo distintas ideas que van desde la evangelización, pasando por el desarrollo tecnológico, hasta llegar al progreso económico y científico que el blanco lleva por el bien de la humanidad. Aunque humanidad, según este hilo conductor, solo abarque a quienes invaden y no a los invadidos. Por eso el poder ejercido por Occidente sobre los otros a partir de dispositivos y discursos ha permitido la sobredeterminación exterior del cuerpo y la fijación de la mirada en determinados fenotipos y comportamientos.

Lo anterior trae consigo múltiples formas de dominación, incluso entre aquellos que habitan la periferia. El control y vigilancia que de ello deriva es producto de la toma de decisiones que se da en torno al cuerpo y que parte de una perspectiva utilitaria y economicista. La utilidad del cuerpo a la luz del sistema capitalista remite a pensar en cómo es moldeado y sobre las características que requiere para estar dentro o ser parte de él. Es en este sentido que es posible hablar del guion. Para decirlo con Foucault (2001), el guion tiene que ver con una anatomopolítica, esto es, con el disciplinamiento del cuerpo para su posterior utilización. El guion busca obtener un rendimiento de los cuerpos que contribuya a mantener y engrosar las fuerzas del mercado; por ello, al menos en cierto

sentido, es una tecnología del cuerpo que se encarga de disciplinarlo y conducirlo a través de la norma.

De acuerdo con Foucault (2001), “la norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar” (p. 229). Una sociedad de normalización es aquella que impone guiones, pero que lo hace en un doble nivel, esto es, respecto al cuerpo y sobre la población. Con otras palabras, las normas de la disciplina se dirigen al cuerpo como individualidad, en tanto que las normas de regulación tienen por objeto a la población. En conjunto, molden el cuerpo y deciden sobre la vida al tiempo que la fragmentan y crean escisiones. El racismo es muestra de esto. A través de él se divide a la población y se puede iniciar una guerra que conduzca a la muerte.

Dar muerte en la sociedad de la normalización no hace referencia “simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault, 2001, p. 232). Desde este punto de vista, sobre los otros cae la muerte en sus múltiples manifestaciones. Al representar una amenaza, en ellos se aplican normas de disciplina y regulación que los constriñen a determinadas formas. Con esto, la posibilidad de ser alguien a partir de las diferencias se desvanece y se da pie a la homogeneización, es decir, a un guion. El guion permite el mantenimiento y reproducción de la organización social. A través de él se integra, pero también elimina todo aquello y a quienes no son asimilables dentro de sus postulados y directrices.

Al buscar el disciplinamiento de los cuerpos para obtener utilidad de ellos, el guion instiga a preguntarse, a través de Foucault (2001), si la vida no debe estar fuera de estos procesos. Este interrogante invita a problematizar la existencia en el pensamiento político, a cuestionar el papel del poder político tanto en el nivel micro, esto es, sobre a las existencias individuales, como en el macro, es decir, en cuanto a la población en general. Un análisis puntual permite dar cuenta que el control y vigilancia que se ejerce con ello pretende el rendimiento de los

cuerpos para mantener en funciones el sistema capitalista. El cuerpo recibe en primera instancia los impactos de la vigilancia, el control y la disciplina. Las afectaciones exteriores terminan por moldearlo y hacerlo de tal forma que sea un cuerpo integrado a la sociedad de la norma.

Cabe resaltar que en el siglo XXI la vigilancia se ejerce a partir de distintas trincheras. Los mecanismos y dispositivos de control son cada vez son más sutiles gracias a los avances tecnológicos. Tal es así que su existencia es disfrazada bajo ofertas mercantiles presentadas a partir de anuncios publicitarios, pero también se encubre con el uso de las redes sociales y demás portales web que recurren al uso de datos personales. Por si eso fuera poco, cada individuo es en sí un potencial vigilante, tanto del otro como de sí mismo. Así pues, ya no se habla solo de la sensación de ser observados, sino de que la autovigilancia está presente en el día a día. Luego, la presión ya no viene solo del exterior. Ahora a nivel individual también se construyen grandes vigilantes y carceleros⁴.

De esa forma es posible su incorporación al mercado como individuos que contribuyen al incremento de la tasa de ganancia, no importando que en el proceso dejen la materialidad de su cuerpo y la integridad de su vida. Situación que resulta redituable para un sistema preocupado por la creación de necesidades y deseos, no así por la salvaguarda de quienes lo mantienen en pie. La sujeción del cuerpo por múltiples vías, entre ellas la vigilancia y el castigo, habla del control y las limitaciones a las que se enfrenta, así como de lo constreñido que en realidad es el margen que tiene para actuar y moverse, para decir y expresarse sin ser rechazado y marcado como extraño. Es por esto por lo que hablar de libertad se presenta como necesario.

⁴ Según Lazo (2007), “la vigilancia ha pasado del lado del sujeto disciplinado y *él mismo ejerce su propio dominio*” (p. 59). Por eso la sanción y condena, al ser también, y en gran medida, internas, hablan de un ser humano que está dispuesto a autosacrificarse por los designios del mercado. Esto complejiza el cuestionamiento del guion, lo que se traduce, a su vez, en la reproducción de exigencias estéticas y comportamentales propias de la narrativa de la blanquitud.

La libertad, al ser un concepto político, requiere de la puesta en marcha de planos axiológicos no solo en consideración a sí mismo, sino y sobre todo hacia los otros. La libertad se encuentra ligada a la razón y, en ese mismo sentido, implica también respeto y responsabilidad hacia lo humanamente otro, más allá de lo que se llegue a tener en común con ello. Según Rodríguez (2016), “en cuanto conoce qué es lo común a los dos cuerpos, y por lo tanto qué causalidad se produce entre los dos, entonces el hombre comienza a liberarse” (p. 733). Es decir, a abrir(se) espacio para la política. Conocer lo que de común tienen los cuerpos, lo que les afecta no solo la mente, sino también el cuerpo, aunque en realidad al incidir a una impacta al otro, representa una primera condición para la unión.

Dicha unión, no se olvide, se debe a la singularidad de cuerpos. La conjunción de fuerzas a partir de distintos focos permite luchar contra el poder hegemónico. Muestra de ello es que “las mujeres [...] los enfermos en los hospitales, los homosexuales han iniciado en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de coacción, de control que se ejerce sobre ellos” (Foucault, 2022, p. 140). La manera en la que estos cuerpos son afectados los lleva a hacer algo al respecto desde su lugar particular. La suma de estas afectaciones llega a impulsar la conformación de un cuerpo político que actúe y haga frente al poder. Al actuar se construye la personalidad y se da pie al autorreconocimiento, lo cual implica, de entrada, saberse alguien singular dentro de la pluralidad humana. Al mismo tiempo, la acción exige responsabilidad y sentido, esto es, consideración hacia las otras existencias y contar, al menos en un inicio, con un rumbo y una dirección.

De acuerdo con Rodríguez (2016), “el actuar con un propósito común, de tal manera que se persiga un mismo efecto, también genera individualidad” (p. 729). Trasladando esto al cuerpo político, es necesario precisar que las particularidades no se pierden en lo colectivo, sino que se suman para construir otras rutas. De ahí la importancia de redirigir la mirada hacia la posibilidad del encuentro y a la fuerza de la palabra. En un mundo violento como el de hoy, volver a posturas que hagan de la pluralidad un punto central para la acción se

presenta como necesario porque se entiende que en la irreductibilidad de la distinción radica la oportunidad de mirar desde distintos ángulos y de incidir a partir de otras formas en la transformación del espacio público. Lo cual no representa la negación de la existencia del conflicto en lo político, sino que constituye su tratamiento por otras vías.

Por ello, preguntarse hasta qué punto sigue siendo válido apelar a la guerra bajo la bandera de la defensa de la libertad en detrimento de otras libertades, sean individuales o colectivas, es una tarea urgente. En un contexto atravesado por la violencia y por intereses marcadamente económicos que lo que hacen es erigir trabas a la comunidad y reforzar los métodos de exclusión y segregación, es posible señalar que la política contemporánea se encuentra impregnada por procesos de despersonalización en los que el respeto es selectivo. Desde esta perspectiva es factible decir que no existe una libertad política, sino una de mercado. Al respecto, Birulés (2010) señala que “actualmente la libertad es reducida al lenguaje económico del mercado y al jurídico de los derechos y que ambos hacen de las mujeres y del feminismo un *target* privilegiado” (p. 208). Lo cual deja de manifiesto que hasta las luchas son susceptibles de ser cooptadas por las fauces del mercado.

La producción de subjetividades que de ello resulta se ve marcada en gran medida por momentos de consumo y derroche. Al ofertarse tanto bienes materiales como experiencias se abre la posibilidad de experimentar frustración ante la dificultad de acceder y/o disfrutar de ellas a causa de la precariedad que ese mismo sistema que las crea propicia. Las dinámicas de poder que atraviesan el sistema económico y le otorgan un rostro abierto son las mismas que dejan lugar a una cara oscura que niega y excluye subjetividades otras, ajenas al canon occidental. Esto quiere decir que el reconocimiento, más que ejercerse respecto a la totalidad de existencias, recae sobre determinados cuerpos que cumplen con las exigencias marcadas por la narrativa de la blanquitud, motivo por el cual se propone, como señala Forti (2010), “rehabilitar el valor de la política” (p. 186), así como la reconsideración de la amistad cual punto de apoyo para su ejercicio.

Esta vuelta a la política se antoja necesaria ante la opacidad discursiva respecto al uso y ejercicio de la violencia en un país como México, donde aquella pasa a ser vista como parte del decorado, como un elemento constitutivo de la cotidianidad en torno al cual se es, muchas de las veces, un testigo silente que opta por cierta distancia, por mantenerse al margen antes que hacer frente a las subjetividades endriagas a causa del temor y la angustia constantes. Entre los sujetos endriagos, siguiendo a Valencia (2021), se encuentran mafiosos, narcotraficantes, asesinos y criminales que llevan a cabo prácticas gore⁵. En este entramado el ejercicio de violencia que recae sobre los cuerpos hace de ellos productos de intercambio que se enfrentan a situaciones constantes de daño y vulnerabilidad.

Como parte de lo anterior, “existe una hipercorporalización y una hipervaloración aplicada al cuerpo como mercancía *rentabilizable*. Como si este se tratara de una mercancía a la alza, el mercado ha hecho una revalorización de la vida a través de la corporalidad amenazada” (Valencia, 2021, p. 154). En este escenario el valor otorgado al cuerpo no radica en ver en él un fin, sino un medio, transgrediendo con ello su condición de materialidad. Resulta así paradójico que la sociedad capitalista actual, en aras de mantenerse vigente, ataque los cuerpos a través de jornadas extenuantes al tiempo que pregona el cuidado de ellos por medio de mercancías que los propios individuos producen dejando en ese proceso la vida misma. De esta manera, al moverse entre el hiperconsumo y la frustración producida por la imposibilidad de compra y disfrute de alguna mercancía y/o experiencia a la venta, los sujetos permanecen anclados a un sistema que los traga y los regurgita. Con todo, pese a tratarse de un entorno

⁵ Valencia (2021) presenta el término capitalismo gore, el cual hace referencia “al derramamiento de sangre explícito e injustificado [...] al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de *necroempoderamiento*” (p. 25). La destrucción de los cuerpos que esto implica va de la mano de procesos de vulneración de la vida y de la erosión de los lazos que unen a los diversos, situación que representa una constante en la sociedad contemporánea.

hostil y cruento, en él se desarrolla la vida y los cuerpos se aferran, luchan y resisten.

Por lo hasta ahora dicho de la violencia es que se señala la urgencia de repensar lo pensado. Pero es necesario hacerlo a través de otras miradas, por eso aquí se plantea la discusión de la amistad en sentido político. Y no se hace desde una perspectiva *naïf*, sino a partir de la reconsideración de la política en su acepción primigenia de bien común. Volver a la amistad representa una opción que invita al acercamiento hacia los otros, a la pluralidad de existencias y, por ese motivo, se enmarca en un plano axiológico que exige no perder de vista lo diverso que hace posible el mundo. Entre los elementos o componentes de la amistad pueden señalarse el respeto, la reciprocidad y el reconocimiento. En conjunto, hablan de la posibilidad de diálogo y encuentro, de unión en la diversidad. No obstante, la desmesura del modelo de acumulación actual entorpece, cuando no impide, su ejercicio.

El capital tiene el suficiente alcance y fuerza como para cooptar los esfuerzos, estrategias y movilizaciones de aquellos cuerpos que se rebelan, rompen el guion y le plantan cara. La voracidad del sistema capitalista coloca a los individuos en espacios aislados, los sumerge en la hiperproductividad y, de forma paulatina, los aleja de la posibilidad de encuentro con los otros. En estas condiciones, su capacidad de acción se ve trastocada, lo que repercute de forma negativa en la oportunidad de cambio de la esfera pública. A pesar, y sobre todo a causa de ello, es que se plantea redirigir el análisis hacia la amistad. Reconceptualizarla desde una tónica política implica colocar lo axiológico en el centro. Pero no a partir de una perspectiva desconectada de la realidad efectual en la que se conciba como una cuestión ideal, sino desde una postura realista que considere tanto a la violencia y la desmesura, como a los procesos de exclusión y discriminación a los que se enfrentan múltiples existencias. Solo así el plano relacional que implica decantará en acciones en favor del espacio público, que es la esfera de aparición de los individuos y en la cual tienen lugar y cobran

sentido las dos actividades políticas por excelencia que son el discurso y la acción.

4.3 Narración y política. Hacia una recuperación del espacio público

La amistad y la política guardan en sí una dimensión axiológica por el solo hecho de que ambas se deben y son gracias a los diversos. Así pues, sin la puesta en práctica de valores como el respeto y la responsabilidad su existencia no sería posible. La consideración hacia lo humanamente otro de la que habla Arendt (2014) se antoja necesaria en un mundo en el que la violencia se ejerce desde múltiples vías y en distintos niveles. En la época contemporánea las hostilidades respecto a la diversidad no cesan, pero se disfrazan de inclusión a partir de estrategias de mercado. La máscara que cubre la desmesura del modelo de acumulación capitalista es adoptada por las propias subalternidades dando como resultado procesos de enajenación y despersonalización. Ante este entramado, el tratamiento de la amistad en clave política se erige como una tarea en la cual es posible colocar los esfuerzos para dar pie a otras narrativas y miradas.

En un entorno en el que prima la libertad de mercado, dice Zamboni (2010), “las mujeres se convierten en objeto de un nuevo contrato social, basado ya no en su exclusión y opresión sino en su inclusión y en su «libre» adhesión a los imperativos de la prestación y de la autovalorización” (p. 89). La racionalidad neoliberal, a pesar de encubrir sus cursos de acción con discursos de libertades y derechos, lo que en realidad hace es abrir nichos de mercado que encorsetan a los individuos, que los sujetan y ven en ellos meros consumidores de mercancías y vendedores de su fuerza de trabajo. Esta circunstancia permite la reproducción de la riqueza y la acumulación de capital en unas cuantas manos, dejando desposeídos y en condiciones de vulnerabilidad y marginalidad al resto.

El capitalismo como forma de organización de la vida económica se encuentra atravesado por la desmesura y el exceso. La precarización del trabajo que trae consigo trastoca los cuerpos en su materialidad, así como los vínculos entre los seres humanos que conducen a la formación de comunidades sólidas asentadas

en valores y prácticas de cuidado. Es así como lo precario del mundo demanda robustecer los lazos entre los diversos, cuestionar el modo de operación del mercado y, en general, luchar y resistir desde los intersticios a las “exigencias y demandas importadas de los centros económicos y las potencias mundiales y distribuidas por la globalización a través de los medios de comunicación” (Valencia, 2021, p. 17). De ahí que la formación de cuerpos políticos se presente como una muestra del papel que la unión, la igualdad y la distinción desempeñan en las afrentas al sistema económico imperante y a los procesos de exclusión que aquejan a millones de individuos.

En este orden de ideas, es conveniente no olvidar que en la igualdad y la distinción, planteadas aquí en sentido arendtiano como los elementos constitutivos de los cuerpos políticos, se encuentra implícito el encuentro y el conflicto. Esto porque es precisamente a partir de la pluralidad de cuerpos y visiones que se desencadena la discrepancia, pero también la posibilidad de otras narrativas. Según Arendt (2014), la pluralidad es la condición de la política y, en este sentido, también lo es de la amistad. El encuentro con los diversos, con los otros, independientemente de las afinidades, implica poner en práctica una serie de valores y acciones que no pierdan de vista que el mundo se debe a la existencia de lo diverso en sus múltiples manifestaciones.

Lo anterior requiere de la apertura hacia otras formas de vida y demanda poner en marcha un plano axiológico en el que estén en juego valores tales como el respeto, la responsabilidad, la justicia, la fraternidad, el reconocimiento o la solidaridad, mismos que también se encuentran presentes en la amistad. Esta última, al igual que la política, depende de forma directa de la existencia de seres diversos que, no obstante, tienen en común el interés por la conservación de la vida. Es en este tenor que la ética ayuda a comprender que lo humano no se debe solo a lo individual, sino y sobre todo a la interacción e interrelación de los muchos. Por lo tanto, el acercamiento hacia las otredades y el apoyo mutuo que de ello puede resultar contribuye, para decirlo en términos spinozianos, a perseverar en el ser y a experimentar un sinnúmero de afectos que desembocan

en la configuración del mundo tal como es, con sus matices y contradicciones, con sus particularidades y contingencias.

El estar juntos que envuelve a la amistad y a la política habla de la unión en la diversidad, así como de la posibilidad de incidencia y acción a partir de arenas diferentes. Actuar en el espacio público exige, como señala Sirczuk (2017), “forzarnos a reconocer el carácter ineludible de la pluralidad, es decir, a asumir que se constituye como el elemento indispensable a partir del cual puede organizarse de manera perdurable la vida en común” (p. 58). Como consecuencia de ese reconocimiento es que lo humanamente otro se hace lugar en la formación, conservación, transformación y recuperación del espacio público. El concepto de acción, al encontrarse ligado al de distinción, permite hablar de un entrecruzamiento de historias que, en conjunto, dan forma al mundo. Esto es así porque se parte de la máxima de que lo personal se encuentra unido a los otros, a la compañía a través de la palabra de los congéneres.

Para decirlo con Ávalos (2016), se requiere no olvidar que “todos somos el resultado de los otros, de los que fueron antes de nosotros y también de los que se ocuparon de nosotros para que hayamos llegado hasta aquí” (p. 9). Por eso considerar el peso que la vida de terceros tiene en la propia es significativo. Esto se ve reflejado en el día a día, en el gesto y en las conductas, en las maneras y en las formas, en las luchas y en los silencios. Las historias adquieren forma cuando son contadas y escuchadas por otros, de lo contrario permanecerían en el aire, sin posibilidad de propiciar nuevos cursos de acción y reacciones en cadena. Desde esta perspectiva es que se sostiene que sin la capacidad de narración no existe posibilidad de ser persona y, en consecuencia, no se puede hablar de alguien, de una singularidad.

Birulés (2019) señala que “la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones” (p. 20). Esto quiere decir que el acto de narrar permite la distinción de entre los muchos. Además de hacer posible la construcción de subjetividades, la narración presupone un examen de lo que ha sido para así posar la mirada en lo que ahora es. Esta tarea de revisión de la propia biografía

y de la realidad circundante implica recordar que en toda narrativa existen procesos de elección, inclusión y exclusión; es decir, de selección de momentos significativos que reflejan un punto de vista o perspectiva sobre el mundo. Por consiguiente, dirigir la mirada en cierta dirección guarda relación con el hecho de restringir, orientar y nombrar aquello que se ve.

