

## AFECTO &amp; RAZA/(NEGRITUD)

AFFECT &amp; RACE/(BLACKNESS)

Colin Patrick Ashley\*; Michelle Billies\*\*

\* Graduate Center of The City University of New York, (CUNY);\*\* Kingsborough  
Community College of The City University of New York, (CUNY);  
colinpashley@gmail.com; michelle.billies@gmail.com

## Historia editorial

Recibido: 02-12-2017  
Primera revisión: 27-03-2019  
Aceptado: 01-10-2019  
Publicado: 10-07-2019

## Palabras clave

Negritud  
Afro-pesimismo  
Optimismo negro  
Afecto

## Resumen

Cuestionamos la cuestión de afecto y raza como una pregunta que ya se ha construido a sí misma por sobre la negritud y la anti-negritud, de tal manera que la cuestión *a priori* para una teoría del afecto que busca abordar lo racial es, según nuestro argumento, una ontología de lo negro. Primero examinamos varios trabajos dentro de la teoría del afecto que teorizan la raza a través de nuevos mecanismos de discurso, trabajos que teorizan el afecto interpersonal y emotivo, y trabajos que han contribuido a un entendimiento biopolítico de lo racial, el afecto y el ensamblaje. Indagando más profundamente dentro del legado deleuziano del afecto como capacidad, aseveramos que los trabajos teóricos de afro-pesimismo y optimismo negro (como ontología negra) permiten un pensamiento generador alrededor de las materializaciones, el valor, y las producciones de capacidad racial--específicamente la capacidad afectiva de la negritud. Este trabajo señala una dirección vital para la teoría del afecto que ya no puede descartar o trascender lo racial en su apuesta por el posthumanismo universalista enmascarado/marcado.

## Abstract

We question the question of affect and race as one that has already built itself upon blackness and anti-blackness, such that the question *a priori* for an affect theory seeking to address race, we argue, is that of black ontology. We first examine various works in affect theory that theorize race through new mechanisms of discourse, works that theorize interpersonal and emotive affects, and works that have contributed to a biopolitical understanding of race, affect, and assemblage. Delving deeper into a Deleuzian legacy of affect as capacity we assert that the theoretical works of afro-pessimism and black optimism (as black ontology) allows for generative thought around the materializations, value, and productions of racialized capacity--specifically the affective capacity of blackness. This work points to a vital direction for affect theory that can no longer dismiss or transcend race in a bid for a universal masked/marked posthumanism.

## Keywords

Blacknes  
Afro-Pessimism  
Black-Optimism  
Affect

Ashley, Colin Patrick, & Billies, Michelle (2020). Afecto & Raza/(Negritud). *Athenea Digital*, 20(2), e2323.  
<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2323>

*Negritud no es el agente patógeno en la imaginación Afro-Pesimista y es sorprendente cómo se podría leer de esa manera, aún cuando no es para nada sorprendente que así sea. No, la negritud no es el patógeno en Afro-Pesimismo, el mundo lo es. No la tierra, sino el mundo—quizás hasta toda posibilidad y deseo de mundo lo sean.*

(Sexton, 2011)

## Introducción: ¿Sobre raza? y afecto<sup>1</sup>

---

Afecto, definido como la capacidad de afectar y ser afectado (Clough, 2007) resalta en su definición su conceptualización amorfa y algo problemática. Pensar de esta manera la genealogía y uso de la teoría del afecto en relación con lo que podría ser entendido como la intersección de los dos campos—el de estudios de raza<sup>2</sup> y teoría del afecto o, lo que para nosotros sería la ‘ubicación’ específica de ‘negritud y afecto’—es una ardua travesía donde el mapeo de afecto y raza deviene precisamente en desafío topográfico.

Nuestra decisión de comenzar esta travesía con la localidad específica de afecto y negritud no es una movida para oscurecer una pregunta mayor acerca de la formación racial/o de ignorar el campo de estudios de raza como un todo. Esta decisión surge más bien de la firme certeza de que este entendimiento de negritud y capacidad como representantes del potencial del afecto en relación con raza nos permite cuestionar los usos normativos de “raza” como artefacto heurístico (generalmente para entender una construcción social) y como categoría de un “orden más elevado” de estratificación social. El espacio posible de intersección entre afecto y raza elaborado aquí cuestiona la ubicación enmarcada como tal, sugiriendo que “raza” podría ser necesaria para entender subjetividad y disciplina mientras que rompe/es rota en el análisis de sociedades de control (Deleuze, 1992). Desde allí la cuestión de raza es mejor entendida a través de teorías del afecto y ensamblaje en las que las jerarquías y construcciones raciales no “superceden” inherentemente a las capacidades racializadas “específicas.” Sin embargo, esto no es una negación total de raza cual no-material o no-ontología, como sostenemos que es asumida a menudo dentro de mucho del pensamiento Nuevo Materialista (Ashley & Billies, 2017). Nosotros trazamos el linaje de la teoría que se encuentra en la intersección de raza y afecto para concluir que la labor que acontece en ambos campos del afecto, tanto como la labor vital de estudiosos a cuyo trabajo nos referimos como “Ontologistas Negros”, recalca que el potencial más generativo de esta intersección de ‘raza’ y afecto es una labor que cada vez más se aleja de cuestiones de subjetividad. Dirigiéndose hacia cuestiones de ontología, no descarta una explicación productiva de raza y de las capacidades afectivas de la producción racial. Además, el rol central de negritud, incesantemente descartado en la teoría, centraliza la responsabilidad de esta última en luchar contra su propia anti-negritud cuando, como aseveramos, negritud es necesariamente hacedora de mundo y de lo humano.

---

<sup>1</sup> Traducción: Bibi Calderaro

<sup>2</sup> ‘Estudios de Raza’ en sí mismo debe ser tomado como una herramienta heurística para describir la labor general y holística sobre raza hecha desde múltiples campos e interdisciplinariamente. Esto incluye pero no se limita a: Teoría Crítica de la Raza, Estudios Críticos Etnográficos, Feminismos Transnacionales, etc.

El campo de estudios sobre raza ha sido demasiado limitado por el trabajo que atraviesa lo racial a nivel de identidad o a nivel estructural y la relación entre estos dos niveles. El trabajo entre niveles - a pesar de que en sí mismo está muchas veces interesado en cuestiones de procesos, realizaciones y devenires - tiene dificultades en realizar preguntas que conciernen a procesos fuera, por debajo, o *a priori* de la manera binaria de entender el mundo social. James M. Thomas (2014) argumenta de manera similar cuando llama a la necesidad de utilizar teorías del afecto dentro del marco de sociología de la raza. Los límites que él establece en cuanto a esta ineptitud de la Sociología para lograrlo se encuentran en la “representación reductivista del rol de la cultura en la producción de raza y racismo y en la esencialización de la identidad política de los Otros raciales” del campo mismo de la Sociología (Thomas, p. 72). Thomas argumenta en cambio a favor de un entendimiento afectivo de raza donde el afecto favorece la revisión de la utilización de cultura y discurso para mayormente evitar los obstáculos de la política de identidades. Legítimamente, Thomas (2014) desea concentrarse en la ‘cualidad del sentir’ de raza bajo la instrucción de que los “teóricos de la raza necesitan ‘multiplicar las modalidades, prácticas y agencias de mediación.’” (p.78 citando a Lawrence Grossberg, 2010, p. 189). Sin embargo, nosotros encontramos que mientras Thomas desea rescatar ciertas consideraciones de mediación cultural y discursiva provenientes de representaciones constructivistas, su argumento no logra aceptar del todo los entendimientos ontológicos de producción que suceden enteramente a nivel del afecto. Mientras que existen consideraciones ontológicas de gran importancia que emergen de su discurso, su énfasis aún reside en la mediación, de manera que reproduce ciertas trampas de la subjetividad. Estas trampas de la subjetividad y los beneficios de teorizar capacidades y afectos raciales son exploradas de manera útil por Ashley and Billies (2017), quienes otorgan potencia al repensamiento de la subjetividad, en vez de descartarla completamente o devolverla a un esencialismo/constructivismo centrado en el sujeto binario humano. Sostenemos que el beneficio de pensar a través de raza y afecto reside en el intento de acercarse a una representación materialista de la raza a nivel ontológico que permitiría a la teoría moverse más efectivamente más allá del sujeto reproducido de esta manera binaria--la figura realmente limitante en representaciones esencialistas y constructivistas.

Thomas (2014) ilumina ciertos problemas de trabajos tradicionalistas basados en raza que se encuentran minados de problemas de identidad y subjetividad, pero también reproduce uno de los mayores y más consistentes problemas dentro de los estudios de afecto que intervienen en la cuestión de raza. Thomas (2014), efectivamente, desea, junto con tantos otros pensadores críticos, ‘trascender la raza’. La teoría del afecto ha sido altamente restringida por su mirada anti-identitaria/anti-subjetivista, que tiende a evitar la raza en sus intentos por trascenderla. De múltiples maneras, este

giro es una reacción a una excesiva dependencia al lenguaje y al discurso como mediación con el mundo material que surge del giro lingüístico ocurrido en mucho del pensamiento postmodernista. Sin embargo las conjeturas ontológicas del afecto permiten un rechazo al binario constructivista/esencialista, de manera tal que nos posibilita decir algo nuevo acerca de algunos procesos raciales que podrían ser prematuramente dejados de lado como ‘simplemente identidad’ que debiera ser ‘trascendida.’

En este artículo intentamos trascender el deseo de trascender el concepto de raza. Lo intentamos mediante el mapeo afectivo de negritud viajando a través y con una trayectoria de pensamiento a partir de los Estudios Negros (*Black Studies*) a los que llamamos ‘Ontología Negra.’ La primera mitad de este trabajo considera los marcos teóricos de afecto y de raza & afecto para desplegar el terreno que estamos estudiando/analizando. Para nosotros, la mejor manera de apreciar ‘Ontología Negra’ es dentro de la contradicción (o como indica Sexton [2011], la contradicción que es una no-contradicción) entre Afro-Pesimismo y Optimismo Negro. Nosotros argumentamos que es en el espacio mismo de esa fricción en donde negrura, ontología y afecto pueden ser trazados para evitar los caminos trancos de la subjetividad racial, mientras que marcan la producción y la productividad de la negrura como capacidad afectiva.