A la luz de lo expuesto, Lyotard (1987) establece que “ser nombrado, es ser narrado [...] cada relato [...] reactualiza unos nombres y unas relaciones nominales. Al repetirlo, la comunidad se asegura la permanencia y la legitimidad de su mundo de nombres [...]” (p. 43). Así pues, la repetición del relato posibilita la continuación de una serie de formas y relaciones de poder. Dicha reproducción no presta atención a las singularidades ni a la pluralidad humana; por el contrario, parte de un conjunto de máscaras que se adoptan para mimetizarse con el entorno, sin someterlo a interrogantes. Esta situación se vincula con el guion que construye a los individuos desde fuera a partir de ideas definidas y preconcebidas, partiendo de supuestos básicos sobre los tipos sociales y dejando atrás las cosas como en realidad son.

El guion fija la mirada en ciertas características que, por decirlo de alguna forma, se salen de lo aceptado y, con ello, termina por rechazar a los sujetos que las encarnan. Así, si el guion se relaciona con cómo miramos, entonces es necesaria la conversión de la mirada. Dicho cambio parte de la potencialidad de crear narrativas que permitan romper con lo preconcebido. Para ello se requiere una pausa, poner entre líneas y suspender aquello que se hace, así sea por un instante, pero con la suficiente fuerza como para pensar y poner atención. Esto exige responsabilidad ante el mundo, para con los otros y sobre sí mismo por el hecho de que el individuo como unidad se encuentra anclado a la vida, encadenado al tiempo y sujeto al espacio que comparte con sus congéneres.

En tal sentido, conviene recordar las palabras de Fanon (2020): “no puedo no solidarizarme con la suerte destinada a mi hermano. Cada uno de mis actos implica al hombre. Cada una de mis reticencias, cada una de mis cobardías manifiesta al hombre” (p. 96). No obstante, al prevalecer las imágenes que crea

el guion se soslaya la responsabilidad ante los diversos que dan forma al mundo y se afianza la idea de que las otredades son negativas. El poder de la imagen en la construcción de impresiones respecto a los otros, no solo a nivel individual, sino y sobre todo colectivo, se deja ver en las relaciones que se ejercen desde la blancura y la blanquitud. La degradación y el menosprecio ante las existencias que contravienen el metarrelato occidental rompe el pacto humanista de respeto, igualdad y fraternidad.

A partir de ello se afianza un sentimiento de irresponsabilidad guiado por la irreflexión. La actitud ante los otros es de marcada hostilidad porque representan el no yo, aquello que se encuentra fuera y se considera extraño. Este proceso se ve afianzado por “una serie de proposiciones que, lenta y solapadamente, con la ayuda de escritos, periódicos, educación, libros de texto, carteles, cine, radio, penetran en un individuo y constituyen en él la visión del mundo de la colectividad a la que pertenece” (Fanon, 2020, p. 140). Esto deja en claro el papel central que ejercen los medios de comunicación en la conformación de una imagen del mundo. El peso de interpretar los asuntos humanos que de ello deriva recae sobre todos los individuos, luego entonces la urgencia de la reflexión y el pensamiento ante las contingencias y eventualidades que se presentan.

De ahí la necesidad de educar la mirada y provocar su apertura para dar cuenta de que la realidad es compleja y no puede ser reducida porque, de ser así, se incurre en la falta de dejar fuera a los otros, a los diversos que dan forma y sentido al espacio público tal cual es. Aprovechar las fisuras que el propio sistema tiene para a partir de ellas intervenir y resistir, criticar y hacer frente, es apremiante. Y se torna preciso hacerlo desde la singularidad, desde el hecho de saberse alguien. Esto implica romper el guion y tener la capacidad de narrarse a sí mismo para (re)significar la propia historia. Dicha ruptura tiene que ver con procesos de autocuestionamiento, con colocar en entredicho la vida misma tal y como se presenta, en su efectualidad.

El desgarramiento del guion se produce cuando se pone en jaque aquello que se conocía y que, al menos en cierto sentido, dotaba de seguridad la existencia. La

rasgadura se da, además, en el momento en que se cuestiona la violencia y se exigen actos de justicia que respondan a los perjuicios que se han infligido en los cuerpos de personas particulares, con un rostro y una biografía concreta. Narrarse para romper el guion implica exteriorizar la propia experiencia a partir de la palabra -hablada o escrita- y hacer evidente la subjetividad. La narración como acto de enunciación conduce a la revelación del quien, del alguien. Esto es nodal porque si no existe un narrador entonces no surge el mundo y la acción humana no es susceptible de ser expresada a través del relato. Así pues, el papel de la persona que narra es central para la inteligibilidad del mundo.

Narrar la vida para afrontar la vida es un acto político. Según Kristeva (2013), “es por el relato, y no en la lengua en sí (que no obstante sigue siendo su vía y su pasaje), como se realiza el pensamiento esencialmente político” (p. 90). Desde este punto de vista es que las narrativas tienen una intención política atravesada por la necesidad del otro para el desarrollo de su propia subjetividad. El acto de narrar, al involucrar el encuentro con alguien, implica la aproximación a una historia. No se trata así solo del acercamiento, del choque entre cuerpos, sino del entrelazamiento de relatos, de vidas. La afectación producto del contacto invita a prestar atención a aquello que se dice a través del grito⁶ y por medio del silencio. Si bien el modo narrativo muchas veces se torna como una cuestión ficcional a causa de la barbarie y crueldad que lo acompañan, no es la ficción en sí, sino el capitalismo y la modernidad realmente existente o, lo que es lo mismo, la realidad en su condición de efectualidad, las que dan como resultado procesos de explotación e invisibilización que aquejan a gran parte de la población.

Por ende, conocer la propia condición en el mundo, las historias que rodean a los miembros de un colectivo, así como los relatos que dan forma a los pueblos representan elementos clave para narrar(se) y cuestionar(se) lo que se hace y deja de hacerse. “En virtud de esa acción narrada que es un relato, el hombre

⁶ Al respecto, conviene señalar que, para Han (2019), “la voz y la mirada son además *signos del cuerpo*. Una comunicación sin estos *signos corporales* no es más que un trato con espíritus” (p. 84). Al ser así, voz y mirada constituyen elementos clave para la manifestación y reconducción de lo que acontece.

corresponde o pertenece a la vida, en tanto que la vida humana es indefectiblemente una vida política” (Kristeva, 2013, p. 90). El espacio político, cabe aclarar, requiere de límites y pautas porque es un lugar de confluencias, de encuentros, de choques y divergencias. Es, en otras palabras, el sitio de aparición de los muchos, de los diversos; por consiguiente, guarda en sí la necesidad de encontrarse con la realidad y atenderla ante la marcada indiferencia ante la vida y la creciente práctica de la violencia.

Recuperar el espacio público a partir de la pluralidad, de la asociación de cuerpos diversos y de su lucha conjunta es una acción tan compleja como necesaria. Para ese cometido se requiere de una “tendencia a contrapelo, esta de necesitar de los otros más allá de la cobertura de nuestras necesidades” (Lanfranconi, 2010, p. 74) para entablar un diálogo, pensar y decir el mundo. Las relaciones que de dicha unión se derivan pueden, aunque no necesariamente, llegar a constituirse como un vínculo basado en la amistad y, con ello, en el respeto y la reciprocidad. La cercanía que se crea permite la conformación de cuerpos políticos movidos por intereses comunes, alegrías, tristezas, injusticias y pasiones que los mantienen en pie de lucha. Así pues, tanto en la política como en la amistad existe el encuentro, el diálogo, la escucha y el acercamiento a lo humanamente otro. Pero, es imprescindible aclarar, también se dan desavenencias, conflictos y disputas.

Por ese motivo es oportuno precisar que el cuerpo político no solo se potencia a través de la amistad. Si bien esta representa uno de sus puntos de apoyo, no es el único. A pesar de permitir la construcción de redes de apoyo y erigirse como un elemento importante para la formación de cuerpos sociales y políticos, no es exclusivamente a partir de ella que la unión de los diversos se efectúa. Con todo, la alianza que de esto resulta da forma a una comunidad que parte de la diversidad. En este entendido, la cuestión de la amistad, su parte humana y relacional, invita a la complicidad, la cual tiene de suyo la idea del apoyo mutuo. Esto es así porque, para que surja y se mantenga, requiere de la presencia de los otros, de sus actos, palabras, preocupaciones e intereses.

Los procesos de convivencialidad y distinción que la amistad implica son también necesarios en la política. La unión de los diversos que viene con ellos se encuentra ligada a la igualdad que otorgan las leyes. “La ley -al establecer conexiones- convierte una pluralidad de cosas no relacionadas en un cuerpo político organizado” (Sirczuk, 2017, p. 52). Por ese motivo, el cuerpo político es posible si y solo si se encuentra conformado por una variedad de cuerpos y miradas individuales. El marco legal que une en la diversidad se apoya, entonces, en la igualdad. Es justo a partir de ella que los absolutamente diversos pueden reunirse, al menos, claro, desde un punto de vista formal, porque en la efectualidad la aplicación de la ley se da a través de un doble rasero que favorece a un sector privilegiado mientras que trastoca los intereses del resto. Y es así porque no todos los individuos son vistos de la misma forma, algunos encarnan etiquetas y prejuicios producto de miradas que autorizan o niegan ciertas formas de existencia y de reproducción de la vida.

A partir de la mirada se adjetiva a los individuos, se les adjudican características que no necesariamente corresponden con lo que en realidad son. La mirada que autoriza, la que da el sí para actuar, es la misma que recrimina y rechaza la acción. Por ello la posibilidad de hablar, dice Fanon (2020), de “la influencia en el cuerpo de la irrupción de otro cuerpo” (p. 145). Las afectaciones múltiples que derivan de la cercanía con los demás dejan al cuerpo expuesto y susceptible de experimentar violencias; pero también esos encuentros pueden llegar a formar cuerpos políticos a través de los cuales emprender procesos de lucha y resistencia. Actuar a partir y desde la diversidad de cuerpos habla de que el ejercicio de la política se da en un espacio compartido en el que son posibles otras narrativas para redireccionar el curso de la vida y aquello que sucede y le da forma al mundo.

4.4 Subjetividad y libertad: por una construcción ética del mundo

La política exige atención y compromiso, observancia de la realidad y acción sobre el mundo. Según Weil (1996), “la política tiene una afinidad muy estrecha con el arte; con artes como la poesía, la música o la arquitectura” (p. 170). Todas

ellas tienen que ver con construir, con imaginar otras formas y crear caminos no explorados pero comprometidos con un sentido. A partir de estas artes, incluida la política, se busca hacer vivible la vida. Al guardar relación con otras maneras de decir y enunciar la existencia, la política requiere de la presencia de cuerpos diversos, de subjetividades que la doten de especificidad y color. El ejercicio de la política al tener en la mira la modificación de las condiciones de vida se sirve de la acción y de la palabra, de la pluralidad de cuerpos y pasiones que conforman el espacio público. El arte político busca el equilibrio social a través de nombrar las violencias y exclusiones, las injusticias y vejaciones que azotan a los seres humanos en las distintas geografías, y lo hace para emprender cursos de acción que contribuyan al cambio de la realidad efectual.

El interés por modificar algo tiene como punto de partida el malestar, la inconformidad y desazón frente a lo que es. Ante un entramado de relaciones violentas se antojan necesarias diferentes maneras de narrar la vida. El cambio de narrativa, y antes el cuestionamiento de las ya existentes, parte de la idea, y de sus múltiples manifestaciones en la realidad, de procesos de opresión y negación de un sinnúmero de existencias. En este sentido y siguiendo a Weil (2022), “cualquier revuelta, ya sea ruidosa o silenciosa, agresiva o reprimida por la desesperación, es inseparable de toda existencia física o moralmente oprimida” (p. 31). Por lo tanto la ligazón entre opresión, afectación y posibilidad de otras narrativas es innegable. Aquello que en un sentido spinoziano afecta a los cuerpos tiene repercusiones en todas las esferas de la vida y no solo en el plano de lo físico, con lo que se mantiene en potencia la cuestión de la movilización y la unión de subjetividades y corporalidades.

Las afectaciones de las que son objeto los cuerpos constituyen el punto de quiebre que orilla a los individuos a unirse con otros cuerpos también afectados, en igual o mayor medida para, en conjunto, constituir un cuerpo político. En virtud de dicha unión se busca denunciar las condiciones imperantes y actuar en pro de otras relaciones sociales donde las diferencias no sean elementos a partir de los cuales se creen múltiples escisiones, sino que, por el contrario, funjan como

aristas que unan en la diversidad. La afectación y movilización de los individuos se debe a que estos son seres sensibles capaces de experimentar afecciones y actuar, o no, en consecuencia. Esta situación se relaciona con procesos de resistencia y rechazo a las imposiciones arbitrarias de poder.

Bajo la idea de que toda transformación implica un juego de fuerzas en el que un grupo termina por ser el beneficiado es que las disputas no cesan. Cada cuerpo, tanto individual como colectivo, libra una lucha distinta en función de las demandas que haga suyas. Y es así porque sus intereses se encuentran en esferas múltiples, incluso en campos diferentes con problemáticas puntuales. En adición a esto, y en palabras de Foucault (2022), “cada lucha se desarrolla en torno de un foco específico de poder” (p. 137). Por ello los cuerpos reaccionan también de un modo particular dependiendo del escenario en el que se encuentren. Considerando esto, se rescata que las luchas imprimen elementos característicos respecto de aquello por lo que se da el embate. A pesar de ser así se requiere recordar que la cuestión del poder se mantiene en el centro.

El ejercicio del poder da lugar a discursos, a narrativas que fijan todo un imaginario sobre algo y/o alguien del cual no es sencillo desprenderse. “Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder” (Foucault, 2022, p. 235). En este cometido el guion desempeña un papel principal. A partir de él la exterioridad representada por los otros es percibida con hostilidad. El rechazo de la personalidad, de las singularidades que amenazan con la modificación del sistema prevaleciente es constante. Además, el guion busca detener imágenes para mantenerlas en el tiempo y dar pie con ello a identidades paralizadas, suspendidas, congeladas, a las que se les robe la capacidad de irrupción y cambio, de tomar la palabra y actuar.

Por lo antes señalado se infiere que el guion ejerce poder sobre los cuerpos tanto individuales como colectivos. Desde ese punto de vista “es necesario hablar del cuerpo, de la violencia ejercida contra él, sufrida en él. La carne viva que se abre

no es una metáfora melodramática porque, sobre todo, no es en ninguna instancia una metáfora” (Valencia, 2021, p. 211). Se trata de cuerpos atravesados, marcados por la huella capitalista y heteropatriarcal. No nombrar aquello que se sucede en la cotidianidad es dar pie a un vacío discursivo que deja en el aire discusiones tan elementales como la violencia, el ejercicio de injusticias o la aplicabilidad de dobles estándares bajo la supuesta idea de la salvaguarda de derechos y libertades. Por esa razón señalar y ponerle nombre a lo que acontece en el terreno de los asuntos humanos se presenta como una urgencia que ayudará a visibilizar y actuar en consecuencia.

Considerando lo anterior, no ha de olvidarse que toda acción, al menos hablando desde la perspectiva arendtiana, tiene significación; esto es, un sentido, el cual se encuentra implícito en la acción misma porque en ella se reflejan la espontaneidad, la razón y la palabra. La acción, entonces, implica autenticidad y exposición de la singularidad, así pues, “el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política” (Sirczuk, 2017, p. 57), representa el punto de partida para la (re)configuración del espacio político y, con ello, para la creación de otras narrativas que permitan hablar de aquello que se comparte y tiene en común. Aunado a esto, la narración de sí ante los otros es un factor indispensable para el autorreconocimiento y la puesta en práctica de mecanismos que ayuden a romper el guion y a saberse alguien en el mar de otredades.

La narración adquiere sentido en el pensamiento de lo acontecido, en la memoria de lo que pasó. Sin el recuerdo, dice Kristeva (2013), “sencillamente, no hay nada que contar” (p. 78). De ahí el peso que la conciencia histórica desempeña en el examen del mundo. Sin ella llega el olvido y la repetición de lo vivido. Por eso no puede soslayarse la realidad ni negarse la existencia de perspectivas diversas respecto a lo que es en cuanto es. Ante ello la urgencia de ampliar la mirada, de criticar el día a día para incidir en el aquí y ahora. Esto porque la mirada que se dirige al mundo es distinta, tan distinta como las experiencias que la anteceden y que, en cierta forma, conducen el actuar de los individuos.

La pluralidad de narraciones que de ello deriva representa la contraparte de la historia única, de la narrativa autoritaria fijada por Occidente o, para decirlo con Hilb (2010), es la otra cara de los absolutos. Estos últimos, para ella, “destruyen la esfera de lo común porque son esencialmente ajenos a esta esfera, hecha de pluralidad, de diferencias, de puntos de mira” (p. 160). Lo común parte, en primera instancia, de saberse alguien entre los diversos. Solo así se podrá llegar a la unión, a la lucha y al tratamiento de las cuestiones políticas. Para el desarrollo de estas se requiere de la práctica del entendimiento y de ver las cosas desde diferentes aristas. Situación que cobra sentido si se recuerda que el ejercicio de la política y la condición humana en general se encuentran atravesados por la pluralidad de cuerpos e ideas.

La concepción arendtiana de pluralidad, que es la que aquí se recoge, no implica el rechazo de la divergencia; por el contrario, la coloca en el centro de la discusión en torno a lo político. Así pues, una lectura crítica de la política requiere no perder de vista “los potenciales problemas que una versión pluralista de lo político plantea inmediatamente; esto es, la divergencia, la desigualdad, los desequilibrios, los disensos” (González, 2024, p. 92). Estos elementos contribuyen a ver los asuntos humanos desde múltiples y variadas trincheras y, en consecuencia, ofrecen para su tratamiento miradas diferentes, lo cual para los sectores conservadores no es precisamente una ventaja, sino una señal de alerta que puede resultar en lucha, movilización y formación de cuerpos políticos.

Por esa razón palabras como libertad, pluralidad, política y respeto resultan clave. Se trata de palabras que importan y repercuten en el sostenimiento de la vida. Considerando esto, “aclarar nociones, desacreditar palabras vacías en sí mismas, definir el uso de otras mediante análisis precisos, son, por extraño que pueda parecer, tareas que podrían preservar existencias humanas” (Weil, 2022, p. 13). De allí la relevancia de abordar la narrativa sobre la blanquitud, de interpelar la modernidad, de nombrar las violencias y exclusiones, así como el racismo explícito contra ciertos sujetos y grupos sociales. Las palabras son necesarias para señalar la ambivalencia y ambigüedad incita en los fenómenos

modernos. Se requieren, además, para decir las necesidades sociales concretas que no son satisfechas en la misma medida en las distintas latitudes a causa del prometido progreso del sistema económico prevaleciente.

En la modernidad, dice Echeverría (2019), “el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso” (p. 32). De suerte que la visión de la historia que ve en ella humanismo, progresismo y racionalismo no es sostenible. La realidad histórica y circundante está impregnada por formas de exclusión y dominación, de precariedad y pobreza generadas por el liberalismo económico. En este mismo sentido la democracia contemporánea y sus instituciones son frágiles a causa de la incertidumbre y violencia que asola en distintas partes a las poblaciones más vulnerables. Así pues, se precisa una crítica a la historia única para poner sobre relieve la serie de abusos y exclusiones que han atravesado, y aún hoy continúan haciéndolo, a miles de personas a lo ancho del planeta.