## ¿Cual teoría del afecto? Capacidad en vez de ‘cualidad del sentir’

---

Todo registro sobre el trabajo hecho acerca de raza y afecto debe reconocer los múltiples y variados marcos de referencia dentro de los cuales se puede entender el afecto. Nuestra concentración en capacidad/proceso opera dentro de un paradigma de estudios sobre el afecto muy específico. En sus trabajos fundacionales para este campo, Melissa Gregg y Gregory Seigworth (2010) le dan contorno a varios paradigmas de la teoría del afecto. Ellos señalan los dos vectores dominantes de la teoría del afecto en las humanidades: uno acerca de los afectos diferenciales de Silvan Tompkins y el segundo originado desde una etología Deleuziana/Spinoziana de capacidades corporales. Nuestro mapeo de este campo sigue mayormente la tradición deleuziana, campo en el que encontramos mucho potencial teórico y político para entender los procesos de producción material que dan forma al mundo social y las múltiples categorías de ‘cuerpos’ que lo ‘habitan’. Nuestra orientación afectiva concierne entonces a las filosofías de proceso dentro del movimiento Nuevo Materialista que buscan entender al afecto en sus ensamblajes con tecnologías/estructuras/sistemas de poder mientras que también los producen. Esta orientación permite un entendimiento más amplio y matizado de lo que debiera ser tomado como ‘productivo,’ o productividad, mientras el mundo material es el mismo, repensado. Entonces, esta orientación también permitiría entendi-

mientos revitalizados de la cultura, la información, lo computacional y el cuerpo. Las tradiciones de las que nos nutrimos son esas aproximaciones a cuerpos, lo inorgánico y no-humano que se alejan de una preocupación primaria con los cuerpos humanos (y sus subjetividades) y van hacia un entendimiento de cuerpos “definidos por su potencial de reciprocidad o co-participar en los pasajes del afecto” (Gregg & Seigworth, 2010, p. 2), tal como queda reflejado en el trabajo de Elizabeth Grosz (1994, 2005), Brian Massumi (2002, 2010), Patricia Clough (2007, 2009), Jasbir Puar (2007) y Antonio Negri & Michael Hardt (2000).

Mientras que nos enfocamos en la importancia de trabajos sobre capacidad, es necesario notar el trabajo de raza y afecto alrededor de lo emocional y la ‘cualidad del sentir’ que son extremadamente importantes en el espacio teórico de raza y afecto. Algunos ejemplos de esta labor crucial son el trabajo de Sara Ahmed (2004) alrededor de Franz Fanon, la negritud y el miedo, y el trabajo de Jose Muñoz (2006) acerca de ‘sentirse marrón.’ Estos teóricos hacen sus investigaciones donde el afecto excede a la idea de emoción, aunque muchas veces permanece atado a experiencias o propiedades características de cuerpos individuales y sujetos humanos. Por ejemplo, el trabajo de Muñoz (2006) se aleja de los tratamientos individualistas psicológicos de la depresión para subrayar ‘una posicionalidad depresiva’ que, si bien emana de, también emana cuerpos minoritarios. Estos ‘sentimientos marrones’ animan afectivamente a cuerpos marrones, generando así pertenencias no-normativas a través de campos de pérdida y culpa. Esto le da a los cuerpos minoritarios un tipo de tolerancia/resiliencia que resiste cualquier deseo de destruir o rechazar esta posición depresiva que emana. En cambio, estos ‘sentimientos marrones’ representan un potencial, una capacidad para un tipo de esperanza afectiva. Este trabajo ha sido fundacional en su alejamiento de la raza como sujeto humano. Sin embargo, queda aún sin explorar la capacidad racial en sí misma y sus producciones, que existen no sólo dentro y entre cuerpos humanos sino también fuera, debajo y más allá de ellos. Los estudiosos en este campo ‘emocional’ exploran ideas de ‘devenires raciales’ primeramente como propiedades de cuerpos humanos o componentes de ensamblajes, más que a estos devenires como capacidad en sí misma. Aún sub-teorizadas quedan las preguntas de ¿qué es lo que hace la raza? ¿Cuál es su capacidad? Raza en estas teorizaciones aún opera como fuerza mediadora.

Creemos que la dirección futura de esta investigación crucial alrededor de capacidad racial y afecto se encuentra más fácilmente en trabajos que van hacia la teorización biopolítica, y que pueden alternativamente romper distinciones entre lo vivo y lo muerto en cibernética y bioingeniería y tejer una trama comunicativa al hacer población. Mucho del trabajo actual que se mueve más allá de la cualidad del sentir y la emoción toma seriamente varias representaciones de raza que son productivas--mu-

chas veces como tecnología del afecto. Las investigaciones que más efectivamente abordan la pregunta sobre qué puede hacer la ‘raza,’ examinan su capacidad productiva desde una perspectiva Marxista y materialista y, según nuestro punto de vista, es mejor analizada biopolíticamente al nivel de población. Muchos de estos teóricos piensan ‘raza’ favorablemente como un evento producido a través de y como ensamblajes. Por ejemplo Michalinos Zembylas (2015) piensa la raza como tecnología del afecto que ordena y crea espacio dentro del aula. Al mismo tiempo, al seguir las consideraciones de Ahmed acerca de la emoción como exceso que circula dentro y a través de racializaciones interpersonales, Zembylas pierde una cantidad de fuerzas que podrían potencialmente contribuir al orden del espacio - incluyendo la manera en cómo el espacio mismo se materializa a través de la capacidad racial. En su trabajo el espacio y el sujeto se escurren uno hacia el otro, tal que el ordenamiento de cuerpos (humanos) en interacciones raciales es tomado como totalidad del significado de ordenamiento espacial racial. Derek Hook (2005) también entiende raza como tecnología afectiva que trabaja como moneda de intercambio para producir un sentir racista y un furor nacionalista. Al nivel de poblaciones, esta moneda de intercambio trabaja para ‘aglutinar’ ciertas poblaciones mientras que forma poblaciones de exclusión. Hook se alinea con el conjunto de teóricos que utilizan teoría del afecto para ontologizar la raza, aunque a veces se recuesta demasiado en producciones vinculares y en maneras de hacer-sujeto ‘extra-discursivas’ que vuelven a re-centrar al sujeto. Este leve retorno al sujeto se encuentra también en el trabajo de Jason Lim (2010), quien habla de memoria y raza en su entendimiento de raza como tecnología del afecto. Mientras que su análisis de afecto también evoca un entendimiento de productividad racial, su evidencia es inconclusa. El método autoetnográfico de Lim (2010) lo ubica en la fuente no-examinada de mediación de la percepción racial de sujetos a través de la cual reproduce raza directamente dentro del espacio de la representación. Hook y Lim, a la par del trabajo de afecto de muchos otros teóricos, se mantienen primeramente interesados en relaciones interpersonales, limitando el potencial más amplio de capacidad racial al nivel del afecto.