La crítica puede conducirse sobre el hecho de que en política prevalece una lógica instrumental que aleja de su sentido que es la libertad. Al buscar el mayor rendimiento, el individuo se distancia de su capacidad de acción. En un mundo de actores, los sujetos representan un nuevo comienzo. Esto demanda no perder de vista que “somos actores pero no autores de las historias que actuamos, y que debido a las características de la acción [...] no estamos nunca en posesión de los fines de nuestros actos” (Hilb, 2010, p. 164). Lo cual quiere decir que una acción es susceptible de desencadenar nuevos actos, que a su vez den pie a otros más y así hasta constituir una cadena que se sabe dónde y cómo comienza, pero no cuál será su desenlace. Estas acciones encadenadas requieren de la presencia de terceros para tener sentido, de lo contrario no podrían ser narradas ni conocidas por los demás.

Lo antes dicho encuentra su razón de ser en el hecho de que, al actuar, los seres humanos se presentan ante los otros como alguien y dejan ver algo de sí al resto. La subjetividad se construye a partir del acto de narrar porque es justo desde él que los seres humanos hacen pública la experiencia privada. En ese mismo acto

de compartir(se), de exteriorizar(se), es que comienza la construcción de relaciones y el establecimiento de encuentros a partir de la palabra. A través de ella, de la palabra, es que surge el mundo; es decir, aquello que separa y que une. Situación que posibilita encontrar convergencias y distinciones, así como elementos que generen amistades y enemistades.

Revilla (2010) señala que “las relaciones, sobre todo las amistades, se realizan en el espacio de la apariencia, donde la dimensión de la pluralidad y de la diferencia alimenta el diálogo y el intercambio de opiniones” (p. 141). Una perspectiva de corte dialéctico en torno a la amistad permite ver que a partir de ella se construye un *nosotros* del cual, al menos en cierto sentido, quedan fuera los *otros*. Pero esto no implica en sí procesos de exclusión o estigmatización, sino que habla de elementos mutuamente excluyentes pero a la vez necesarios. De esta manera, al plantear aquí una lectura política de la amistad se está apelando a la consideración de las otras existencias, independientemente de que con ellas se compartan formas de vida, intereses o gustos.

A partir de lo anterior se rescata el hecho de que lo humanamente otro hace posible el mundo. En este mismo sentido se resalta que tanto en la política como en la amistad el elemento de la distinción es clave. Dicha distinción queda de manifiesto no solo a través del cuerpo, sino también de la palabra. Esta última permite emprender luchas, construir comunidades y dar forma y solidez a los cuerpos políticos. Para decirlo con Campillo (2010), “todo «nosotros», para poder constituirse como tal, necesita construir relatos que narren su historia común, sus orígenes, sus sufrimientos, sus luchas, sus conquistas, etc.” (p. 129). Existe entonces un vínculo entre la *polis* y el *logos* que invita a reconocer la contemporaneidad compartida, el presente que une y desde el cual se plantea el desafío de comprender la realidad, el mundo, las contradicciones y contingencias de la vida.

El espacio entre que surge a partir de la palabra deja lugar para la lucha. Siguiendo a Foucault (2022), el discurso de lucha se opone al secreto. Esto es así porque nombra y señala, coloca los puntos sobre las íes en aquellos asuntos

que marcan y sacuden la vida, que la hacen invivable. Las luchas cuerpo a cuerpo, así como las relaciones de amistad, acompañamiento y solidaridad que surgen entre los diversos representan una especie de afrenta al modo de producción imperante y a la violencia en sus diversas manifestaciones. Al plantar cara al individualismo y al utilitarismo, elementos característicos del sistema capitalista, se cuestiona el guion y las imágenes que él mismo fija. Se pone sobre el tinero el tema del consumo exacerbado que moldea los cuerpos y crea estilos de vida para, con ello, cuestionar el sistema de privilegios que acompaña al metarrelato occidental y que encarnan ciertas subjetividades, todo esto a partir y gracias a la deliberación y la palabra.

Consiguientemente, cada alguien “debe confrontarse con el hecho de ser una subjetividad producida lingüística, económica, políticamente; y con que constituye su subjetividad tanto el ser producido como el verse confrontado a ello” (Gómez, 2010, p. 172). Así, al menos en cierto sentido, todo individuo es portador de una subjetividad construida desde fuera y, en esa misma medida, permanece sujeto a pautas señaladas por el guion. Se trata de subjetividades ancladas a un guion que se apoya en los procesos del mercado. La alienación enmascarada por la supuesta libertad que da el consumo se ve reforzada por las condiciones de violencia y pobreza material en que se encuentran los habitantes de la periferia.

Por ese motivo, dice Hilb (2010), “la subjetividad se realiza en la precariedad de lo humano y la responsabilidad por lo frágil otro” (p. 172). Expresado en otros términos, esto refiere al hecho de que la subjetividad se construye en el espacio *entre* y es justo eso lo que le permite al individuo saberse alguien en medio de muchos otros. El narrar la vida, que los demás escuchen y doten de sentido la existencia, permite que los sujetos se (re)construyan a sí mismos. Saberse alguien, en el marco de un mundo capitalista, se presenta como una situación frágil porque el bombardeo del mercado es constante y amenaza con sumergir al individuo en procesos de despersonalización, de alejamiento de sí y de

distanciamiento respecto a las múltiples formas de vida, así como de lo humanamente otro.

Narrarse a sí mismo, reapropiarse de sí a partir del relato, de la narración de la vida, es una tarea central en el proceso de construcción de subjetividades. La subjetividad, “en su fragilidad, en su insuficiencia y en su necesidad” (Hilb, 2010, p. 171); es decir, en su finitud, en la incapacidad de bastarse a sí misma y en la búsqueda de elementos que satisfagan sus demandas y urgencias, precisa de otras subjetividades, de la presencia de otredades que le permitan narrar y experimentar el mundo. Esto porque en lo común se establecen las relaciones y ese vínculo surge a través y a causa de procesos de comprensión de lo otro, sin lo cual el acercamiento hacia y desde las diferencias no sería posible.

De acuerdo con Fantauzzi (2010), “desde la propia imprescindible individualidad se va hacia un espacio común en el cual se tejen relaciones, se recuperan vínculos, se descubren nuevas afinidades” (p. 140). Así pues, para acercarse a los otros es imprescindible saberse alguien con características propias y particularidades que lo distinguen y aproximan a las otras existencias. En todo este entramado la pluralidad es una cuestión medular. Implica apertura al mundo, compartir(se) y exponer(se) y, por ende, ser vulnerable ante la mirada de los otros. A pesar de ello la presencia de terceros es crucial. Solo en compañía, en el *entre*, surgen la política y la amistad, la ética y la libertad.

La libertad, en este orden de ideas, no es algo dado, sino aquello que germina en colectivo y que tiene que ver con el ejercicio del respeto y la responsabilidad. Esto es así porque se trata, diría Zamboni (2010), de “una libertad relacional, en acto y en contexto” (p. 87). Por lo tanto la libertad es una cuestión política y, en ese mismo sentido, los cuerpos políticos posibilitan su ejercicio. La libertad es necesaria para luchar, empatizar y preocuparse por lo humanamente otro. Se requiere de ella, además, para construir distintas narrativas y apelar por nuevos mundos que consideren la política desde otra óptica que no sea la de la violencia. De ahí que repensar la relación entre ética y política sea urgente para dar cuenta de lo frágil que son los asuntos humanos.

La ética ayuda, dice Janiaud (2010), a “preservar una personalidad coherente en el individuo y evitar la destrucción del yo desde el exterior” (p. 112). Por eso es central en el análisis y discusión de la vida social y política, porque en ella se encuentra una doble preocupación en cuanto al mundo y respecto a las otras existencias. Desde este punto de vista política y ética son elementos que caminan juntos y lo hacen a causa de que ambos precisan de los otros, de terceros. La responsabilidad pública que esto envuelve tiene que ver con la práctica de valores como el respeto, la confianza y la reciprocidad, mismos que están presentes en las relaciones de amistad y que en algunos casos ayudan a dar forma y solidez a los cuerpos políticos y a las movilizaciones sociales.

La amistad, no desde una perspectiva de corte utilitario, sino política, pugna por la formación de redes en la diversidad. La distinción es su eje y es justo lo que la hace posible. Es por ello por lo que se invita a apostar por la amistad en un mundo en el que se presentan de forma reiterada mecanismos de estigmatización. La amistad, en sentido político, pretende derribar barreras para formar comunidad. En el lazo que surge gracias a ella se practica la reciprocidad, la responsabilidad y el respeto como elementos de combate frente a los estigmas, etiquetas y prejuicios que encarnan ciertas existencias. Desde esta lectura puede verse a la amistad como una afrenta al capitalismo en el tenor de que presupone la reunión y el encuentro de cuerpos y pensamientos diversos dentro de una sociedad individualista y en la que prima, para decirlo con Han (2019), la expulsión de lo distinto.

Así, la amistad, al implicar el encuentro con los otros, invita a ver el mundo con otra mirada y desde ahí emprender la crítica y la posibilidad de la movilización. La amistad, entonces, es un punto de apoyo para la conformación de cuerpos políticos y, por añadidura, de actores políticos que conjuguen su acción con la ética. Lo cual no es una tarea menor si se considera que la ética va más allá del “ejercicio racional que [...] dictamina lo que ha de ser considerado como bueno y malo, justo e injusto; también incluye una serie de reflexiones sobre las razones por las cuales los seres humanos actúan de una determinada manera” (Ávalos,

2016, p. 101). Por esa razón para la atención y solución de los problemas públicos que aquejan a los seres humanos se requiere de la conjunción de ideas y actos de individuos diversos que pongan en tela de juicio la realidad en su efectualidad y emprendan nuevos cursos de acción.

De este modo, no hay nada que diste más de la amistad y de la política que la cerrazón hacia la pluralidad. Por ello se coloca el acento en conceptos como el de política y amistad, que en sí mismos implican la idea de la existencia de lo humanamente otro. Amistad y política representan palabras y actividades que importan, cuya resonancia e impacto se dejan ver en la esfera pública, en los cambios y movilizaciones. Tanto la política como la amistad requieren de acuerdos vinculantes y de reglas para enfrentar los desafíos que la vida en conjunto implica. Empero, no ha soslayarse que el establecimiento de normas, reglas y acuerdos no da como resultado, al menos no por sí mismo, el surgimiento de alianzas. Para ello se requiere un entramado axiológico que ponga en evidencia que la vida en su conjunto trasciende lo señalado en las reglamentaciones formales, que la existencia no se reduce al ejercicio de la violencia y, sobre todo, que la pluralidad es la base sobre la que se asienta la construcción de las subjetividades y la práctica de la libertad.

La mirada es una elección. El que mira decide fijarse en algo en concreto y, por consiguiente, a la fuerza elige excluir su atención del resto de su campo visual. Ésa es la razón por la cual la mirada, que constituye la esencia de la vida, es, en primera instancia, un rechazo.

Amélie Nothomb, *Metafísica de los tubos*

CAPÍTULO 5. PLURALIDAD Y BLANQUITUD: UNA APUESTA EN CONTRA DEL GUION

¿Pero es posible renovar la mirada, ver lo mismo de siempre desde una lente distinta? Sergio Rodríguez Blanco.

5.1 Mirada y narración, hacia el develamiento de la blanquitud

La narración es posible porque existe algo susceptible de ser narrado. Aquello que ha sucedido queda suspendido y a la espera de ser puesto en palabras para comunicar lo que ha dado forma a la historia. Narrar, entonces, puede ser visto como un acto de resistencia y memoria que se da en colectivo; más aún, representa un punto de partida para otras concepciones de la vida en su amplitud. El relato de nuevas historias, y de las ya existentes desde otro ángulo, requiere de miradas e interpretaciones distintas. No es suficiente con decir el mundo de una manera diferente, se demandan ojos que miren más allá de las convenciones y de lo que se asume como natural y cotidiano. En tal sentido, son necesarias también percepciones más amplias de lo que tiene lugar en la efectualidad y da forma a los asuntos humanos.

Aumentar la agudeza con la que se mira es crucial para reparar en las afectaciones cotidianas y en las resistencias igualmente frecuentes que mantienen vigente el juego político. El reto es encontrar ventanas y resquicios que permitan la apertura y arrojen luz sobre la guionización en que se vive, que inviten a un mirar distinto y a trascender lo establecido. Ese mirar distinto lleva a dar cuenta de la existencia de un guion auspiciado por una doble narrativa, la de la modernidad y la de la blanquitud, que olvida que lo humano es producto, diría Echeverría (2017), de un “sujeto histórico de consistencia evanescente” (p. 137) que, por antonomasia, no puede ser igual siempre porque, al entrar en contacto con otros Otros, se modifica a sí mismo.

El guion tiene una duración indefinida a causa de su fuerza para (re)producir la vida. Vivir a partir de él implica ser parte de la narrativa dominante y moverse en un reduccionismo que es ciego a la totalidad. Esta última, la totalidad, dice Huxley

(2018), “está presente hasta en los pedazos rotos” (p. 53), incluso en lo abyecto y liminal. La totalidad es lo que da forma y hace al mundo, ergo, dejar fuera lo distinto o considerar solo aquello que cumple con las exigencias estéticas del guion representa un proceso de acotamiento y reducción de lo real. Lo mediático y mercantil contribuyen a dicho reduccionismo. Las imágenes socializadas en espectaculares y revistas, en películas y redes sociales, se ajustan a cierto fenotipo fijado por la narrativa de la blanquitud, violentando y transgrediendo la pluralidad encarnada. La afectación de los cuerpos que de esto resulta los coloca en condiciones de vulnerabilidad y fragilidad de las que no pueden desligarse con facilidad. Los cuerpos desencajados a causa de las miradas que los fijan y encadenan son prisioneros de la blanquitud. Esta, recuérdese, está presente:

en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos. (Echeverría, 2019, p. 59)

La blanquitud, al impregnar los asuntos humanos, guarda en sí cierta violencia simbólica que se traduce en la exigencia no tanto de una blancura racial, pero sí de comportamientos y gestualidades que, sumados, otorgan una apariencia deseable y aceptable que es muestra de la interiorización del *ethos* capitalista. Se trata de una violencia que convierte el cuerpo en mercancía, en una cosa que cumple determinadas funciones y obedece a fines específicos. Esta situación obedece a la desacralización del cuerpo, a su carácter adquirido de cosa entre las cosas que, no obstante, no aplica en la misma medida para todos. Algunas vidas se mueven entre la marginación y el rechazo mientras que otras gustan de mayores prerrogativas y exenciones.

Los privilegios de los que gozan algunos por el hecho de pertenecer a tal o cual grupo social mantienen y ensanchan la distancia entre quienes ven sus libertades

respetadas y aquellos que experimentan su vulneración. Así pues, el acceso, disfrute y observancia de los derechos fundamentales tiene que ver con una cuestión de doble estándar. Reconocer la existencia de desigualdades en torno a su aplicación y ejercicio es señalar que determinados cuerpos son beneficiados en detrimento de otros. Aquellos que adoptan el guion de la blanquitud son los que poseen privilegios mientras que quienes no acatan sus preceptos permanecen al margen, fuera de la posibilidad real del ejercicio de las libertades.

Identificar el privilegio que otorga la asunción de la blanquitud es decisivo para construir nuevas narrativas en las que no se pierda de vista la existencia de contextos múltiples en los que se yuxtaponen escenarios y experiencias diversas. Esto demanda el reconocimiento de que vivir y ser en el mundo no es igual para todos. En tanto que algunos sobreviven y son afectados por las fuerzas del capital, otros se benefician de la sobreexplotación que recae en los primeros y dan rienda suelta a los deseos consumistas que los albergan. Al respecto, conviene recordar, junto con Valencia (2021), que en el marco de la globalización la igualdad “se reduce a que todos compartimos las mismas posibilidades de desear lo mismo. Sin embargo; incluso en este sistema de nivelación abstracta, late siempre la diferencia entre el desear y el poder tener” (p. 59). La frustración e imposibilidad de realizar lo que se desea a raíz de la ausencia de las condiciones materiales adecuadas para ello constituye uno de los soportes del capitalismo.

La no satisfacción de los deseos, en su mayoría creados por el mismo mercado, tiene que ver con la propia naturaleza del capital. La sociedad desigualitaria e hiperindividualista que provoca es el caldo de cultivo para la exclusión del consumo de un gran número de bienes y experiencias a un porcentaje no menos significativo de la población⁷. Esto se explica por la pobreza extrema que se vive

⁷ Cabe aclarar que esto no quiere decir que los sectores menos favorecidos no tengan acceso al consumo, sino que los productos de los cuales pueden disponer o están a su alcance forman parte de una gama inferior en comparación con la de aquellos cuyo poder adquisitivo es mayor y, en consecuencia, su calidad es otra. Esto es muestra de que las fauces del mercado son tales que llegan a los rincones más alejados y envuelven a las poblaciones más vulnerables,

en distintas geografías y que se encarga de sumir en la insignificancia a los individuos que las habitan por ver en ellos mano de obra y consumidores precarios. Se ignora deliberadamente que en esas zonas liminales también se encuentran vidas y cuerpos sensibles, afectados y con la capacidad de afectar. La mirada interesada en el incremento de la tasa de ganancia solo ve en ellos seres desechables e intercambiables que abonan a la dinámica del intercambio de mercancías.

Son miradas extraviadas que se concentran tanto en la utilidad y el rendimiento, como en las exigencias estéticas y comportamentales del guion, perdiendo así el sentido de la pluralidad y dejando en el olvido la facticidad de las diferencias y su papel constitutivo del mundo. La fuerza del guion, de lo estipulado en él y reproducido a lo largo de los siglos, contribuye al mantenimiento de las condiciones imperantes, de las violencias múltiples y de la idea de progreso. Su peso, entonces, radica en la complejidad de lo que implica y de las esferas que atraviesa, pues va desde elementos éticos y morales, hasta cuestiones biológicas y fenotípicas ajenas a la voluntad de los individuos.

Por lo anterior entender el guion, no solo pero sobre todo, en el contexto de un mundo globalizado en el que, de un lado, prima la expulsión de lo distinto y, por el otro, su inclusión y reconocimiento a través de su incorporación al mercado, se antoja necesario. Es en este último sentido que entre el guion y el capital existe una estrecha relación que no puede pasar inadvertida. En conjunto controlan y vigilan porque tienen de suyo el disciplinamiento de los cuerpos, de las vidas. Para puntualizar, y de acuerdo con Lazo (2007), el capital constituye “un sistema homogéneo que opera sobre lo heterogéneo del espacio multicultural, sometiendo a disciplina toda práctica” (p. 63). El guion, por su parte, a partir de

generando así una sobreexplotación en los excluidos, primero en condición de mano de obra barata y, en un segundo momento, haciendo de ellos consumidores de segunda.

su pretendida homogeneización busca la utilidad y docilidad en los individuos para alcanzar un mayor rendimiento.

Así, si la disciplina tiene que ver con la ordenación de lo diverso, hace sentido que encuentre en el guion un punto de apoyo. Este legitima gustos, gestos y corporalidades, pero lo hace solo con aquellos que no contravengan su narrativa. Además, señala la forma en que ha de vivirse y relacionarse con terceros, de ahí que ante las diferencias que no acepta se muestre reacio y hostil. La división y aversión a lo otro depende en gran medida de los prejuicios que se erigen respecto a ello; pero no solo de eso, la violencia, directa o simbólica, que llega a ejercerse en su contra también es clave, más aún, constituye una premisa para la exclusión y vulneración de lo humanamente otro.

La violencia, al ser abarcativa, no solo en lo que a territorialidad se refiere, sino también en cuanto a modalidades y sujetos, está presente en distintas esferas y niveles. Sus manifestaciones múltiples aterrizan en los cuerpos y los vulneran, dejándolos expuestos y heridos. Dentro del actual modo de reproducción de la vida la violencia se vuelve incluso una mercancía, un producto que entra en la dinámica de compraventa que empieza y termina por caracterizar al capitalismo. Al incrementar y diversificarse, aquella amplía su horizonte de acción, cubriendo todo, en especial los cuerpos en su materialidad. La blanquitud contribuye a esto moldeando exterioridades, apariencias y formas, etiquetando cuerpos y asignándoles valores distintos a partir de su asimilación y exteriorización, o no, del guion.

Wade (2000) indica que la apariencia física ha pasado a ser un parteaguas para construir un afuera y un adentro, de acuerdo con él, “la gente ha utilizado este hecho para crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir, y que supuestamente muestran diferencias más o menos innatas y naturales transmitidas a través de las generaciones” (p. 22). A pesar de la repetición e interiorización de una serie de pautas de exclusión es posible cuestionarlas. La larga duración del guion no impide su interpelación, por el contrario, si se mira con ojos herejes, invita a ella. Contravenir sus postulados a

partir de la acción y del encuentro con otros cuerpos para poner en evidencia los mecanismos de sujeción que de él derivan es imperioso y constituye una afrenta al racismo, étnico e identitario, de la blanquitud.

La blanquitud como “estrategia de construcción de identidades homogéneas y hegemónicas que asume como modelo o paradigma las civilizaciones europeas, cuya expresión o significante es precisamente la raza blanca” (Velasco, 2015, p. 205), no deja de ser racista. Excluye y fija categorías que relegan a los individuos en función de su apariencia y comportamiento. En la segunda década del siglo XXI refuerza su proceso y dinámica de exclusión gracias a los medios de comunicación y a las redes sociales. La icónica que se muestra en ellas se ciñe a ciertas exigencias estéticas *ad hoc* no tanto con una blancura racial, sino más bien con elementos comportamentales y estilos de vida que reflejan el *ethos* capitalista y acreditan como moderno.

La acreditación de la blanquitud, entonces, “necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla” (Echeverría, 2019, p. 59). Según esta lógica, los sentidos, entre ellos la mirada, son cruciales para su identificación. Cómo se mira influye en la percepción de lo que se encuentra en derredor, esto es así porque la mirada atraviesa las cosas y lo hace bajo la guía de prejuicios, estereotipos e ideas respecto al mundo. Pero no ha de soslayarse que ella también se ve influenciada por las imágenes que inundan el imaginario social. Por ende, comprender el lugar de la imagen y con ello el de la mirada en la construcción de ideas en torno a los otros es esencial.

A partir del “juego de la publicidad globalizada” (Lazo, 2007, p. 85) se extiende y expande una imagen deseable sobre la apariencia y el estilo de vida requerido por la modernidad capitalista. Se habla aquí de imágenes mediáticas y, en tal sentido, prototípicas, porque en ellas se plasma lo conveniente para el capital, aquello que es aceptado y aceptable. La clasificación de los cuerpos que esto arroja lleva a su jerarquización y eventual aprobación, rechazo y/o invisibilización. Esta práctica tiene que ver con vidas que quedan fuera del cuadro, que no forman parte de la imagen que se quiere mostrar y compartir con el mundo porque

encarnan lo que se considera abyecto. Se alude con ello a cuerpos extraños que habitan la periferia, los márgenes delineados por los poderes fácticos, los cuales, dicho sea de paso, establecen pautas y estándares que recaen en los ciudadanos de a pie, aquellos que en el día a día se enfrentan a las fauces del mercado y a las vicisitudes de la vida compartida.

Son vidas invisibles por no ceñirse al guion, por ser portadoras de diferencias incómodas para la mirada conservadora y reduccionista de la narrativa hegemónica. Esas existencias no encarnan aquello que se requiere para ser visto y considerado como un ser con valía. Son cuerpos difíciles de ver o que, en todo caso, no saben verse a causa de las condiciones en que se encuentran y de los elementos que representan⁸. Esto viene de un proceso de construcción de los otros como parte de una articulación precaria de la modernidad y, en tal sentido, del guion. Al respecto, Gil (2024) se pregunta, “¿necesitó el proyecto de la modernidad fabricar estos «otros» -mujeres, migrantes, marginados, inadaptados- para afianzar la ilusión de invulnerabilidad? En el mundo contemporáneo, esos «otros» son la base de un modelo que permitirá incorporar el sufrimiento a la escena cotidiana” (p. 508). Estos cuerpos y vidas son necesarios porque su desgaste permite el aumento de la plusvalía. El incremento de la tasa de ganancia se da, entonces, a costa de mano de obra precarizada y de su vulneración.

Las divisiones y exclusiones que esta situación arroja, de tanto repetirse, terminan por interiorizarse y asumirse como parte de lo cotidiano. La humillación que esto genera en los trabajadores precarizados puede mantener en la pasividad, pero también ser un detonante para la acción. Para Gilly (2015), la humillación es “la palabra clave de todas las rebeliones” (p. 281) porque en ella

⁸ Ejemplo de esto es un pasaje de *El zapaterito de Guanajuato* de Garro (2019), en el que se lee: “La señora se echó a andar y el hombre la fue siguiendo, mirando, mirando para todas partes, desconfiado. A mí no me vio. ¿Quién se fija en mí? ¡Nadie! Nadie sabe ver a un pobre. Además yo sé caminar sin que me miren. Me lo enseñaron de chiquito” (p. 45). Esto deja ver que la mirada se desvía de las cosas que incomodan, así como de quienes producen desazón a causa de lo que encarnan y simbolizan.

se encuentra un resorte, un impulso para evidenciar los agravios y emprender la lucha. Para llegar a ello, ha de repararse antes en el hecho de que la ignominia y el descredito hacia lo humanamente otro se debe a las miradas que agotan porque se fijan ahí donde se encuentran las particularidades. Dichas miradas pueden desencadenar procesos de enajenación, extrañamiento y rechazo hacia el cuerpo en su condición material porque hacen de las diferencias desigualdades y de estas el punto de apoyo para el ejercicio de procesos de exclusión, racismo y segregación.

Ellas, las miradas, están atravesadas por un racismo identitario, “un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y ‘culturales’ *alien*, ‘ajenos’ o ‘extranjeros’” (Echeverría, 2007, p. 19). Esto quiere decir que aun cuando se coloca el acento en algunos rasgos físicos, lo que ejerce un mayor peso son las cuestiones de orden cultural. De esta manera, una mirada a la realidad efectual permite ver que no es necesaria la exigencia de blancura para hablar de la guionización de la vida. Basta la blanquitud, de hecho es imperativa, para ser moderno. El cambio, en apariencia simple, de esta exigencia, tiene que ver con el papel conferido no al cuerpo como elemento físico, esto es, a su materialidad, sino más bien a lo que aquel puede, de lo que es capaz y que se traduce y refleja en acciones, comportamientos y gestualidades.

Justo porque “la antigua exigencia irreductible de *blancura* se transmuta y se negocia en *blanquitud*” (Gilly, 2015, p. 278), es que ya no basta la cuestión racial para formar parte del *ethos* capitalista. Es forzosa su manifestación externa a partir del cuerpo y a través de comportamientos y gestos, tal y como lo señaló Echeverría. Solo por medio de su exteriorización es que se acredita la pertenencia al mundo moderno, ese que se caracteriza por la desmesura y los excesos que llevan a los individuos a un consumo exacerbado que arrasa con la naturaleza y con la dignidad de la vida de miles de trabajadores que dejan parte de su existencia en cada objeto que producen. En este tenor, es pertinente enfatizar el hecho de que el mercado vende una idea de libertad que permanece irrealizable porque el individuo se encuentra anclado a la repetición del trabajo.

No tiene tiempo para otras cosas, salvo para producir y comprar aquello que otorga durabilidad al mundo, generando así una falsa idea de libertad ligada de manera indisoluble a la venta y compra de mercancías y, en tal sentido, al capital.

La falsa idea de libertad que se extiende a través de la modernidad en su fase capitalista, y que se encuentra relacionada con la adquisición de bienes y experiencias, permanece entonces como opción y posibilidad para algunos y no cual realización objetiva para todos. Para Han (2019), “la libertad de la que hace gala el neoliberalismo es propaganda” (p. 30). Consiste en una propaganda ilusoria, superficial y a conveniencia y, como tal, pretende incidir, y de hecho lo hace, en la vida de los sujetos. Bajo la promoción de causas ligadas a la defensa de derechos y libertades a partir de la oferta de una amplia gama de productos se acerca y atrae a sectores tan diversos como distantes entre sí, siempre con la promesa de que el consumo genera bienestar y sensación de autonomía e independencia.

A partir de la propaganda de la libertad y de su defensa interesada es que se amplía el porcentaje de consumidores. Entre más sujetos puedan tener acceso al mercado este se hace más fuerte, de ahí el interés por el abanderamiento de un sinnúmero de causas sociales que en otro momento se habrían ignorado. Según esta lógica, y siguiendo a Han (2019), “el otro queda sometido por completo a la teleología del provecho, del cálculo económico y de la valoración. Se vuelve *transparente*. Se lo degrada a objeto económico” (p. 109). Al ser visto como algo de lo cual se puede obtener beneficio y utilidad, rendimiento y ganancia, su explotación se convierte en el motor que permite la vigencia y reproducción del modelo económico actual.

El cuerpo del otro deja de ser considerado como un fin en sí mismo y pasa a constituir una mercancía entre tantas otras. Esa transvaloración del cuerpo tiene que ver con la irreverencia del mercado, que se caracteriza tanto por la ausencia de respeto como por la falta de responsabilidad ante las otras existencias para mantenerlas sujetas al proceso de compra y venta. Por eso, Valencia (2021) considera que “por la brutalidad de la realidad económica y sus circunstancias,

los cuerpos, los sujetos, la carne se vuelve centro, mercancía, intercambio” (p. 79). El autosacrificio y la autoexplotación a causa del miedo a fracasar, a no rendir o a no cumplir con las expectativas de terceros, es solo una muestra de los límites a los que es sometido el cuerpo.

No se trata entonces de anécdotas mínimas cuando las atrocidades que tienen lugar trastocan vidas y dejan su marca en los cuerpos, son más bien cuestiones políticas que requieren ser tratadas con el suficiente rigor como para no dejarlas en el olvido. Es así porque, como indica de la Cerda (2020), “esto no es anecdótico. Es político” (p. 63). Por esa razón, es preciso traer a discusión el *grand récit*, el metarrelato que visibiliza a ciertas existencias en desmedro de otras, ese que coloca en el centro al *ethos* de la blanquitud y en los márgenes a los cuerpos y formas de vida que se alejan de sus planteamientos. La jerarquización y clasificación que de esto resulta afecta no solo la materialidad de los cuerpos, sino también su psique y, en tal sentido, la manera en la que se conciben a sí mismos, a los otros y a aquello que les rodea.

Frente a esto, es pertinente señalar que en los cuerpos se encuentra la memoria de las heridas y las cicatrices, así como del sufrimiento y las huellas de las violencias padecidas y ejercidas. Pese, y sobre todo a causa de ello, la memoria del cuerpo, de sus dolores y traumas, posibilita la resignificación de la propia historia. Al saber el cuerpo como único y con el potencial de comenzar en cada momento, el acto de llevar a cabo lo inesperado se mantiene latente y, con él, abierta la posibilidad de apropiarse de sí e irrumpir en el espacio público. La unión de cuerpos en potencia crea lazos, no necesariamente de amistad, para dotar de otra cara la esfera y el juego de la política. Son cuerpos que hacen presencia, que se unen a fuerza de un impulso atravesado por el dolor y la injusticia, por la idea y necesidad de que nuevos espacios son no solo deseables, sino también posibles.

5.2 Personalismo: irrupción y pluralidad libertaria

Las subjetividades que hacen suyo el espacio público, que se apropian de él a partir del cuerpo, de un cuerpo rebelde, diría Azahua (2020), son aquellas que no solo se saben alguien, sino que reconocen a los otros en la misma medida y ven en ellos una fuerza para la movilización y la conservación de la existencia. Sostener, mantener la vida en el *entre*, a partir de las relaciones que surgen en colectivo, gracias a la presencia de otros cuerpos, es elemental en un entorno donde la violencia es extrema y pone en tensión precisamente el encuentro de los diversos. La unión de cuerpos, que puede resultar en la formación de una comunidad política, no necesariamente implica proximidad, sino y sobre todo, distancia. Pero ha de precisarse que esa distancia no representa un óbice en la transformación de los asuntos humanos; más bien es un punto de apoyo para emprender procesos de reconfiguración social desde otras vías.

La formación de cuerpos políticos como espacios de lucha y defensa de la pluralidad hace llevadera la vida porque si bien no necesariamente se trata de relaciones de amistad, sí involucra mecanismos de cuidado, responsabilidad y respeto. Sobre esto, del Ángel (2020) sostiene que “ser una fuerza política no implica amistad [...] sino negociación” (p. 107). Aun así, aquella puede fungir como un aliciente para la formación de redes y para afianzar lazos que contribuyan a la consecución de objetivos comunes, así como al establecimiento de pautas de organización para reapropiarse de la esfera pública desde las diferencias encarnadas. La unión en la diversidad es una afrenta a la falsa certidumbre del guion porque parte de la potencialidad de lo plural para construir otro mundo.

El guion desde el punto de vista del cuerpo permite abordar el rechazo, la indiferencia y las afectaciones que impactan en quienes son considerados como los otros. Esta visión lleva a hablar de ellos como los excluidos por su peculiaridad y diferencia, por encarnar lo que hace ruido y atrae la mirada de quienes sí hacen suya la narrativa de la blanquitud y, con ella, del guion. Su asunción conduce a la anulación de subjetividades políticas y, en el peor de los casos, impide su

construcción. El guion sacrifica y somete lo fáctico de la pluralidad, al tiempo que pretende abolir la espontaneidad y la capacidad de irrupción. El impacto que esto ejerce en la política es tal que su tratamiento ya no es como un espacio de encuentro, sino como una arena de disputa sin tregua.

El ejercicio de la política requiere, por tanto, de otras miradas. Es urgente apelar por una política de la vida en su amplitud y diferencia para acercarse a lo humanamente otro. Esto cobra sentido, recuérdese, a causa de que aquella tiene como condición necesaria la pluralidad. Además, la política, al preocuparse por el mundo, se ocupa de aquellos que la hacen posible, esto es, de una multiplicidad de existencias. Por ello el reconocimiento y respeto hacia la diversidad requiere trascender el plano de lo formal e institucional y aplicarse en la facticidad de lo cotidiano. Se necesita, diría Hilb (2010), “en el terreno de los asuntos humanos, y no en el de los absolutos” (p. 163), porque es justo en la efectualidad en donde se viven procesos de exclusión que requieren atención y cursos de acción.

Los procesos de socialización están atravesados por la blanquitud, por etiquetas y guiones, por recetas y pautas comportamentales que indican qué y cómo ha de hacerse algo. En ellos se encuentra presente el ejercicio de violencia no solo directa, sino también simbólica. Esta, según Moraña (2015), “habita en el lenguaje, en las imágenes, en las gestualidades y se viste con el ropaje glamoroso de la publicidad, la información periodística y el entretenimiento” (p. 265). La violencia entonces no es tan sutil como podría pensarse. Sus espectros impactan en los cuerpos y sus (im)posibilidades. Lo que el cuerpo puede se ve acotado tanto por sus propias capacidades como por las miradas que se fijan en él y lo encadenan a cierta narrativa. Sin embargo, ha de precisarse que muchas veces la mirada exterior ya no es necesaria porque la asimilación del guion ha provocado que los individuos ejerzan sobre sí mismos procesos de autovigilancia que terminan por desgastarlos, lo cual, a la larga, resulta excesivo y contraproducente para su propia conservación, además de que pulveriza el ejercicio de libertades.

La prevalencia del guion muestra que la mirada no ha cambiado, al menos no de forma harto significativa. En lo fáctico la pluralidad no es abrazada, no constituye su hilo conductor. Se mantiene, más bien, y a causa del mercado, una criba que reúne y excluye, que marca y estigmatiza. En lo cotidiano, el ojo responde y se guía por lo que sabe, por los prejuicios e ideas previas que tiene respecto a algo o alguien. Así, según Fanon (2020), “el *ojo* no es solo espejo, sino espejo que corrige. El *ojo* debe permitirnos corregir los errores culturales” (p. 170). Luego entonces, el ojo no hace referencia al sentido de la vista, al menos no en primera instancia ni de forma inmediata, remite, más bien, a una cuestión de forma, a un proceso cultural, a una especie de tamiz a través del cual pasan o se detienen elementos que cumplen, o no, con ciertas cualidades.

Por lo que cuando la mirada se ha fijado se pasa a estar a merced de quien mira. La mirada que se ha posado determina ahora aquello que se *tiene* que ver por encima de todo lo que constituye en realidad al sujeto o grupo en cuestión. Pero no ha de olvidarse que a pesar de que existen miradas que se detienen en los cuerpos y los fijan, que los construyen y encorsetan, también están otras que liberan porque parten de la consideración de las diferencias como un punto de apoyo para la construcción de otras narrativas y no hacen de ellas un obstáculo y freno para las luchas. Estas son miradas sensibles y atentas ante lo que acontece en derredor, que invitan a vivir de otra manera, cuestionando el guion que rige la vida y rechaza aquello que se presenta como ajeno a la narrativa imperante y a la historia única.

Desarrollar una sensibilidad crítica para ver con otra mirada aquello que está y ha estado ahí es cada vez más apremiante. De seguir viendo igual, los patrones de exclusión, negación y rechazo de las diferencias en el terreno de lo fáctico no cesarán de reproducirse. Se requiere de un ejercicio de apertura para acercarse a la realidad en su diferenciación inmanente (Huxley, 2018) y reparar en que ella implica una pluralidad de cuerpos, voces, pensamientos y formas de vida sin las cuales, por su propia naturaleza, no podría ser. Es justo esa diferenciación la que posibilita el (des)encuentro entre los individuos y el cuestionamiento respecto al

guion. Lo violento de este último, y de la idea de lo igual que promueve, consiste en la, a veces no tan sutil, eliminación de las singularidades a través del fomento al consumo y de la oferta en el mercado de mercancías que crean nuevas y mayores necesidades.

Por lo anterior, no puede dejarse de lado el hecho de que la construcción de lo igual a partir de estrategias de mercado tiene como presupuesto la facticidad de lo plural. Expuesto en otros términos, la existencia y prevalencia del guion se debe a la presencia como resistencia de cuerpos que se oponen a él, y a lo que Han (2019) llama el terror y el infierno de lo igual. Aun cuando la blanquitud impregna el mundo estandarizando y jerarquizando características y formas de vida por lo útil y redituable que resultan, en los resquicios y de manera liminal se encuentran subjetividades que con, a pesar, y sobre todo a causa de sus diferencias encarnadas, se enfrentan, luchan y resisten a las fuerzas del mercado, al poder de la historia única. Los acuerdos y tensiones que de su encuentro se producen configuran lo social; en sentido foucaultiano esto es posible, recuérdese, a razón de que toda imposición de poder tiene como respuesta un rechazo al mismo.