## Raza como Evento, Población, Ensamblaje

---

Las teorizaciones de Arun Saldanha (2006), Puar (2007) y Clough (2007, 2009) acerca de la raza como evento material e in-corporado mueven de lleno a la raza fuera de cuestiones epistemológicas, acercándola a territorios nuevo-materialistas y Deleuzianos de un devenir ontológico. Saldanha (2006) contribuye a los estudios de afecto con una caracterización crucial de raza como “viscosa,” indicando la habilidad de ‘raza’ para hacer que los cuerpos se peguen unos con otros, con el espacio, con la historia, etc. Su crítica materialista asevera el potencial latente de fenotipo, cuya materialidad biológi-

ca es contingente con el espacio y el tiempo, emergiendo a medida que participa del evento raza. Su re-ontologización de raza es una ontología emergente más que esencial, cuyo foco está puesto en lo que puede hacer el fenotipo, en vez de en sus significados. Construyendo a partir de Grosz, Saldanha presagia el potencial anti-racista del fenotipo en la proliferación de 1000 razas diminutas, donde las viscosidades que se encuentran entre las razas no-blancas devienen productivas.

Aunque teoriza raza como nomádica e impura, las muchas otras referencias que Saldanha hace con respecto a raza como rostro, sangre e identificador indican a su vez que está sub-teorizando a la raza misma. Saldanha llena esta grieta con una valorización altamente problemática proveniente de Deleuze y Guattari acerca de rostro (raza) como elección individual, citando al poeta Rimbaud quien denuncia su nacionalidad francesa y se auto-proclama Negro (Saldanha, 2006, pp. 14-16). Al hacer este movimiento, ‘raza’ --específicamente negritud-- deviene un universal apolítico disponible para todos. Aquí reside el problema de fusionar el deseo colonial capitalista de raza --una idea potencialmente productiva-- con el deseo del blanco/a de ser negro --un problema que, seguimos argumentando, se debe a un entendimiento limitado de la capacidad racial.

Saldanha argumenta que raza tiene el potencial de emerger en su “modo verdadero” sin perecer en el racismo (Saldanha, 2006, p. 21), pero deja la maquinaria del racismo seriamente subteorizada. Lim y Zembylas se le unen al entretener una política anti-racista que podría ser llamada “el júbilo del potencial,” aunque mantienen subteorizada la manera en cómo los ensamblajes del racismo territorializan la raza antes, durante y después de tales diversas proliferaciones. Clough (2007, 2009) y Puar (2007) impulsan cuestiones de relación, de acción y de producción más profundamente al pensar estos procesos a nivel de la biopolítica. Est último es el acercamiento que más profundiza las cuestiones de raza y afecto, alejándolas de los problemas de subjetividad y disciplina y ayudando a iluminar la teorización de sociedades de control (Deleuze, 1992), como también cuestiones de liberación.

En el trabajo de Patricia Clough con Craig Willse (2010) acerca de “demarcamiento (*branding*) político,” raza es irreducible y ontológica, operando a través de un “control mnemónico” --la generación de memorias que crean “el sentido corporal o afectivo de una experiencia que uno no ha tenido o la memoria que uno no tiene” (pp. 47-8). En vez de disciplinar individuos, control genera poblaciones--“agrupaciones de características, elementos distintivos o partes estadísticamente organizadas y manipuladas como tales” (p. 51) -- con la intención de modular las capacidades vitales. Este proceso biopolítico ocurre a través del cálculo de diferencias raciales que son portadoras de potencial de valor “como probabilidades

raciales,” “circuladas como data” en “ economías especulativas, informacionales y afectivas” (pp. 48, 50). La manipulación de poblaciones a través del racismo de población, entonces, es una manipulación de las capacidades de vida, de vitalidad, que produce sensaciones, afectos y efectos somáticos que son sentidos no sólo a nivel individual sino, más significativamente, a nivel de la población a través del *branding* político (51). Este trabajo acerca de afecto y *branding* político claramente se aleja de raza como entidad subjetiva o hasta relacional dentro y entre cuerpos.