Visibilizar la resistencia, las palabras y las voces que resuenan y prevalecen a pesar de su reiterado silenciamiento es un acto de justicia para con lo humanamente otro. Tiene que ver con el ejercicio de la responsabilidad y el compromiso frente a lo que permite la existencia del mundo, es decir, a lo plural. Por lo tanto, construir narrativas en las que tenga lugar la poética y la estética es central, ambas son una vía para concebir y tratar el cuerpo de distinta forma. Narrar y hacer hincapié en otros modos de vida no busca solo escapar de lo normativo, sino poner en evidencia su reduccionismo. Aunado a ello, el relato que se aleja de la visión dominante permite señalar que tanto los distintos contextos como las condiciones materiales de existencia diferenciadas conducen al padecimiento y goce de opresiones y privilegios que marcan los cuerpos y los exponen a situaciones particulares que se alejan entre sí.

Las experiencias que atraviesan los cuerpos se dan en función de las condiciones económicas y políticas, así como de los contextos sociales y culturales en los que están insertos. Este entramado los impacta de forma diferente a causa de que cada uno de ellos se encuentra en una posición específica y encarna características puntuales. Dichas afectaciones permanecen en los cuerpos porque estos también son memoria. En ellos existen relieves y cicatrices, huellas y heridas provocadas por el contacto con los otros. Vivir en el *entre* es no salir inerte de la vida, del mundo. Los cuerpos son un texto de múltiples autores, un archivo de los mensajes y miradas que de forma paulatina van encarnando. Son un registro que está a la vista de todos aquellos que sepan ver más allá de las etiquetas y los estereotipos, es decir, de quienes son poseedores de miradas herejes capaces de cuestionar y desgarrar el guion, así como de los que se reconocen responsables de sí mismos y de los otros por vivir en entornos compartidos.

Los cuerpos dejan huellas de su paso y la evidencia de su existencia, de su vida. Al comunicar y callar, evitan decir todo lo que el guion censura porque se ciñen a sus pautas, pero también visibilizan las diferencias a partir de su aparición ante los ojos de sus congéneres en el espacio público. Ese aparecer está precedido por la facticidad de la pluralidad; sin embargo, la sociedad moderna ha fijado la mirada sobre determinadas características haciendo de ellas elementos indeseables que sirven para excluir e incluir, de forma estratégica, a quienes las encarnan; con ello, la multiplicidad queda reducida a un puñado de parámetros y rasgos como si fueran los únicos existentes. Esta situación da lugar a la degradación de los individuos porque no se considera la totalidad de lo que son. Sobra decir que esto no constituye una novedad; con todo, la supresión de las diferencias en la modernidad, de lo que estorba para cumplir con el guion, se ha visto reforzada por los medios de comunicación y las redes sociales.

Los *mass media*, dice Echeverría (2007), “no se cansan de recordar, de manera solapadamente amenazante, el hecho de que la *blancura* acecha por debajo de la *blanquitud*” (p. 21). Recuerdan también que ser blanco por sí solo no es

suficiente, es necesaria además la manifestación exterior del *ethos* realista para encontrarse vigente. En el individuo moderno, por tanto, prevalece un racismo identitario que permite la existencia y conservación del guion. A partir de él se promueve toda una serie de pautas que giran en torno a los cuerpos, a su apariencia, gestos y comportamientos. El orden identitario de la blanquitud fija la mirada en la actitud y el aspecto, llevando a cabo consigo procesos de categorización y valorización de los sujetos que los afectan, violentan y vulneran.

De lo anterior se infiere que es un racismo cotidiano el que se encuentra presente en la narrativa de la blanquitud. Lo es porque se normaliza y sucede a diario, pasando a ser considerado parte del día a día. Según Gilly (2015), el racismo refinado de la blanquitud no es exclusivo de perversos, “es el destilado último de un modo de dominación, el punto terminal -hasta ahora- de una historia de crímenes, aberraciones y catástrofes entrelazada a la vez con un despliegue inédito del ingenio humano” (p. 280). El ejercicio de estas prácticas de exclusión y rechazo de lo humanamente otro se encuentra mediado por grupos de vigilancia, por una especie de policía que tiene de suyo la aplicación de estándares y el establecimiento de márgenes de permisibilidad que habrá que guardar para no quedar fuera. A partir del disciplinamiento que en cierta medida ejercen reprimen la diferencia y la posibilidad de acción desde otros espacios que no sean los que la historia única señala.

Las dinámicas de dominación que derivan de lo anterior mantienen a otras narrativas orbitando, lo cual no quiere decir que no se hagan lugar en lo público, sino que más bien permanecen como una cuestión liminal por la denostación que sufren. Ante ellas se ejerce una sordera inducida que busca anclarlas en la parte trasera de la vida, lejos del espacio político a pesar de que sean enunciadas por miles de voces. La eclosión de narrativas distintas y distantes de la historia única es un indicativo, como señala Guerra (2010), de que “los muros de contención del silencio se han roto para siempre” (p. 194). Se ha escuchado la voz y el grito, se ha fisurado el guion que dicta una orden de silencio ante las violencias múltiples, las exclusiones y estigmatizaciones.

Narrar permite comprender y visibilizar la blanquitud y sus implicaciones. Poner en palabras el mundo para no ser insensible ante lo que en él ocurre requiere ampliar la mirada o, para usar la fórmula de Huxley (2018), abrir las puertas de la percepción. La necesidad de contar parte de la urgencia de decir la vida desde otras trincheras y de añadir sentido a lo que no lo tiene, no porque carezca de él *per se*, sino a causa de que no se ha reparado en ello por su olvido deliberado. El acto de narrar envuelve una responsabilidad política porque se inclina hacia alguien y versa sobre el mundo. La atención que exige la construcción de relatos se dirige a los acontecimientos en su especificidad y se ve acompañada además de una escucha cuidadosa de la plurivocidad que nombra la vida.

La apuesta por (re)construir lo social a partir de la consideración de las otras historias parte de la idea de que narrar(se) ayuda a asir la vida y a evidenciar las condiciones de violencia que la envuelven. La potencialidad que brinda el acto creativo de narrar permite abrazar lo propio dentro de lo universal, y esto no es contradicción, sino un reconocimiento de la propia subjetividad y del ser persona. Reconocer y ser consciente de la propia posición en el mundo es el primer paso para actuar en el espacio público. En él, el encuentro de la pluralidad, de voces y cuerpos distintos, lleva a advertir diferencias compartidas que más que alejar pueden resultar en uniones y luchas comunes.

En este tenor, se requiere de narraciones con sentido político; es decir, que no pierdan de vista la multiplicidad de modos de existencia que posibilitan la vida. Historias que partan y aterricen en la diversidad, que visibilicen la vulnerabilidad, hagan latentes los escenarios de violencia espectral y develen la podredumbre y barbarie que (des)hacen el mundo, son necesarias para, como dice Marán (2020), “imaginar que la comunidad se puede reorganizar y defender desde otros lazos afectivos” (p. 174). El apoyo mutuo, la responsabilidad, el respeto, la amistad y el cuidado son algunos de los soportes a partir de los cuales erigir otro tipo de encuentros. Además, son una especie de bisagra que une y permite nuevos comienzos y acciones en cadena con carácter múltiple.

Dado que la existencia, en sentido casiano, no solo es economía, sino también caridad, pone en evidencia que no basta la lucha para la transformación de las condiciones objetivas de vida. Es necesaria también la acción de darse, de abrirse a los otros para ver y narrar desde otros horizontes, para visibilizar las condiciones que vulneran, así como para decir la vida y apropiarse de ella. Según Ortiz (2019), “la caridad es decisión libre y voluntaria, personalidad, inspiración, impulso y entusiasmo, no ordenados por imperativos ni mandamientos morales” (p. 97). Es activa porque busca ayudar a los otros y deriva de la libertad de acercarse a ellos. La construcción de espacios abiertos a lo humanamente otro se guía por esta concepción. El encuentro y acercamiento a partir y gracias a la singularidad está atravesado por procesos de cuidado que llevan a exponerse ante las otras existencias que encarnan la diferencia y que son censuradas por la narrativa de la blanquitud y su guion.

Aun cuando la singularidad expone y deja al descubierto esa no es razón para abrazar el guion que uniformiza. Lejos de eso, es urgente vivir desde lo propio, y abrazar el personalismo, pero sin olvidar lo colectivo. Es necesario verse en quienes son los otros (del Ángel, 2020) para reconocerse y saberse. Narrarse para repensar la vida, hacer frente al mundo y reivindicar las distintas historias es apelar por la política de las palabras. Se requiere de ellas para señalar lo que es, para apuntalar lo que podría ser y para indicar lo que nunca más. Las palabras hacen y dan forma al acto de narrar. Cobijan y protegen, develan y exponen, pero también violentan y marcan, por eso se requiere tener cuidado con la manera en que se emplean. Su potencialidad permite narrar lo espectral de la violencia, poner de relieve las tragedias modernas y los horrores contemporáneos que afectan los cuerpos en función tanto de las condiciones materiales de existencia en las que se encuentren como de las diferencias que encarnen.

Las palabras y las historias que crean permiten, sostiene del Ángel (2020), “encontrar un yo que no sea solo mío” (p. 101). Con esto se hace alusión a otras existencias, a otras vidas y a otros cuerpos que experimentan el mundo desde sus muy particulares condiciones de vida, con sus miserias y precariedades,

opresiones y violencias, privilegios y beneficios. Entonces, dado que la realidad es plural, exige romper con el esquematismo del guion. Contraponerse a la idea de que la existencia es estática parte de la mirada hereje y atenta que se dirige a la facticidad del día a día. A partir de ella se torna evidente que tanto las afectaciones del medio como las acciones de los otros impactan en las vidas y los cuerpos, trastocando su condición de reposo e invitando a su movilización.

La sensibilidad sobre y ante aquello que afecta el cuerpo demanda tomar conciencia de lo que tiene lugar y sacude la vida, dejándola, en ocasiones, expuesta y vulnerable. Este proceso está atravesado por una especie de darse cuenta, por un tipo de reparo en la dinámica del capital que reconoce la utilidad y rendimiento que busca en los cuerpos y que los arroja a condiciones cada vez más precarizadas. Por eso el mundo demanda atención y escucha, miradas herejes y una educación estética que sea capaz de ampliar el horizonte de percepción. Las relaciones que en él surgen y que lo (re)crean requieren poner en práctica la creatividad para inventar otras formas de convivencia que partan del ejercicio del personalismo y estén guiadas por el cuidado y el respeto de las otras existencias.

La puesta en práctica del personalismo, esto es, de la libertad, sea esta de pensamiento, expresión o asociación, se acompaña del pensamiento y la voz para cuestionar y rasgar el guion. Apelar por el personalismo para combatir la narrativa de la blanquitud, así como el racismo y la exclusión que la acompañan, es apoyarse en la concepción moderna de la persona como aquella o aquel que asume el compromiso de sí y de sus actos, pero también ante los otros. El personalismo tiene que ver, entonces, con ser, de alguna manera, dueño de sí, con no estar alienado. A través de él se reconoce, además, que la persona es autora de su vida y responsable de sus acciones. Por eso también es una especie de invitación a atreverse a pensar y cuestionar lo que está en derredor. La sensibilidad social que acompaña a la persona (Hernández, 2019) posibilita la formación de comunidades y cuerpos políticos que se enfrentan a y buscan

acuerdos con los poderes constituidos y fácticos para tornar el mundo menos hostil y abrir la puerta a las existencias que han permanecido en la periferia.

5.3 Intrusión y otredad, por una estética de la diferencia

El hartazgo que conduce a actuar y que parte de otras miradas hace camino para la irrupción de distintas voces llegando a unir en medio de la pluralidad. Las comunidades políticas que surgen de los afectos compartidos son una manifestación de lo frágil de la subjetividad y de los asuntos humanos. Más que deberse a la cercanía o proximidad, se construyen y mantienen a causa de la distancia y las diferencias. La intersección entre clase, raza y género, por ejemplo, puede llegar a articular a un sinnúmero de cuerpos para hacer frente a la guionización de la vida. La resistencia colectiva ante las violencias apuesta por la potencialidad de la diferencia porque encuentra en ella el punto de arranque para la construcción de narrativas abiertas a lo humanamente otro.

Las reivindicaciones diversas, si bien no son compartidas por todos, ayudan a modificar el entramado social. A través de ellas se expresa el personalismo, pero no el utilitarista que busca conservar solo aquellas existencias que le resultan productivas al capital, sino uno de corte casiano que abraza la idea del cuidado y la responsabilidad. El interés y la preocupación por lo distinto que este último manifiesta permite la apertura de las singularidades que dan forma al mundo y mantienen la esfera pública. Aunado a esto, también impulsa la visibilidad de otras narraciones, de esas historias ausentes, no narradas no porque no existan, sino porque se les niega la posibilidad. Ante ello, nuevas miradas y narrativas que admitan resistir y organizarse, que lleven a emprender acciones desde la particularidad que conceden la propia historia y el cuerpo, se antojan necesarias.

La movilización a partir del cuerpo, desde su diversidad y bajo la bandera de la defensa de causas múltiples, se sirve de códigos comunicativos que surgen entre las subjetividades y que van desde lo afectivo y cognitivo hasta llegar a lo normativo (Campillo, 2010). El reconocimiento de ellos permite la formación y consolidación de redes que se enfrentan al capitalismo dentro de su fase

neoliberal porque este ve a las personas como cosas que se pueden poseer. Para aquel todo es una propiedad en potencia, incluso los seres humanos. El capital vende cualquier artilugio, sobre todo a quienes lo mantienen vigente. Por eso la vida se encuentra expuesta y es susceptible de ser herida, por eso los cuerpos se unen, luchan y resisten.

Para el sistema actual de reproducción de la vida el cuerpo se encuentra en una especie de intermedio entre la persona y la cosa (Esposito, 2017) del que no puede desprenderse con facilidad. El cuerpo así visto no llega entonces a ser susceptible de cuidado en su totalidad porque sirve, y de hecho se presta, a los intereses y deseos de terceros. Los individuos son tratados como objetos de uso a partir de la explotación de sus cuerpos. No son considerados como personas con derechos, libertades y responsabilidades, sino solo como cosas desechables e intercambiables. Con esto se deja atrás lo irreducible de la alteridad y su dignificación. Reducirla equivale a hacer de ella una mercancía sujeta a la dinámica de compraventa y a los imperativos del mercado.

A la luz de lo expuesto, y según Echeverría (2007), es posible hablar de una “profunda anonimización moderna de la vida social” (p. 25) producto del tratamiento de los cuerpos como mercancías, de la reducción de algunas personas a cosas intercambiables a merced del capital y sus exigencias. El peligro para unos y la ventaja para otros se debe a la presencia de umbrales de personalidad que dejan a ciertas existencias desamparadas en tanto que otras viven en el privilegio. Para fines de esta referencia es preciso aclarar que se habla de persona no en sentido moderno, sino como dispositivo romano (Esposito, 2017); así, al menos en estas líneas, se remite en exclusivo a su valor jurídico. El tratamiento de la persona como facultad y no como ser lleva a ver en ella una máscara jurídica que otorga ciertas prerrogativas de las que no gozan quienes no entran en esta categoría, lo cual termina por instrumentalizar y reificar.

Si, como señala Esposito (2017), para los romanos “*persona* no era el individuo como tal, sino solo su estatus jurídico, que variaba en función de sus relaciones de poder con los demás” (p. 43), entonces no todos lo eran. En la actualidad esta

concepción mantiene vigencia en tanto en cuanto prevalece un doble estándar respecto a la vigilancia, efectual y no solo formal, del derecho. La máscara jurídica de la que se hace gala no está al alcance de todos. Algunas existencias, por encarnar características que se distancian de la narrativa de la blanquitud, son vistas como intrusas del sistema y, en tal sentido, se rechazan. Por eso no ha de soslayarse que en la medida en que algunos gozan de esos principios, otros más experimentan su vulneración y negación.

Así, aun cuando la máscara otorga una serie de derechos, libertades y obligaciones a quien la porta, aquellos que no cuentan con ella son violentados en más de una forma. Las diferencias jurídicas que de esto derivan, siguiendo a Esposito (2017), “fueron interpretadas como auténticos umbrales antropológicos que marcaban diferentes grados de humanidad” (p. 44). Ello aterrizó en las prácticas ordinarias y puede verse aún hoy día. Los procesos de procuración de justicia y la salvaguarda de derechos no se observan en la misma medida en la efectualidad. La vigencia de un doble estándar en cuanto a la aplicabilidad del derecho, así como el rechazo e invisibilización de estéticas extrañas al metarrelato occidental se apoyan en el racismo identitario de la blanquitud, reforzando el olvido inducido acerca de la máxima de que todos encarnan alguna diferencia ante los ojos de los demás.

Dado que en el racismo están implícitas relaciones de poder es que a través de él se excluye y niega a quienes a partir de sus gestos, comportamientos y apariencias ponen en cuestión la guionización de la vida que provoca la blanquitud. Esto porque en el guion “las diferencias son objeto del escrutinio más detallado, y rápidamente se nos asocia de manera positiva o negativa con las narrativas y estereotipos comunes en el imaginario colectivo” (Ogata, 2020, p. 227). Encarnar las diferencias, desde esta perspectiva, implica ser relegado a los márgenes ya que, de facto, existen narrativas que favorecen la estigmatización y rechazo de lo humanamente otro. Situación que no representa una novedad al considerar que, de manera histórica, se han encontrado seres que se ven a sí mismos como superiores y destinados a la tarea de acercar la modernidad a los

otros, no importando que se tengan que ensuciar las manos porque, creen, es por el bien de la humanidad y su progreso. Sobre el particular, es pertinente recoger el señalamiento de Fanon (2020):

yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco. (p. 102)

Esto sucede también con los indígenas y con todas aquellas vidas consideradas periféricas por no representar lo que la narrativa de la blanquitud dictamina. Dichas prácticas racistas parten de cómo se mira y se sostienen gracias al desdén e indiferencia ante los cuerpos denominados exóticos⁹. Su tratamiento como intrusos dentro un mundo a modo de la visión blanca exige de ellos ciertas características y comportamientos que los mimeticen con el prototipo de lo blanco. Por esta razón es posible señalar la existencia de una triada conformada por la mirada, el racismo y la imagen. La liga que une estos elementos encuentra sostén en el sistema jurídico imperante y en el guion. En conjunto, se encargan de legitimar y reproducir pautas de exclusión en función de la interiorización, o no, del *ethos* realista y su implacable indolencia ante las violencias que se ejercen sobre quienes desencajan y rompen con el metarrelato occidental.

Las afectaciones que surgen de la exigencia de un revestimiento blanco ponen en evidencia la materialidad del poder y su impacto en los cuerpos. Al atacarlos

⁹ Según Ogata (2020), “es la persona que observa quien determina qué y quién es *exótico*; qué es *normal* en su espacio y qué no lo es. Esta construcción a partir de la mirada subjetiva está atravesada de manera íntima por las narraciones hegemónicas que tenemos como sociedad -de manera inevitable miramos a través del racismo, clasismo, sexismo, capacitismo, y rechazo a las disidencias sexuales y de género-. Por ello las miradas de quienes nos rodean nos asignan identidades basadas en el contraste entre nuestra corporalidad y las suyas” (p. 227). Por ello también las miradas congelan ciertas características y a partir de ellas deciden si se acercan, o no, a los otros.

desde distintos flancos, los exponen y vulneran (in)visibilizando y exotizando sus diferencias. De acuerdo con Ogata (2020), “la mirada occidental blanqueada ha definido históricamente qué es lo *exótico*, transformando a culturas enteras el objeto de sus fantasías y malas interpretaciones” (p. 227). Los cuerpos exotizados, que encarnan diferencias irreconciliables con la blanquitud, se enfrentan a miradas que los fijan e ignorar sus singularidades. La fijación de la mirada provoca su reducción a un solo elemento, ese que termina por reproducirse y hace de ellos seres con menor o sin valía. La diferencia resaltada se convierte en desigualdad y motor de rechazo y reserva.

En consecuencia, para reelaborar el guion es precisa “una escenificación de la diferencia como sustracción consciente de los estereotipos” (Forcina, 2010, p. 27). Despojar a lo humanamente otro de la necesidad de blancura y de las exigencias estéticas del mercado requiere apelar por distintas formas de representación que posibiliten la afrenta a los parámetros impuestos de belleza. La visibilización y reconocimiento de los cuerpos extraños que se alejan de la pretendida homogeneidad de la blanquitud es muestra del ejercicio de la libertad que se liga al propio cuerpo, a su uso, goce y movimiento. Además, con ello se busca la ruptura del anonimato que provoca la vida moderna y que aleja o complejiza los procesos de construcción de subjetividades porque sumerge a los individuos en la dinámica del mercado y sus procesos de consumo y autoexplotación.

Quitar el velo del guion o, mejor aún, de los ojos que miran, lleva a la revelación de la estandarización de la vida en su amplitud a partir del modo de reproducción imperante. Develar el guion permite ver la “sensación engañosa de libertad” (Han, 2019, p. 80) que ofrece el sistema capitalista a través de la amplia oferta de mercancías y experiencias. Además, posibilita la visibilización de exclusiones y discriminaciones de determinados cuerpos y formas de vida porque no son parte de lo señalado por la narrativa dominante. Visto así, el guion es tortura y pretensión. Es un peso que cae sobre los cuerpos y una máscara que encubre,

que no deja ver la subjetividad, salvo la construida a través de la fijación de la mirada en lo que de singular tienen.

En vista de esto, se presenta la necesidad de preguntarse por lo ético que puede albergarse en el mirar. Aun cuando una mirada logra fijar y congelar, también arroja y protege. Tiene sentido entonces decir que en ella se encuentra un punto de apoyo, un vértice del cual partir para generar interpretaciones y narrativas otras sobre el mundo y quienes lo habitan. Empero, para llegar a ello, ha de ponerse en evidencia el disciplinamiento de los cuerpos que provoca el guion en aras de su utilidad. Por eso también es tarea pendiente situar y nombrar sus consecuencias, entre las que destaca la despersonalización y la indolencia ante lo que suceda con las otras existencias, así como un marcado distanciamiento respecto a los asuntos políticos.

La indiferencia creciente hacia lo cotidiano, que de tanto verse se da por sentado y se adopta como parte de lo que da en llamarse normalidad, parte de un estado de alienación en el que uno está fuera de sí y no es soberano de sus actos. Lo violento de esto radica en encontrarse bajo el mandato de un agente externo. El alejamiento de sí provoca que los hechos violentos sean vaciados de contenido. En ellos ya no se ve algo en lo que haya que poner el acento, se convierten más bien en otra cosa sin marca propia, en un elemento más del contexto, del entorno. Se olvida el principio de realidad que lleva a ver el mundo en su facticidad y desde una perspectiva crítica; solo a partir de él podrá mirarse desde todas sus aristas, incluso aquellas pulidas y disfrazadas, esas cubiertas por el guion y su narrativa.

Es por el alejamiento de los asuntos humanos que se requiere cuestionar el guion, preguntarse a qué intereses obedece y qué atrocidades provoca. Una primera respuesta a esto la ofrecen la modernidad capitalista y el metarrelato occidental. A través de ellos se dan procesos de exclusión e inclusión bajo determinadas conveniencias. De acuerdo con Esposito (2017), “lo que se incluye se genera a partir de lo que se excluye, y lo positivo a partir de lo negativo” (p. 68). Dicho de otro modo, toda inclusión es producto de una exclusión, esto es, de algo que permanece fuera y al margen, que no forma parte de aquello que

está dentro. La inclusión, así, deriva de una negación, es decir, de una exclusión que tiene lugar en primera instancia.

Todo proceso que presuma de ser incluyente se debe a la negación primera de aquello o de quien se incluye. La inclusión, por tanto, no sería posible sin la exclusión previa de la existencia en cuestión. Considerando esto no puede soslayarse entonces la naturaleza excluyente del capital disfrazada de apertura hacia lo diverso. Bajo la inclusión de lo distinto el mercado se beneficia acrecentando sus ingresos y esferas de acción. A decir de Han (2019), “como término neoliberal, la diversidad es un recurso que se puede explotar” (p. 38). Por eso habrá que ser cuidadoso cuando de ella se trate y de la manera en la que se le promueva, que suele ser a través de propaganda engañosa que fomenta el consumo y no el respeto hacia lo plural.

Se trata de diferencias aceptadas por el sistema, consumibles y comercializables (Han, 2019), que son admitidas porque generan beneficios que mantienen vigentes los procesos de compra y venta. Siendo entonces que no toda diversidad es rechazada, al menos no en el plano formal debido a la existencia de marcos normativos para las llamadas minorías, ni por el mercado a causa de su inclusión en calidad de consumidores, es que quienes encarnan aquellas diferencias en las que se ha fijado la mirada pasan a estar dentro de, pero también sujetos a, las fauces del capitalismo. Son seres relegados, además, al régimen de las cosas y, por ello, expuestos al intercambio y a la condición de prescindibles en cuanto han resultado útiles para el sistema. A partir de esto se reduce su capacidad de acción y se pretende hacer de ellos sujetos anclados a la repetición del trabajo, entorpeciendo en consecuencia el ejercicio de la crítica y su aparición en el espacio público.

El olvido inducido de lo irreductible de la alteridad y su potencialidad para actuar desde la singularidad tiene que ver con el tratamiento de las vidas como desechables. Se deja atrás la máxima de que el yo es alguien con la capacidad de pensar y transformar el mundo. Ese alguien tiene un cuerpo, pasiones e intenciones, ideas sobre el mundo y respecto a la vida, es afectado y afectante.

No se habla, entonces, de un ser “neutral, descarnado, asexuado, ajeno a las distribuciones de poder en los que se produce, ajeno a la condición corporal y sexual, histórica y lingüística que lo atraviesan” (Gómez, 2010, p. 169). Esto gira en torno a cuerpos vivos, cuya experiencia está ligada al dolor y a su carácter sensible. Por eso no pueden ser desechados y menos aún considerados superfluos e intercambiables.

Rescatar el cuerpo y sus experiencias es estar atentos a la potencialidad de la pluralidad. Junto con esta tarea ha de señalarse que “el imperativo neoliberal de rendimiento, atractivo y buena condición física acaba reduciendo el cuerpo a un objeto funcional que hay que optimizar” (Han, 2019, p. 18). Ser perceptivo y receptivo frente a las pequeñas cosas que, sumadas, dan rumbo a los días, no solo es necesario, sino urgente. Es ahí donde se encuentra y reproduce la narrativa de la blanquitud y se robustece el guion. Aunado a ello, el acercamiento a la condición humana de la pluralidad ayuda a visibilizar las relaciones de poder que envuelve la guionización y que traen consigo violencias que afectan a una multiplicidad de cuerpos sobre los que se aplican estrategias de exclusión que buscan acallar sus historias.

Luego entonces, la realidad en su efectualidad demanda, para decirlo con Foucault (2022), “la precaución de método, el escepticismo radical que por principio no considera el punto en que nos encontramos como la culminación de un progreso que tengamos precisamente que reconstruir en la historia” (p. 159). En otros términos, exige visibilizar la condición de actualidad de la blanquitud, así como el sistema de privilegios al que se encuentra ligada. Mostrarla como un ejercicio de poder que se materializa en los cuerpos y los manipula a su interés y el del mercado, contribuye a señalar su posición como narrativa dominante y a poner en evidencia la idea tan extendida que ha hecho de ella la única salida a los contextos de pobreza y marginalidad.

Poner atención en la concepción del progreso como supuesto hilo conductor de la historia humana lleva a subrayar que, en sí misma, es una noción que habla de separación entre quienes aparentemente lo han alcanzado y aquellos que no.

A partir de esa línea divisoria se juzga y clasifica a individuos y pueblos, excluyéndolos o engrandeciéndolos. Esto resulta, según Lizarazo (2007), del hecho de que “la modernidad produjo sus propios mitos, los del futuro, los del destino: la sociedad progresista, el socialismo, la sociedad libertaria” (p. 34). Esos mitos del porvenir han repercutido en los sujetos, adjetivando sus vidas como tersas y libres, al menos en apariencia, de contrastes y diferencias. De ahí que se pretenda invisibilizar la facticidad de la pluralidad porque es en ella, y a partir de la afectación de los cuerpos y la psique por parte de la narrativa dominante y sus prácticas, que surgen los cuerpos políticos y prevalece el espacio público.

Las afectaciones y afecciones compartidas sirven como punto de encuentro de cuerpos e historias, permitiendo incluso la conformación de comunidades que se enfrenten, muchas veces desde lo abyecto, al guion. De este modo, es necesario tener presente, como dice Azahua (2020), “la red de afectos que se construye alrededor de nuestra vulnerabilidad” (p. 32) porque, se sabe, las situaciones de vulneración no son aisladas, pueden llegar a ser comunes. La unión de afectos, entonces, es un germen para la formación de cuerpos políticos que lleven a la discusión y visibilicen vulnerabilidades y violencias. Estos afectos en cadena permiten que los cuerpos estén en movimiento, aunque no siempre es así, también se mantienen en estado de reposo, sea por apatía e indiferencia, o a la espera de una oportunidad para la acción.

Lo anterior obedece, según Spinoza (2000), a que ciertos afectos conducen a la felicidad en tanto que otros a la tristeza y, en ese sentido, se está, o no, más predispuesto a actuar. Cabe aclarar que a pesar de que los afectos y las afectaciones se experimentan en primera instancia en lo privado, otros cuerpos también son susceptibles de advertirlas, lo que posibilita el encuentro y la unión. Esto porque, según Huxley (2018), “vivimos juntos y actuamos y reaccionamos los unos sobre los otros” (p. 14). Al ser así, se entreve la relación entre cuerpos, su conexión e interdependencia, lo que refuerza la concepción spinoziana sobre el origen de las afectaciones a partir del encuentro y choque con otros cuerpos. El cuerpo, por ende, permite la experiencia de lo que es, sin él los procesos de

interacción no serían posibles, menos aún su potenciación, el ejercicio de la política y la reconfiguración del entramado social desde múltiples miradas.

5.4 Miradas herejes: más allá de los horizontes de la percepción

Ser soberanos de la mirada, del cuerpo y de la propia vida son cometidos ineludibles para llegar a la rasgadura del guion, a su cuestionamiento y eventual derrumbe. Una nueva mirada sobre las cosas que haga posible un tratamiento distinto de los asuntos humanos requiere poner atención en el detalle, en aquello que por cotidiano se asume y da por sentado. Mirar los rincones y resquicios, los espacios olvidados o aquellos frente a los cuales existe una ceguera inducida para no reparar en lo que de lacerante y violento tienen, es imprescindible. En una época tan cruenta como la de hoy asumir una postura herética ante la guionización que inunda la vida es impostergable. Apelar por la acción, la palabra y el encuentro para hacer camino a las subjetividades que han permanecido en las lindes, bajo las sombras, se presentan también como apremiantes.

Practicar la herejía ante los lugares comunes, a la luz de aquello que se asume como parte de la vida diaria y normaliza a pesar de vejar y vilipendiar a una multiplicidad de existencias, representa un paso en la construcción de otras narrativas. Al respecto, Rodríguez (2019) señala “¿qué es una herejía sino la ruptura de un dogma? [...] un dogma solo puede romperse cuando se conoce. El ojo, si es hereje, puede traspasar el velo de los discursos dominantes, los estereotipos, las cegueras y ensoñaciones que hemos naturalizado” (p. 204). Por eso la exhortación a exponer la narrativa de la blanquitud y sus privilegios, a pensar y aprehender los asuntos humanos desde diferentes perspectivas y con nuevas miradas. En ello reside la potencialidad de concebir a las otras existencias de una manera distinta, a partir de una estética no excluyente de quienes encarnan lo que incomoda al metarrelato y que conciba la diversidad como una cualidad inmanente y no cual elemento secuestrado por el mercado para la satisfacción de sus necesidades.

Una mirada *reloaded* (recargada) y actualizada, que posibilite la apertura y los procesos de encuentro, que invite al acercamiento a otros cuerpos para emprender en conjunto acciones encaminadas a la transformación del mundo, es necesaria si se considera que el modo actual de reproducción de la vida menosprecia y desacredita lo que no se ciñe al *ethos* planteado por la blanquitud. El ojo hereje cuestiona la narrativa dominante, expone la existencia de imágenes estereotípicas arraigadas, de prejuicios reproducidos y de jerarquizaciones estéticas y existenciales que niegan, rechazan y expulsan para incluir falsa y superficialmente aquellas vidas y cuerpos abyectos que contravienen la historia única. El ataque directo a las subjetividades, a la persona y al personalismo que esto supone refuerza la idea de Arendt (2014) sobre la despersonalización de la sociedad moderna a causa de la marcada ausencia de respeto frente a lo humanamente otro.

Desenmascarar, a partir de otras estéticas, la impostura del mercado, su supuesta apertura y aceptación de las diferencias, requiere, para decirlo con Rodríguez (2019), “dar alas a la mirada a contrapelo” (p. 20). Alar la mirada tiene que ver con la ampliación de las puertas de la percepción de la que habla Huxley (2018). Solo a través de un mirar distinto el mundo podrá ser narrado de otros modos. Hacer lugar a diversas construcciones narrativas presupone la ruptura, cuando no el resquebrajamiento, del guion. Trastocar la reproducción de la historia dominante, así como el ataque a las otredades para dejar de verlas como intrusas, es posible gracias a una poética de la atención que invite a relacionarse con lo humanamente otro y a recuperar el vínculo y los lazos comunitarios para reconstruir las relaciones sociales desde ahí. Al respecto, Han (2019) señala que:

Hoy, la economía de la atención desplaza tanto a la poética de la atención como a la ética de la atención extinguiéndolas. Traiciona lo distinto. La economía de la atención totaliza el tiempo del yo. Por el contrario, la poética de la atención descubre el tiempo propio y más específico de lo distinto, *el tiempo de lo distinto*. (p. 103)

La economía de la atención no permite detenerse en el detalle. En la actualidad se vive con tal celeridad que las transformaciones y cambios ya no resultan tan estrepitosos como otrora. Esa misma velocidad acelerada provoca una falta de la capacidad de asombro porque todo se sucede rápido, sin pausa, desplazando cada vez más la reflexión y el pensamiento por un hablar sin pensar, por ojos sin mirada, por un vivir sin sentir. El alejamiento, o mejor aún, la falta de atención a las propias afecciones y a las afectaciones de los otros cuerpos conduce a la insensibilidad y a la indiferencia por lo que ocurre en derredor. Esto deriva en la asunción sin reserva y sin análisis de aquello que señalan tanto el metarrelato occidental como el guion producto de la blanquitud, dificultando los procesos de movilización y de encuentro con otras singularidades que hagan posible la transformación de la existencia en su amplitud.

Ante este escenario se rescata la urgencia y necesidad de una poética de la atención para pensar no solo en sí mismo, sino también en los demás, para ver el mundo con otros ojos, con una mirada hereje y abierta. La poética tiene que ver con lo sensible, con la reconfiguración y reinterpretación del mundo desde ello; asimismo, demanda estar atentos a lo que acontece, a las relaciones e interacciones entre los individuos para dar cuenta de aquello que ha, o no, cambiado. Dicha poética pone el acento en lo plural porque sabe que allí se encuentra el potencial para construir espacios en los que la multiplicidad de voces sea escuchada. Por consiguiente, es imprescindible rescatar la centralidad de lo político en el robustecimiento de las relaciones sociales. Es ahí donde, dice Han (2019), “yo me encuentro con otros, hablo con otros y los escucho” (pp. 119-120), esto implica, en sentido estricto, la unión de cuerpos a partir de afectos, intereses y perspectivas, no necesariamente comunes, en torno a alguien o algo. En determinado momento esos encuentros pueden resultar en procesos de acción colectiva y movilización social que evidencien problemáticas e injusticias.

Así, “con la licencia que da el subjuntivo” (del Ángel, 2020, p. 107), habrá que imaginar y comenzar a dar forma a otros mundos, unos en los que la unión de cuerpos diversos dé lugar a la formación de fuerzas políticas. El subjuntivo, si

bien indica posibilidad, conduce a poner atención y a (re)pensar lo efectual para ver sus contradicciones y oportunidades en aras de transformar el espacio público desde el mostrarse que implican la palabra y la acción. Asimismo, se precisa de miradas largas y herejes para ahondar en las cosas, en sus detalles, e ir más allá de la superficie. Todo porque la realidad en su carácter efectual no puede sujetarse a parámetros que la acoten, ello decantaría en un reduccionismo en el que quedarían fuera todas aquellas existencias consideradas atrasadas o premodernas, también las que contravengan las formas y narrativas dominantes, entre ellas la de la blanquitud y su guionización.

Partiendo de lo anterior, y según la lógica de acumulación capitalista, tiene sentido señalar que la guionización busca *proteger* el cuerpo social y eliminar y/o apartar de él todo aquello y a quienes puedan hacerle daño a partir de sus diferencias. Esta concepción se encuentra presidida por supuestos y postulados sobre lo que se considera deseable y, en consecuencia, respecto a lo que no lo es y se requiere que permanezca y quede fuera. De este modo, el guion representa una suma de exigencias que rebasan las posibilidades de los individuos. Al no cumplir con lineamientos y estándares, con características y comportamientos específicos, permanecen al margen de la dinámica que el metarrelato ha fijado. Por eso es apremiante trascender estereotipos y trastocar el guion, develarlo y hacerlo manifiesto.

Dado que los ojos, dice Huxley (2018), son “transfigurados y transfigurantes” (p. 36), es decir, que en ellos se imprime una marca que los conduce hacia cierto mirar, pero también desde allí parte la fijación que se hace de los otros y que los toca al punto de etiquetarlos, es que albergan el potencial de regalar al mundo con miradas otras que se alejen del guion. Existe todo un espectro de colores, formas, historias, voces y cuerpos que dan sentido a la existencia. Colocar la mirada en esta multiplicidad permite hablar del caleidoscopio que conforma la vida en su amplitud, de las historias que han sido acalladas y de los cuerpos encorsetados por la narrativa de la blanquitud. Por eso mantener atenta la mirada para no perder de vista lo que se sucede es un voto en contra de la economía de

la atención, que impide el encuentro, y a favor de la poética de la atención, que lo busca, lo desea y lo hace posible.