El análisis post 9/11 que hace Puar (2007) de las relaciones emergentes entre raza, queer, y seguridad nacional está basado esencialmente en un entendimiento de la “actividad directa en la muerte que hace la biopolítica, mientras se mantiene atada a la optimización de la vida” (p. 35). Puar argumenta, mediante la incorporación de la teoría de necropolítica de Achille Mbembe, que la administración de información y cuerpos de la bionecropolítica es clave para la producción de poblaciones blancas queer programada para la vida (matrimonio gay, familias, etc.) que depende de una demarcación racial de las poblaciones queer de color programadas para una gradación entre debilidad y muerte (xii, xiii). Significativamente, Puar describe a este proceso donde la viscosidad de la raza opera como un medio a través del cual cuerpos, espacios, sexualidades, sensaciones atmósferas, etc. se tornan pegajosas y se aglomeran en totalidades (p. 190). Las circulaciones de poblaciones patriotas y terroristas racializadas, vistas a través de género y sexo, funcionan así para crear una nación segura. De esta manera las fuerzas del capital y la gobernanza promulgan “producción deseante” (p. 210), un deseo animado no-individuado que conecta elementos de ensamblajes maquíneos que sí funcionan, al producir.

La materialidad crítica de Puar analiza la figura del hombre con turbante. En este ensamblaje terrorista, el que el turbante como parte corporal no-orgánica funciona para crear y administrar nuevos tipos de potencial de vida y muerte entre poblaciones queer racializadas. Puar deja de lado el reconocimiento de subjetividades objetivadas para enfocarse en la tracción dramática que pone en circulación las amenazas queer, marrones y terroristas, y poblaciones de patriotas gay blancos junto a perversos terroristas marrones. Sus cuerpos, datos, opiniones, geografías, etc. son de esta manera blanco de ser moduladas y regularizadas.

En sus tratamientos de ‘raza’ muchos teóricos del afecto o bien intentan ‘trascender raza’ de manera tal que la dejan subteorizada, o bien logran retornar al sujeto normativo que dicen evitar. Otros, que abordan raza como una tecnología del afecto, a menudo se tornan demasiado procesuales en el sentido de que todo es devenir circulado a través de ensamblajes. (Esto podría estar relacionado con el temor a subjetivizar o re-esencializar la raza). Aun cuando es considerada dentro de la noción de población,



raramente “el devenir” es medido como objeto o como materialización del devenir. Esto limita el rango máximo para entender capacidad y producción (valor, tiempo, espacio, tanto como la cualidad del ser/inundación) que ofrece el afecto, dejando subteorizada la materialidad actual de raza. La pregunta deleuziana que flota a través de mucha de la teoría del afecto es “¿Qué puede hacer un cuerpo?” Sin embargo los teóricos del afecto no preguntan “¿Qué puede hacer un cuerpo negro?” Tampoco recalcan la capacidad que impulsa a la productividad de raza a preguntar “¿Qué potencial tiene la negritud?”

La tendencia de la teoría del afecto a evitar la raza a menudo reproduce y es productiva de un “hacer-raza” universalizante. Dicho de otra manera--el enmarcar la raza cual sólo representacional es parte del proceso productivo del hacer raza (específicamente, la blancura como universalidad). Esto de hecho previene la teorización de las materializaciones del devenir de la negrura como capacidad, dejándola intacta. Nosotros en cambio subrayamos la negritud y el afecto porque hacerlo permite la teorización de la negritud como capacidad afectiva fuera de la subjetividad, el esencialismo, el discurso, la epistemología, etc. Es especialmente importante reconocer la capacidad afectiva de la negritud como fuerza productora de valor excedente (Ashley & Billies, 2017). Como ya han elaborado los ontologistas negros, la raza es ontológica - no simplemente una fuerza mediadora de percepción entre individuos o de segregación entre clases sociales, sino una fuerza viscosa que apoya la producción y regularización de poblaciones. Es crucial conservar el momento en que esos objetos emergen al nivel de población, espacio, atmósfera y amenaza ya que esas producciones están repletas de valor. La negritud tiene un valor particular - ese valor excedente luego materializa/tiene importancia y a su vez produce y re-circula hacia una negritud no-originaria (Ashley & Billies, 2017).

Así es como nos volcamos al trabajo de un grupo de ‘académicos de la raza’ quienes teorizan de manera grupal sobre cuestiones de ontología negra—no para suplantar la teoría del afecto con su trabajo o viceversa—sino para mostrar en dónde la teoría del afecto produce sus propias limitaciones al delinearse como externa a las mismas consideraciones que muchos de estos académicos consideran materiales.

## Ontologías Negras de(l) Afro-Pesimismo y Optimismo Negro

---

Mucho del trabajo sobre ontología dentro de esta orientación ha sido recientemente enmarcado dentro de dos paradigmas del pensamiento negro: afro-pesimismo y optimismo negro, a pesar de no coincidir completamente dentro de este delineamiento ri-

guroso (delineamiento a menudo rechazado por varios de los académicos listados en estos campos). Sin embargo estos delineamientos nos permiten elaborar las perspicacias de estos ‘ontologistas negros,’ y afirmar que debieran estar en conversación más directa con la teoría del afecto.