La centralidad de una ética y una poética de la atención se debe a su potencialidad para develar el guion, hacerlo manifiesto y nombrar la violencia del mundo. Su fuerza, además, resulta de su inclinación por el cuidado y la observancia del detalle, de lo cotidiano, del día a día. Ponerlas en práctica implica preguntarse, a la manera de Luiselli (2020), “¿Qué estructuras morales hablan dentro de mí, a través de mí?” (p. 137). Esta interrogante es un primer paso para interpelar el guion y cuestionar los estereotipos y prejuicios que anidan en cada uno y que se alimentan de miradas, de voces, de discursos exteriores que influyen, al menos en cierta medida, en el posicionamiento en y ante la vida. Por eso la visión de lo que acontece, aunque parte de una muy particular posición, desde un específico punto de vista, requiere no dejar atrás lo fáctico de las demás existencias ya que es justo a partir de ellas que la experiencia se vuelve otra.

En esta tónica, Esposito (2017) señala que “lo que se halla en el origen del mundo no es el absoluto del sujeto, sino la mezcla de los cuerpos. Es de la presión que ejercen de donde se origina la historia” (p. 91). De esto se entiende que la unión es crucial, es ella la que da forma a la vida como se conoce porque permite la preservación de la existencia. Los seres humanos no son entes aislados, se hallan anclados a una serie de relaciones que los mantienen en contacto con otros; en el proceso, se influyen y afectan mutuamente, llegando a compartir afectos, preocupaciones e intereses. La intersección de experiencias que se desprende del hecho de vivir en colectivo complejiza el tratamiento de lo social, pero también invita a su comprensión a partir de otras miradas y a la ampliación de los márgenes de la percepción.

La comprensión no está alejada de la sensibilidad, en cierto sentido, parte de ella y se encuentra mediada por la razón. Aquella hace posible el señalamiento de las consecuencias que las exigencias acumuladas y condensadas en el guion provocan, entre ellas la construcción de subjetividades enajenadas y distantes de los otros, la exclusión de quienes encarnan diferencias ajenas a la narrativa de

la blanquitud o la violencia sobre la naturaleza y los cuerpos abyectos. Esto es el resultado de un soberano desdén frente a la diversidad que, paradójicamente, es absorbida por el mercado para hacer de ella algo vendible; además, a partir de esta lógica perversa se ve en quienes encarnan la distinción a potenciales consumidores y clientes que mantendrán vigente la dinámica mercantil.

El rechazo y negación de la pluralidad humana se debe a engranajes que muchas veces no se ven por su carácter simbólico, pero que se dejan sentir con rigor a través de las miradas que se fijan, de los discursos que se reproducen y de las acciones que se perpetúan y extienden a los cuerpos. La materialidad del poder alcanza a todos, en menor o mayor medida, y se refleja en sus gestos y movimientos, en sus reclamos, privilegios e inconformidades, en su pasividad y acción. Se expresa gracias a la incomodidad, el enojo, la rabia, la lucha y el dolor, haciéndose manifiesta en la vulnerabilidad producto de las violencias que aquejan hoy día. Este entramado no es fortuito, se apoya en el hecho de que “el violento poder de lo global barre todas las singularidades que no se someten al intercambio general” (Han, 2019, p. 24), a quienes no asumen, cuestionan o contravienen el guion.

Al respecto, es necesario, como señala de la Cerda (2020), abortar la fragilidad blanca y dar cuenta de las desigualdades, opresiones y prerrogativas que atraviesan y marcan los cuerpos. Hablar de su alienación producto de la sujeción al guion y de la reproducción de la narrativa de la blanquitud es hacer referencia a la máscara que cubre los intereses más íntimos, pero también a los esfuerzos que para combatir la despersonalización se llevan a cabo en distintas y distantes latitudes y que parten de la escucha y la atención, de miradas herejes que desafían la estética predominante para apostar por otras representaciones e historias. Apoyarse en la creatividad para crear nuevas narrativas de lo posible lleva a reparar en lo cotidiano porque es ahí donde nace la historia. Hacer de la vida un paréntesis que permita contemplar la diversidad de formas y la pluralidad de ideas para erigir un mundo más hospitalario es, en este sentido, sustancial.

Mejorar la percepción a partir del develamiento del guion y de su capacidad para moldear la vida requiere de un esfuerzo que, para traducirse en grandes cambios, debe ser conjunto. La unión de cuerpos y miradas, de afectos y acciones, constituye el germen para otros escenarios y es la antesala para la conformación de cuerpos políticos que, de una u otra forma, hacen posible el cuidado de sus miembros. En cuanto a esto, no puede dejarse a un lado, como señala Marán (2020), que “la vida comunitaria tiene una alta exigencia, no es solo la cantidad de tiempo que implica participar en ella, sino el esfuerzo emocional que también implican esos grados de responsabilidad” (p. 165). El encuentro con otros cuerpos exige la puesta en práctica de planos axiológicos que permitan el reconocimiento no solo en lo formal, sino en lo fáctico, de las existencias que aún hoy viven en condiciones precarias y vulnerables.

El reconocimiento por sí solo no basta, se requiere, por decirlo de alguna manera, su materialización y trascendencia. Los integrantes del cuerpo político, al compartir afectaciones, intereses, preocupaciones y afectos, se muestran a los ojos y oídos de los otros desde la singularidad que otorgan el pensamiento, la palabra y la acción. De esa forma, “los reconocimientos que establecen entre ellos deben articularse social y políticamente por medio de prácticas, instituciones, estructuras intersubjetivas en las que los individuos realizan performativamente su subjetividad ante sí y ante los otros: son alguien” (Gómez, 2010, p. 173). Al tratarse de vidas específicas con nombre, voz y mirada propias, insertas además en tiempos y contextos puntuales, es un sinsentido pretender su homogeneización.

Según Han (2019), “la *mirada* y la *voz* son aquello con lo que se manifiesta lo totalmente distinto” (p. 72). En la mirada se expone el ser porque refleja la interioridad. Lo mismo sucede con la voz, que es muestra del pensamiento y de la unicidad de quien habla. Así, mirada y voz son constitutivas de los sujetos y les permiten interpretar y acercarse al mundo. Con todo, la seducción que el guion lleva a cabo acota la percepción de las miradas y el eco de las voces porque busca acabar con lo distinto a partir de la negación de los cuerpos y formas de

vida que desbordan sus límites, sus presupuestos y fronteras. Por esta razón el guion equivale a aislar el mundo, a borrar de él lo inmanente de la pluralidad para conducirlo por una sola vía, la de la modernidad capitalista.

A causa de los procesos de jerarquización y homogeneización de la vida en toda su extensión y amplitud que se ejercen a través del guion es que es pertinente la conformación de cuerpos políticos que busquen otros modos de decir el mundo. Pese a que el cuerpo político es impersonal, o precisamente por ello, es que se ocupa y preocupa por el bienestar del conjunto. No obstante, reconoce que las subjetividades dan sentido y dirección al movimiento de ese nuevo cuerpo. Se trata, para decirlo con Esposito (2017), de “la presión conjunta de cuerpos moviéndose al unísono” (p. 32). Los cuerpos, entonces, se encuentran en acto y, en tal sentido, aparecen ante los otros e inciden en el espacio público. Por eso se presenta la necesidad, cuando no la urgencia, de recuperar el cuerpo, sus afectos e historias, palabras y miradas, para saberse alguien.

De este modo, previo a la formación de cuerpos políticos tiene lugar un momento crucial, el de la escucha. Esta, según Han (2019), “es lo único que enlaza e intermedia entre hombres para que ellos configuren una comunidad” (p. 120). La escucha es primordial para la crítica, el entendimiento y la comprensión de las sujetividades. Más aún, permite el acercamiento y la unión. Al igual que el habla, la escucha también constituye una acción porque requiere de la presencia de los otros para poder tener lugar. Alguien habla y otro escucha. En ese proceso de intercambio se desarrolla la vida, su interpretación y concepción, dejando espacio a múltiples narraciones; el peligro en esto radica en la prevalencia de una sola historia y en el desdén ante el resto de los relatos.

Existen narrativas que permanecen, a pesar de que se sepa que tienen mucho de cuestionable, en boga. Ellas callan su contraparte y hablan solo de una fracción de la totalidad y no de la totalidad misma como hacen creer. Por lo tanto, apelar por la mirada y la escucha en el marco de sociedades sordas y ciegas que no escuchan ni ven a los otros, a los cuerpos que encarnan las diferencias, es ineludible. Son sociedades que se concentran, por el contrario, en lo igual, en el

guion, en el *ethos* de la blanquitud. De tal suerte que hablar de guionización es vigente y fundamental. Si bien lo social fijan límites que permiten la convivencialidad, también desde ahí se constriñe y ataca la pluralidad. Dejar atrás el hecho de que “lo humano se juega en la afirmación de su diversidad” (Echeverría, 2019, p. 9) encuentra correspondencia en la historia única, así como en la reproducción de prejuicios en torno al fenotipo y respecto a la apariencia y los comportamientos a partir de los cuales se jerarquiza, categoriza y excluye, atacando con ello el personalismo y la libertad.

La historia única “drena las miradas de otros hasta borrar su propia existencia” (Rodríguez, 2019, p. 182), hasta establecer una sola versión oficial sobre lo que ha sido y es el mundo. Sustrahe lo que tienen de suyo, su subjetividad; al mismo tiempo, erige muros ante la posibilidad de construcción de otras narrativas y, desde luego, frente a la oportunidad de narrarse desde sí mismo. Drenar la mirada infringe un daño sobre la personalidad porque en aquella se encuentra la interioridad, lo íntimo que, no obstante, queda expuesto y a la vista de los otros a través de la acción y el discurso. Ante esto, la receptividad hacia las múltiples voces y miradas que nombran y perciben la vida es clave para atender a un sinnúmero de historias que trascienden la narrativa dominante.

Contraponer el metarrelato occidental con la cotidianidad lleva a ver que aquel deja a un lado los cuerpos que se alejan de su marco perceptual por no encajar en lo que considera deseable. El absurdo de lo cotidiano que inunda la existencia y en el que tienen lugar la violencia y la muerte está atravesado por una soberana indiferencia respecto a las exclusiones, discriminaciones y brutalidades que se ejercen sobre lo humanamente otro. Ante ello, ser herejes en la vida diaria es una vía para la construcción de otros espacios, justo porque en aquella tiene lugar todo lo que separa y une. En ella se lucha y resiste, se alza la voz y actúa, se piensa y siente porque se encuentran resquicios, gracias a miradas herejes y atentas, que fungen como puertas y puntos de unión, de escucha abierta a la pluralidad y no solo frente a quienes son protagonistas de la historia única.

Abrir puertas en los muros, como señala Huxley (2018), para ver más allá y pensar, vivir y experimentar el mundo desde otra óptica, no es un capricho de utópicos, sino una necesidad terrena. Pese a ello, cabe aclarar que no se trata aquí de puertas químicas en sentido huxliano. Se habla de puertas estéticas y herejes que lleven a quien las abre, es decir, a aquellas y aquellos que detectan y cuestionan el guion, a una vida entre acuerdos y tensiones con relación a la narrativa dominante y al modo de (re)producción de la existencia. En virtud de esto, se apela por la puesta en práctica de una poética de la atención y una ética de la escucha que permita la formación de cuerpos y comunidades políticas que reclamen la mirada de quienes han permanecido indemnes ante las atrocidades del sistema imperante, y que lo hagan a través de la herejía para construir otras narrativas.

La herejía rompe con la subordinación producto del guion. Y lo hace a fuerza de un mirar distinto, sin ataduras y alejada de los cánones. En un ejercicio como este, “el ojo recobra parte de esa inocencia perceptiva de la infancia, cuando el sentido no está inmediata y automáticamente subordinado al concepto” (Huxley, 2018, p. 27). Recuperar la inocencia del ojo es una invitación a romper con la fijación de la mirada. Se trata de una inocencia de carácter perceptivo, no atravesada por el guion ni por el *ethos* de la blanquitud, tampoco por la fuerza de la historia única. Es un ojo hereje por inocente, porque rompe con los discursos hegemónicos y mira desde otros ángulos, dando lugar a miradas éticas y estéticas, esto es, abiertas a formas que vayan más allá y trasciendan las icónicas ofertadas por el mercado, el cual fomenta el tránsito de los sujetos entre una condición y otra; en ese giro, dejan de ser fines en sí mismos para convertirse en meros valores de uso y de cambio.

Un ojo hereje “despoetiza lo que mira, destapa el desbordamiento y la fantasmagoría de la situación cotidiana” (Rodríguez, 2019, p. 165). Despoetizar lo que se mira equivale, de alguna manera, a despojarlo del adorno y el exceso que provoca el alejamiento de la realidad efectual. Con esto se dejan al descubierto las violencias, tropiezos, contradicciones y fricciones cotidianas que

hacen y (re)crean el mundo. Mirar de otra manera, con ojos herejes, es una acción indispensable para rasgar el guion, para develar lo que encubre y que acaba con las vidas y los cuerpos abyectos. Evidenciar “la falacia de ver sin ver” (Rodríguez, 2019, p. 191), de pasar la mirada pero no profundizar en nada, contribuye a combatir la indiferencia y el desdén ante lo que tiene lugar. Los que se tapan los ojos, entiéndase aquellos que no son ciegos, pero que no alcanzan o no quieren ver la violencia, el racismo y la exclusión que impregnan la cotidianidad, son los mismos que abrazan y reproducen el guion¹⁰. Por ello es fundamental no esquivar la mirada y ver tanto los estragos de la blanquitud como su impacto más allá de Occidente.

¹⁰ Ejemplo de esto lo ofrece de la Cerda (2020) al señalar que “las personas que dicen que los movimientos identitarios no son importantes son las mismas que dicen no veo negros ni blancos ni jotos ni lesbianas ni hombres ni mujeres: veo personas” (p. 78). Esto se traduce en la negación del reconocimiento de diferencias fácticas y de luchas concretas que construyen el mundo.

El escenario de la globalización icónica, lejos de ser un horizonte democrático definido por la apertura y la multiplicación de las posibilidades de ver, parece constituirse en una macrorregión de sometimiento de la mirada y de perversión de los sentidos de las iconografías de las sociedades.

Diego Lizarazo, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

La blanquitud, si bien trata de una categoría conceptual, se encuentra reflejada en la cotidianidad, contribuyendo así a dar forma a la experiencia. En los cuerpos, rostros, gestos, comportamientos y actitudes se puede ver su huella. Trasciende, por lo tanto, la cuestión teórica al estar presente en la inmediatez del día a día. Lo brutal de su narrativa no se encuentra en lo que podría desencadenar, sino en lo que ya provoca e inunda las calles en distintas latitudes. El resurgimiento de la extrema derecha, la violencia producto del crimen organizado, el racismo, el ataque a los derechos y libertades de grupos de migrantes, de miembros de la comunidad LGBTIQ+, de las infancias o de mujeres en algunas geografías, son solo una muestra de los aspectos más descarnados del modo actual de reproducción de la vida.

La narrativa de la blanquitud moldea cuerpos, y lo hace desde lo que en ella se establece como deseable, trátase de fenotipos o formas de vida. Por eso, aun cuando los conceptos son abstracciones y lo real rebasa toda posibilidad de conceptualización, las categorías de análisis siguen siendo imprescindibles porque permiten la interpretación de lo que sucede y nombran aquello que configura el mundo. Así pues, esto no quiere decir, bajo ningún motivo, que no haya necesidad de llevar a cabo procesos de reflexión y discusión que permitan la construcción y robustecimiento de conceptos y categorías. Por el contrario, es justo por ese ritmo tan acelerado que es preciso hacerse de un entramado teórico que posibilite acercarse a la cotidianidad y hacer frente a lo que acontece, a las afectaciones que sacuden y hieren los cuerpos, que los ciñen bajo determinados estándares y exigen la filtración y drenaje de lo que de singular tienen.

Este proceso de destilado de las diferencias y particularidades se apoya en el guion, el cual, al servirse del modo imperativo, ordena y fija parámetros e ideas que hacen y dan forma al mundo, un mundo consumista, preocupado y ocupado por la tendencia, por lo efímero y desechable que no solo se aplica a los objetos, sino a los sujetos mismos. Al establecer y reproducir criterios de valor desde los

cuales ve y juzga a los otros, legitima e institucionaliza prácticas que llegan a ser replicadas por múltiples individuos. El guion permite así la esquematización y categorización de las existencias partiendo de su aspecto y comportamiento, por eso incide en las subjetividades. El sacrificio de lo diverso que fomenta descansa en el ejercicio de la razón instrumental para, paradójicamente, absorber las diferencias a través del mercado. De este modo, en conjunto con el sistema capitalista, depura y drena la pluralidad. Teniendo en cuenta esto, el guion posee un significado político, económico, social, cultural y estético que impacta en los cuerpos, miradas e interpretaciones de y sobre el mundo.

La profundidad histórica del guion no es nueva, su origen se encuentra ligado a la modernidad capitalista y su afán de progreso ilimitado. Por ello la necesidad de cuestionar esos valores y mirar de otra forma, con otros ojos. Ir más allá del guion, del metarrelato occidental, requiere de la construcción de distintas narrativas a partir de la crítica a las ya existentes. Por esta razón es preciso resaltar el espejismo de la idea de progreso, que si bien es un principio que acompaña el discurso de la modernidad, no se traduce en una condición fáctica en la vida de toda la población. Es imperativo entonces, para no caer en el lugar común que ve en él la meta de la existencia, señalar que los beneficios que genera solo son para un reducido sector. Se requiere también ver que las limitaciones de la propia modernidad se reflejan en la prevalencia de la indiferencia y el desdén frente a las vidas de terceros, así como en el alejamiento de aquello que se concibe como exótico y atrasado.

En este marco, aun cuando la comunicación y encuentro con lo humanamente otro no es inexistente, sí se halla mediado por el mercado. No hay un acercamiento real a la otredad; en cambio, se da una cercanía distante o a la distancia, siempre atravesada por los intereses del sistema imperante y las relaciones utilitarias. El espectro económico del guion se traduce en un producir y consumir constante del que resulta difícil desprenderse a causa de la autoexigencia y autoexplotación que se viven en el capital. Pese a que esto es así, ha de aclararse que lo dicho hasta ahora sobre el metarrelato occidental no

representa, al menos no del todo, su rechazo. Constituye más bien una exhortación al examen de su narrativa oculta cargada de exclusiones, rechazos, sordera y ceguera inducida, así como una crítica a sus implicaciones y consecuencias para señalar la guionización de la vida.

La potencialidad de hablar del guion consiste en revelar, en poner de manifiesto la podredumbre, el racismo, la violencia, el consumo exacerbado, la falsa inclusión, la primacía del mercado, las tinieblas y la oscuridad presentes en la cotidianidad. Cuestionarlo implica apelar por formas de representación no normativas, que trasciendan y vayan más allá de lo fijado por el metarrelato occidental. Desmontar la narrativa del guion para reinterpretar la vida, para interpelar el sentido del mundo y abrirse a otras miradas, es tan necesario como aprovechar los resquicios para actuar y resignificar la ofensa, el agravio, la humillación. Fracturar el guion desde lo cotidiano demanda interpretar aquello que se hace en el día a día a partir de otra óptica. Pero es preciso no solo resignificar lo existente, también se requiere del acto creativo de la inventiva para dar pie a nuevas y otras historias. Solo sobre la base de narrativas distintas el mundo adoptará otras formas y habrá lugar para una pluralidad de miradas que sean arrojadas y no señaladas como invalidas.