La negritud—y la anti-negritud—está ampliamente citada en el (continuo, científico, filosófico) nacimiento de lo humano, que es a su vez el nacimiento del mundo (Fanon, 1952/1967; Wilderson, 2010, 2014; Wynter, 2003). En este campo de ontología negra incluimos los trabajos más contemporáneos de Katherine McKittrick (2006), Fred Moten (2007, 2008a, 2008b), Fred Moten & Stephano Harney (2011), James Sexton (2011), Alexander Weheliye (2014), Frank B. Wilderson (2010), y Sylvia Wynter (2003), los ya clásicos trabajos de Frantz Fanon (1952/1967), Orlando Patterson (1982), Cedric Robinson (1983) y los extensos trabajos de Hortense Spillers (1987, 1996) y Saidiya Hartman (1997, 2006). La conversación entre afro-pesimismo y optimismo negro recalca nuestra creencia de que este trabajo entra dentro de la teoría del afecto. De manera simplista y a veces dentro de un marco reduccionista, se piensa al afro-pesimismo como la representación de la completa imposibilidad de una ontología negra (Wilderson, 2010) - o la idea de negritud como la pura muerte social - de manera tal que el potencial liberador yace afuera del ámbito mismo de negritud. A diferencia de éste, el optimismo negro (Moten, 2008a) es entendido en su posicionamiento de la negritud como constante liberación a través de una ontología de transformación continua y fugitiva. Ambas dependen de varios entendimientos de los trabajos académicos arriba citados tales como los de Hartman y Patterson, llevados a diferentes lugares teóricos. Nosotros, sin embargo, comenzamos con el argumento de Sexton de que afro-pesimismo y optimismo negro podrían ser dos lados de la misma moneda, y argumentamos que juntos apuntan a un campo de ontología negra más amplio que lleva al entendimiento de la capacidad productiva de la negritud. El encuadre que hace Sexton de la tensión entre afro-pesimismo y optimismo negro comienza con una serie de preguntas que, según entendemos, centran a la negritud como capacidad hacedora de mundo/ hacedora de lo humano:

¿Cuál es la naturaleza de una cierta forma de ser que presenta un problema para pensar el ser en sí mismo? Más precisamente, ¿cuál es la naturaleza de un ser humano cuyo ser humano es puesto en cuestión radicalmente y por definición, un ser humano cuyo ser humano plantea la pregunta del ser humano en lo absoluto? O, más bien, cuyo ser es la fuerza generativa, ocasión histórica, y subproducto esencial de la pregunta acerca del ser humano en general? ¿Cuál es el ser de un problema? (Sexton, 2011, pp. 6-7)

Sexton comienza a dar respuesta a estas preguntas estudiando la vida social (optimismo negro) dentro de la muerte social (afro-pesimismo) en vez de ver estos hilos de pensamiento como opuestos. Sexton entiende la posición de Wilderson (2010) acerca de 'poder policial' como condición de esclavitud eterna pero también encuentra que el enfoque de Moten de "cómo la vida social negra se escabulle" y por último "crea el acto mismo de vigilancia policíaca" (p. 36) es necesariamente un entendimiento de la permanencia de la anti-negritud. De esta manera, la vida social dentro de la muerte social reafirma "la prioridad lógica y ontológica de la actividad no-ortodoxa y auto-declarativa de negritud." (p. 36)

Para nosotros, el argumento de Sexton deja en claro que tanto afro-pesimismo como optimismo negro buscan posicionar la negritud como capacidad productiva-- esencialmente, que es un exceso de sí misma. En palabras de Moten (2003), es la "inmanencia espontánea" de la negritud que le permite constantemente 'escabullirse' aun cuando deviene en el material de la anti-negritud, que también es hacedora de mundo. Sexton entiende que "la presencia irreducible" (p. 36) de la negritud es lo que anima tanto la fugitividad pura como la muerte social y también la imposibilidad de ser subjetividad de la negritud. Esta percepción nos permite remontarnos al 'Marxismo Negro' de Cedric Robinson, a la 'Muerte Social' de Orlando Paterson, al 'Hecho Negro' de Frantz Fanon, y a repensar la pregunta arquetípica de raza y clase, (y las preguntas social-constructivas que agregan género, sexualidad, dis/capacidad, estatus de nacionalidad, etc.) para elevar las ideas de negritud como capacidad productiva y potencial resistente (transformativo). Hacerlo nos ofrece nuevas perspectivas acerca del ser, la materialidad y el cambio social.

El recorrido de Weheliye (2014) en *Habeus Viscous* es teorizar ensamblajes raciales al nivel de la carne y depende de mucho del trabajo de Hortense Spillers y Sylvia Wynters, cuya labor también encontramos inestimable para una pregunta sobre afecto y negritud. Asimismo, hallamos que el argumento intervencionista de Weheliye acerca del linaje de la teoría para atravesar cuestiones de afecto y raza es de importancia. Weheliye (2014) argumenta que los conceptos de biopolítica y nuda vida, en sus enfoques anti-identitarios, creen ser "no-contaminados por, y anteriores a, las identidades políticas reductivas o esencialistas tales como raza o género." (p. 7) Esto coincide con nuestra interpretación de la teoría del afecto en su inclinación por un universalismo a través de sus intereses en lo 'prehumano' que re-instituye producciones de relación anti-negra. Buscando eludir estas producciones, Weheliye se ocupa con "maneras alternativas de conceptualizar el lugar de la raza, o ensamblajes racializantes, dentro del dominio de la política moderna," donde "habeus viscosus" "señala cómo la violenta dominación política activa un surplus carnal que simultáneamente sostiene y desfigura

tal brutalidad.” (pp.1-2) Aunque Weheliye (2014) ve a los ‘asemblajes racializantes’ como un conjunto de ‘procesos sociopolíticos,’ a nosotros nos interesa la manera como la carne negra sirve como capacidad productiva del ‘surplus carnal:’

Así, la carne opera como tajo vestibular en la coraza del hombre, simultáneamente como herramienta de deshumanización y como vestíbulo relacional para alternar maneras de ser [...] No una aberración, aunque excluida, no en el centro del ser aunque de cualquier manera constitutiva de él, la carne es ‘ese éter, esa mierda que hace que tu alma se quemé lentamente.’ (Weheliye, 2004, p. 44)

Este éter, esta capacidad, es fundamentalmente una cuestión de afecto, que no entiende ‘raza’ simplemente como representacional o ideológica, sino que emerge como capacidad productiva desde donde entender las posicionalidades tanto del afro-pesimismo como del optimismo negro.

También hallamos ideas emergentes de la capacidad afectiva de la negritud directamente dentro del trabajo de Wilderson (2010), junto a su clara preocupación acerca de preguntas de ontología y negritud. La raíz de su argumento sobre Afro-pesimismo se encuentra en el discernimiento de que ‘lo humano’ carece de sentido fuera de la capacidad productiva de la negritud que convoca a lo humano a ser. Wilderson (2010) argumenta que, “Lo blanco es parasítico porque monumentaliza su capacidad subjetiva [...] en directa proporción con el páramo de la incapacidad Negra” (p. 45). Wilderson está, en efecto, argumentando que el pueblo negro carece de existencia ontológica y que “sin el Negro/la Negra, la capacidad misma es incoherente” (p. 45). Nosotros argumentamos que esto es un entendimiento formativo de la (no) subjetividad negra que da lugar para teorizar la negritud como capacidad fuera del cuerpo humano. De esta manera, el trabajo de Wilderson de hecho describe la negritud *como capacidad*. Wilderson utiliza capacidad para significar “un tipo de facultad o matriz a través de la cual se puede elaborar una posibilidad” (p.45)—un entendimiento de capacidad que, según argumentamos, es afectivo. Esto lleva a importantes críticas sobre el Marxismo clásico que asume al ser humano dentro del marco de ‘hombre productivo’ y del compromiso del hombre con el mundo material. La negritud describe a algunos cuerpos que en su fungibilidad son, en esencia, material pre-corporal...son tanto trabajadores como objetos producidos/productores, y son anoriginarios a preguntas acerca de productividad dentro de la modernidad. Esta es la perspicacia del reclamo de Wilderson acerca de negritud y capacidad, nociones contemporáneas de muerte social y la noción de Sadiyya Hartman de vida-después-de-la-muerte de la esclavitud—la negritud es afectiva—es una capacidad productiva que ha generado un mundo y es consistentemente hacedora de mundo. Ha generado al hombre. Ha generado lo humano.

Estas preguntas ontológicas acerca del “hombre” y las variadas fuerzas desde donde es producido como humano—o no—son repetidas por Sylvia Wynter, quien sostenemos también teoriza la negritud como capacidad productiva. Mientras que la obra de Wynter se propaga extensamente en el ámbito del discurso y la representación, su preocupación mayor es decididamente ontológica y se extiende fuera de las consideraciones discursivas mediadas por el constructivismo. Wynter (2003) escribe que “la Línea de Color, [...] proyectada ahora como el nuevo “espacio de lo Otro,” trabaja operativamente para ‘recodificar las diferencias extrahumanamente determinadas de sustancia ontológica” (p. 316). Weheliye (2014) apunta al uso de la neurobiología de Wynter para explicar cómo la “racialización figura como un código maestro” una vez que “‘raza’ fue anclada en la carne ontogénica” (p. 27-28). En nuestra lectura afectiva de la obra de Wynter, es este código el que es productivo de los géneros descriptivos del hombre que ella hace. Estos géneros devienen materializados al nivel de la población a través de la productividad de estos códigos racializados.

La obra de Moten y Stefano Harney (2011) también reconoce la potencialidad de la negritud como impulso anoriginario, de una forma, como “modalidad” de escape constante en forma de vuelo (p. 355). En su lectura del impulso anoriginario de Moten y Harney, Ashley y Billies (2017) aseveran que “esta capacidad de la negritud provoca gobernanza en su fugitividad y también produce tanto condiciones de deuda como de abundancia generativa” (p. 76). Es importante para ellos que esta “fugitividad de la negritud sea realizada, porque una negritud informacional como valor codificado resiste (o emerge fuera de/antes que) los regímenes representacionales y los espacios de cerramiento,” (p. 76) dirigiendo a la negritud hacia una producción afectiva.

Estos son algunos ejemplos del trabajo que se está realizando alrededor de la negritud que básicamente deben ser vistos como evocando preguntas y teorías del nuevo materialismo, ontología, producción, y afecto de manera que reconocen la deuda del humano y el mundo con la negritud. Las rutas afectivas de esta labor, las ebulliciones del pensamiento que viajan cerca y a través de conjeturas afectivas, es donde otros académicos del afecto debieran sentir un compromiso necesario. Para nosotros, el re-compromiso con la muerte social es absolutamente afectivo. La labor afectiva teórica no debiera rechazar la específica naturaleza ontológica de la negritud. Estas perspicacias ontológicas negras no sólo iluminan la crítica a la obra categórica/analítica acerca de raza sino que también proveen nuevas direcciones hacia un potencial teórico y liberador.

## El mundo debe ser destruído

---

Para Wilderson, para Hartman, para Fanon, para Aimé Césaire---la posibilidad de liberación negra significa que el mundo debe ser destruido y en el centro de esa destrucción está el humano. (Ver la entrevista de Ball, 2014, con Wilderson). Esta es la razón por la cual los teóricos preocupados con preguntas acerca de liberación ya no pueden comprometerse con materialismos que asumen la explotación del humano pero reusan comprometerse con la pregunta ontológica de qué es lo humano. Es revelador que dentro de los estudios negros esos seres que entran al mundo producidos a través de la negritud como seres negros, objetos negros, capacidades negras, son cada vez más centrales a la ruptura de las suposiciones ontológicas del status de lo humano. La naturaleza post-humana de la teoría del afecto confronta un gran fracaso si no considera la pregunta acerca de la negritud en su relación con la idea de lo humano---especialmente si la negritud es en sí misma ‘pre-humana.’ Clough y Wilse (2010) nos recuerdan que “futuras gobernanzas continuarán propiciando métodos para manipular el potencial afectivo” (p. 60). De igual manera el trabajo de Harney y Moten sobre deuda y gobernanza es una directiva política para tomar seriamente esta capacidad afectiva de la negritud.