Eliminar las barreras que se han establecido gracias al guion y que, se piensa, protegen de la alteridad, cuando lo que hacen es entorpecer la aparición e irrupción en el espacio público de una multiplicidad de existencias, es indispensable para el encuentro de los cuerpos. Por eso la guionización puede ser vista como un concepto político y sociológico que pone el acento en el desgaste y distanciamiento de la capacidad de acción y discurso desde sí mismo, esto es, de los elementos propios de la persona, así como en la asunción y reproducción de la narrativa dominante con todo lo que ella envuelve, que son formas y actitudes, discursos y deseos, comportamientos y máscaras. La guionización tiene implícito un efecto de pérdida de la singularidad que aleja de la libertad que otorga el personalismo. Esto se ve reforzado por los medios de comunicación y las redes sociales que se mueven entre la sobreinformación y el

olvido. La indigestión y el extravío de la memoria que provocan decanta en un marcado menosprecio de lo humanamente otro, así como en el abrazo de un individualismo exacerbado.

Ante la indiferencia que resulta en alejamiento y que tiene como antesala el rechazo de lo diferente, el cuidado, la escucha, la atención y la amistad política se presentan como alternativas. Estos elementos parten de la distinción y el encuentro. Con ellos se unen mundos y generan resonancias afectivas. Potenciar los cuerpos a través de los afectos y las afectaciones es provocar nuevas interpretaciones de la realidad en función de otras miradas que resulten en la creación de narrativas que cuestionen la guionización y su homogeneización de lo heterogéneo. Por eso dentro del léxico político palabras como acción, igualdad, responsabilidad, libertad y respeto, representan nodos desde los cuales se articulan las prácticas que mantienen el espacio público y hacen posible la unión de cuerpos y el ejercicio de la política. La antesala de todo encuentro es el reconocimiento mutuo, solo así el acercamiento a las otras existencias tendrá ocasión en lo fáctico, trascendiendo el plano discursivo.

La política y los cuerpos, entonces, van de la mano. No existen por separado. Sin ellos aquella no es ni sería posible. Se necesitan sujetos que hablen y escuchen, que den cuenta de su propia actuación y la de terceros. Gracias y a través del cuerpo y la palabra es que se ejerce el personalismo porque se reconoce que la vida es por y a causa de los otros. Por eso aun cuando el cuerpo es sometido y controlado, también desde él se emprende la resistencia y la acción o, por qué no decirlo, la acción como resistencia. De ahí que se busque la vindicación del cuerpo y de su pluralidad encarnada con el propósito de ver en él la potencia para la construcción de nuevos espacios. La unión partiendo de lo distinto representa una fuerza inabarcable a causa de lo inesperado de los actos humanos y de las reacciones en cadena.

La potencialidad del encuentro, de lo que de él puede surgir, lleva a hablar de la pluralidad y su centralidad en la vida política. Las particularidades y especificidades no pueden perderse de vista porque ellas también forman parte

de la totalidad y son, precisamente, las que permiten la conformación de cuerpos políticos. De ello nace la necesidad de una transversalidad de miradas que se aboque hacia y abarque la realidad en su efectualidad desde las más variadas trincheras para reparar en la narrativa de la modernidad y la blanquitud que anegan la vida. Esto porque el hilo que las atraviesa y da forma es el del cuerpo. A partir de él se habla de la apariencia y de las miradas que lo trastocan, de su explotación por parte del modelo capitalista de reproducción y del guion que se alimenta de prejuicios e imágenes preconcebidas y fragmentadas sobre las otras existencias. Para ambas narrativas el cuerpo arroja niveles de utilidad y rendimiento que mantienen vigente la dinámica del capital, al tiempo que posibilitan y conservan las brechas y privilegios que separan a los individuos.

En este marco, la diversidad resulta engañosa. Es absorbida por el mercado no por reconocimiento y consideración, sino para ampliar sus redes de consumidores y explotados, ofreciendo así productos diferenciados en función de los deseos y las posibilidades de cada cual. En apariencia el capitalismo se muestra abierto y receptivo a lo diverso, pero lo hace por medio de ofertas y mercancías, de la creación de necesidades que plasma en las imágenes que reproduce gracias a los medios de comunicación. Su falsa inclusión no es sino un anuncio de su voracidad y afán por abarcar todas las áreas de la vida y a todos los sectores poblacionales porque ve en ellos a clientes y reproductores de su propia dinámica. Las afectaciones que esta situación provoca pueden ser colectivas y generar resonancias que lleguen a un sinnúmero de cuerpos para cuestionar el guion y las narrativas que se presumen universalistas y que absorben y niegan al resto de historias *del* mundo y que *hacen* al mundo.

Rasgar el guion tiene que ver con el cuestionamiento y la duda pero, además, con la búsqueda y defensa de la libertad, una de corte político que permita comenzar de nuevo. Esto es plausible porque el ser humano no está acabado, sino en creación constante. La indeterminación de su existencia guarda relación con un entrecruzamiento de historias que, a su vez, genera procesos de resignificación de la realidad. Luego entonces, la condición humana no está

consumada, en ella se encuentra la posibilidad de actuar e irrumpir en el mundo. La potencialidad de esto permite acercarse a la contingencia, afrontar sus contradicciones y hacerlas vivibles. Plantar cara a la realidad abrazando la herejía para construir un entorno en donde se sepa que las libertades y derechos se ejercen con amplitud requiere dirección, atención y reflexión. Recuperar el sentido de la mirada es asimismo necesario para resignificar la vida. No se trata solo de ver por ver, sino de interpretar el mundo desde otra óptica, de cultivar una mirada que dé pie a otra estética, una basada en el sentido ético y hereje del ojo.

La implicación ética y política de la mirada es una invitación a preguntarse cómo miramos, a examinar la cotidianidad y ponerla en cuestión para dejar en evidencia el guion que impregna el mundo. El ojo hereje, en esta línea, ayuda a develar la guionización a causa de la reproducción de pautas y verdades que se alejan de la facticidad. Ser hereje para ver las pequeñas cosas (que a la larga resultan ser no tan pequeñas), los detalles, los gestos y apariencias que enfrentan el rechazo y el desprecio, la tolerancia pero no el respeto, lleva a señalar las ficciones que envuelven la vida y hacen creer que el progreso impacta en la misma medida para todos. La herejía permite (re)comenzar a mirar desde otra perspectiva para crear nudos de sentido entre historias que impulsen la unión de las partes y den fuerza y solidez a otras narraciones. Esto implica, al mismo tiempo, el reto de (de)construirse y abrazar el personalismo, el cual envuelve un conjunto de relaciones, procesos de acercamiento y encuentro en los que el reconocimiento y respeto mutuo constituyen un presupuesto.

La herejía de ver distinto para develar y cuestionar el guion puede conducir al surgimiento y consolidación de cuerpos políticos. El cuerpo político, si bien es una metáfora, o justamente por serlo, tiene la fuerza para nombrar la realidad y lo hace desde la unión y el conjunto, en virtud del encuentro entre tensiones, de un encuentro tensionado a causa del sinfín de intereses que están en juego pero que, no obstante, resultan en acuerdos y alianzas que dan forma a lo público. Por ello, modificar la perspectiva influida por elementos culturales de largo alcance, así como descansar la mirada ante el bombardeo constante de imágenes

cargadas de exigencias estéticas asumidas y reproducidas por la modernidad y la blanquitud, es preciso. Pero no solo el descanso de la mirada es necesario, la apuesta por miradas herejes que inviten a ver el mundo de otra manera, a colocar el acento en otros aspectos, en esos que trascienden el guion y lo cuestionan, es apremiante, como también lo es vislumbrar el impacto de las narrativas, de las afectaciones y afecciones que generan e influyen en las acciones y/o pasividad de los individuos.

A raíz de lo anterior es que puede señalarse a la blanquitud y la modernidad como narrativas de exclusión. Generan vidas subterráneas que se viven a expensas de lo universalmente aceptado y que no gozan de los privilegios de los que se ven beneficiados aquellos que se ciñen a sus estereotipos y etiquetas, expectativas y exigencias. Con todo, estas mismas vidas, desde los resquicios y la unión, resisten y luchan. De allí pueden resultar cuerpos políticos que, desde la base del encuentro de cuerpos singulares, reconocen que la vida implica responsabilidad ante sí y para con los otros. Por consiguiente, se requiere tanto no perder de vista que se vive en entornos compartidos, así como la puesta en práctica de otras formas de cuidado a partir de un mirar distinto.

En tal sentido, el análisis metafísico, conceptual y categorial aquí presentado deviene comprensión porque subraya a la blanquitud como realidad intangible, pero que se refleja en las prácticas y comportamientos sociales, así como en las apariencias y gestualidades. Así pues, es una categoría de análisis y un fenómeno. Puede teorizarse sobre ella, pero también observarse en lo social, extendida a todos los ámbitos. Su amplitud es tal que el metarrelato occidental, a través del guion, marca a ciertas vidas como desechables al tiempo que jerarquiza características físicas y oculta bajo máscaras las diferencias y particularidades. Por eso la guionización lleva a tener vidas prestadas, por dejar a un lado la subjetividad y ceñir a un estándar, por fijar papeles y apoyarse en el capital para subsumir todo aquello que le resulte conveniente para incrementar su fuerza e impacto.

Considerando lo hasta aquí dicho, puede decirse que el guion es una categoría política, sociológica y cultural que visibiliza la estandarización e instrumentalización de los individuos. Al pretender absorber las singularidades, condena y juzga los cuerpos y formas de vida que se alejan del canon moderno. Situación que pone de manifiesto que en la modernidad efectiva prevalece la indiferencia y frivolidad ante los cuerpos diversos etiquetados como abyectos. Además, deja ver el tratamiento de las subjetividades como seres sin rostro, alejándose con ello de la facticidad de la pluralidad, del hecho de que son vidas insertas en un tiempo y espacio específico, portadoras de un nombre y marcadas por una serie de afectos y afectaciones. Esta barbarie pone de manifiesto la falta y la necesidad de una poética de la atención que repare en lo plural más allá del mercado y su visión utilitaria y economicista.

En esta tónica, también es crucial colocar sobre la mesa la urgencia de una estética que se encuentre guiada por la poética de la atención y el ejercicio de la herejía para develar la existencia del guion y sus mecanismos de homogeneización. La imposición, a causa de la guionización, de modos de ser y de vivir, es insostenible porque representa trazos precarios del cuerpo y de la identidad que se disuelven ante la fijación de la mirada de los otros. De lo que se trata es de ampliar las puertas de la percepción y hacer que estén dirigidas no hacia espacios de consumo y derroche, tampoco a lugares que pugnen por filtros categoriales y estéticos ni por el desdén ante lo que se aleja de la narrativa de la blanquitud. Lo que se requiere son puertas de naturaleza estética otra que conduzcan a un mirar distinto, con ojos herejes que encuentren en lo plural una potencia para la formación de cuerpos políticos que actúen para y por la transformación de la vida en su amplitud.

LISTA DE REFERENCIAS

- Adichie, C. (2009). *El peligro de la historia única*. Penguin Random House.
- Álvarez, Á. O. (2014). Ética de lo impersonal y gestión de la vida en Roberto Esposito. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, (12), 145-161. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2014.v0i12.2731>
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (2014). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2019a). *¿Qué es la política?* Ariel.
- Arendt, H. (2019b). *La promesa de la política*. Booket.
- Ávalos, G. (2016). *Ética y política para tiempos violentos*. UAM-Xochimilco.
- Azahua, M. (2020). La rebelión de las Casandras. En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami* 2 (pp. 15-37). Sexto Piso.
- Beard, M. (2019). *La civilización en la mirada*. Crítica.
- Birulés, F. (2010). Conversaciones con Fina Birulés/entrevistada por Emilia Bea y Neus Campillo. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 203-212). Icaria.
- Birulés, F. (2019). Introducción. En *¿Qué es la política?* (pp. 9-35). Ariel.
- Birulés, F. (2017). Arendt y Sócrates, pensar en compañía. En À. L. Fuster & M. Sirczuk (Eds.), *Hannah Arendt* (pp. 13-36). Katz.
- Borges, J.L. (2021). *Ficciones*. Lumen.
- Campillo, A. (2010). Pensar es narrar. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 123-132). Icaria.
- Caso, A. (2017). *La persona humana y el Estado totalitario*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- Daturi, D. E. (2010). El concepto homérico de cuerpo y la revolución socrática. *La Colmena*, (65-66), 51-55. <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344468007.pdf>
- Dávila, G. (2006). El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales. *Laurus*, 12, 180-205. <https://www.redalyc.org/pdf/761/76109911.pdf>
- De la Cerda, D. (2020). Feminismo sin cuarto propio. En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 59-98). Sexto Piso.
- Del Ángel, D. (2020). Hacer(nos) casita. En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 99-110). Sexto Piso.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la “blanquitud”. En D. Lizarazo (Coord.), *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura de la imagen* (pp. 15-32). Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2008). *La americanización de la modernidad*. Era.
- Echeverría, B. (2017). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Era.
- Echeverría, B. (2019). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Escudé, C. (2005). La guerra justa y el fin de la historieta (un manifiesto neomoderno). *Serie de Documentos de Trabajo. Universidad del CEMA*, (295), 1-36. <https://ucema.edu.ar/publicaciones/download/documentos/295.pdf>
- Esposito, R. (2012). Inmunidad, comunidad y biopolítica. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 1(1), 101-114. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4588647>
- Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Trotta.

- Etchegaray, R., Pac, A., Chorroarín, S., Erramouspe, P., Esperon, J.P. y Di Leo, A. (2011). *La rebelión de los cuerpos: el modelo moderno del cuerpo y su proyección en el pensamiento contemporáneo*. Universidad Nacional de la Matanza.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2020). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fantauzzi, S. (2010). Pensamiento y experiencia. Sobre las cartas de Hannah Arendt. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 139-1144). Icaria.
- Forcina, M. (2010). Una generación de amigas en el pensamiento. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 23-29). Icaria.
- Forti, S. (2010). Violencia y poder político desde Arendt y Foucault. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 179-188). Icaria.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *El orden del discurso*. Austral.
- Foucault, M. (2022). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.
- Gadamer, H.G. (1996). Estética y hermenéutica. *Revista de filosofía*, (12), 5-10.
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/8311/8081>
- Garro, E. (2019). *La semana de colores*. Porrúa.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gil, S. (2024). Vulnerabilidad. En A. Gómez y G. Velasco (Eds.) *Atlas político de emociones*. Trotta.

- Gilly, A. (2015). *Blanquitud*, modernidad, humillación. En R. Serur (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 275-281). Era; UAM-X.
- Gómez, A. (2010). El mínimo yo, la pluralidad de los alguien y la existencia de lo político. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 167-177). Icaria.
- González, C. (2024). Amistad. En A. Gómez & G. Velasco (Eds.), *Atlas político de emociones* (pp. 85-94). Trotta.
- Guerra, M.J. (2010). Violencia sexual. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 194-201). Icaria.
- Han, B. (2019). *La expulsion de lo distinto*. Herder.
- Hernández, J. (2019). V. El otro gran libro de Antonio Caso. En. J. M. Cuéllar y J. Hernández (Eds.), *Antonio Caso más allá de su siglo*. Filosofía, cristianismo y revolución en México (pp. 139-164). Pergamino.
- Hernández, R. (2014). *Metodología de la investigación*. Mc Graw Hill.
- Hilb, C. (2010). Más acá del Bien y del Mal: Hannah Arendt y el *Billy Budd* de Melville. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 157-166). Icaria.
- Huxley, A. (2018). *Las puertas de la percepción*. De bolsillo.
- Inclán, D. (2018). *Violencia*. UNAM. https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/648trabajo.pdf
- Janiaud, J. (2010). *Simone Weil. La atención y la acción*. Jus.
- Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Paidós.
- Lanfranconi, A. (2010). Transmisión. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 71-78). Icaria.

- Lazo, P. (2007). La perversión semántica de las imágenes en una sociedad multicultural. En D. Lizarazo (Coord.), *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura de la imagen* (pp. 51-88). Siglo XXI.
- Lizarazo, D. (2007). Encantamiento de la imagen y extravío de la mirada en la cultura contemporánea. En D. Lizarazo (Coord.), *Sociedades icónicas: historia, ideología y cultura de la imagen* (pp. 33-50). Siglo XXI.
- Luiselli, V. (2020). Agua negra (Fragmento del ensayo sonoro *Echoes from the Borderlands*). En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 125-144). Sexto Piso.
- Lyotard, J. (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa.
- Marán, L. (2020). ¿Quién apagará los incendios? En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 157-174). Sexto Piso.
- Maya, Y. (2020). El hambre soy yo. En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 191-210). Sexto Piso.
- Moraña, M. (2015). El mercado de la violencia en América Latina. En R. Serur (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 263-274). Era; UAM-X.
- Nemo, P. (2006). *¿Qué es Occidente? Gota a gota*.
- Ogata, J. (2020). Las historias que nos construyen. En G. Jauregui (Ed.) *Tsunami 2* (pp. 223-237). Sexto Piso.
- Ortiz, T. (2019). III. Antonio Caso y la oposición al reduccionismo. En. J. M. Cuéllar y J. Hernández (Eds.), *Antonio Caso más allá de su siglo*. Filosofía, cristianismo y revolución en México (pp. 63-101). Pergamino.
- Pérez, J. A. (2022). El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de estado en el barroco hispano. *Pensamiento*, 78(300), 1391-1412. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/19111/16878>

- Pimentel, L. (2020). *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. Siglo XXI.
- Real Academia Española (2021). Transformar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 31 de julio de 2022, de <https://dle.rae.es/transformar>
- Rendón, J. (2010). La sociedad política, el problema del Estado en Hegel. *Signos Filosóficos*, XII(24), 49-70. <https://www.scielo.org.mx/pdf/signosf/v12n24/v12n24a3.pdf>
- Revilla, C. (2010). Itinerarios de amistad. Sobre la correspondencia de María Zambrano. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 134-138). Icaria.
- Rodríguez, I. R. (2016). El cuerpo como principio de libertad en Spinoza. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 727-735. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269451>
- Rodríguez, S. (2019). *Ojos Herejes. Crónicas sobre la belleza para lectores rebeldes*. Debate.
- Rohrmoser, G. (1964). La teoría del Estado en Hegel y el problema de la libertad en la sociedad contemporánea. *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 3-13. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-S-1964-20000300013
- Roig, A. A. (2011). La integración alma-cuerpo en Epicuro. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 13(2), 11-15. http://www.scielo.org.ar/pdf/e_fphi/v13n2/v13n2a02.pdf
- Rojas, R. (2013). *Guía para realizar investigaciones sociales*. Plaza y Valdés.
- Safranski, R. (2016). *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets.

- Sánchez, G. y Ángeles, M. (2004). *Tesis profesional: ¡un problema! ¡una hipótesis! ¡una solución!* UNAM.
- Sirczuk, M. (2017). Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu. En À. L. Fuster & M. Sirczuk (Eds.), *Hannah Arendt* (pp. 37-62). Katz.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Valencia, S. (2021). *Capitalismo gore*. Paidós.
- Vásquez, A. (2011). La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29(1), 1-16.
<https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1111140285A/25665>
- Velasco, A. (2015). *Ethos barroco, resistencia y modernidad*. En R. Serur (Comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 205-217). Era; UAM-X.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala.
- Weil. S. (1996). *Echar raíces*. Trotta.
- Weil. S. (2022). *El poder de las palabras*. Godot.
- Woolf, V. (2018). *Orlando*. Mirlo.
- Zamboni, C. (2010). Una nota sobre el feminismo materialista. En À. L. Fuster (Ed.), *Palabras clave. Reflexiones para Fina Birulés* (pp. 79-90). Icaria.