Tomar la negritud afectiva seriamente cuestiona la idea de ‘afecto y raza,’ enfocándose en producciones y capacidades específicamente raciales por sus capacidades singulares (complejas, proliferantes, históricas, con orientaciones al futuro). Las marcadas maneras en que la negritud ha sido usada para darle forma a filosofías de lo humano son tan sólo uno de los devastadores resultados de su capacidad mortal, que ha jugado un rol fundamental en el pensamiento occidental y en la formación de mundo. Pensar a través de la negritud y la capacidad permiten un pensamiento generativo alrededor de la capacidad negra--lo que los cuerpos negros o el espacio negro o las poblaciones negras hacen - más específicamente lo que la negritud produce - sin estancarse en la ciénaga de la estructuración binaria que es el espacio del esencialismo vs el construccionismo y de la identidad vs la estructura. De hecho esto también nos permite acoger de lleno algunas de las conjeturas ontológicas de la teoría del afecto, deviniendo así la dirección en que creemos debe finalmente orientarse el campo del afecto de manera de explicar su propia historia teórica: admitir cómo ha o bien evitado la negritud en su deseo por la universalidad y la distancia para con sujetos humanos, o bien quedado atrapada al pensar la negritud, la raza y la etnicidad como primariamente acerca de la interacción humana, para luego participar en la maximización del potencial para entender la negritud, tanto como cualquier otra formación específica racial o étnica, a través de sus capacidades afectivas.

Y, si la respuesta a este ensayo es “Porqué negritud y no \_\_\_\_\_ (insertar otra “raza”), éste es precisamente el punto del ensayo y parte de nuestra crítica acerca de la utilización de raza, y porqué encontramos valor en la teoría del afecto.

## Referencias

- Ahmed, Sara. (2004). Affective Economies. *Social Text*, 22(2(79)), 114–139. [https://doi.org/10.1215/01642472-22-2\\_79-117](https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117)
- Ashley, Colin Patrick, & Billies, Michelle. (2017) The Affective Capacity of Blackness. *Subjectivity*, 10(1), 63-88. <https://doi.org/10.1057/s41286-016-0017-3>
- Ball, Jared. (2014, October 1) Irreconcilable Anti-Blackness and Police Violence with Dr. Frank Wilderson. *IMiXWHATiLiKE.org* Retrieved from: <https://imixwhatilike.org/2014/10/01/frankwildersonandantiblackness-2/>
- Clough, Patricia. (2007). Introduction. In Patricia Clough & Jean Halley (Eds.), *The affective turn: Theorizing the social* (pp. 1-33). Durham, NC: Duke University Press.
- Clough, Patricia. (2009). The new empiricism: Affect and sociological method. *European Journal of Social Theory*, 12(1), 43–61. <https://doi.org/10.1177/1368431008099643>
- Clough, Patricia, & Willse, Craig. (2010). Gendered security/National security: Political branding and population racism. *Social Text*, 28(4(105)), 45–63. <https://doi.org/10.1215/01642472-2010-010>
- Clough, Patricia; Goldberg, Greg; Schiff, Rachel; Weeks, Aaron & Willse, Craig. (2007). Notes toward a theory of affect-itself. *Ephemera: Theory of Politics Organization*, 7(1), 60–77. Recovered from: <http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/7-1cloughetal.pdf>
- Deleuze, Gilles. (1992). Postscript on the societies of control. *October*, 59(Winter), 3-7. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/778828>
- Fanon, Frantz. (1952/1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, Inc.
- Gregg, Melissa., & Seigworth, Gregory. (Eds.). (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism (Theories of representation and difference)*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth. (2005). Bergson, deleuze and the becoming of unbecoming. *Parallax*, 11(2), 4–13. <https://doi.org/10.1080/13534640500058434>
- Hardt, Michael, & Negri, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hartman, Saidiya. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Hartman, Saidiya. (2007). *Lose your mother*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hook, Derek. (2005). Affecting Whiteness. *International Journal of Critical Psychology*, 16, 74-99. Retrieved from: <http://eprints.lse.ac.uk/956/1/Affecting.pdf>

- Lim, Jason. (2010). Immanent politics: thinking race and ethnicity through affect and machinism. *Environment and Planning A*, 42(10), 2393-2409. <https://doi.org/10.1068/a42234>
- Massumi, Brian. (2002). *Parables for the virtual*. Durham, NC: Duke University Press.
- Massumi, Brian. (2010). The future birth of the affective fact. In Melissa Gregg & Gregory Seigworth (Eds.), *The Affect theory reader*, (pp. 52-70). Durham, NC: Duke University Press.
- McKittrick, Katherine. (2006). *Demonic Grounds*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Moten, Fred. (2003). *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moten, Fred. (2007, October 19) "Black Optimism/Black Operation." *Anxiety, Urgency, Outrage, Hope . . . A Conference on Political Feeling*. University of Chicago. Retrieved from <https://lucian.uchicago.edu/blogs/politicalfeeling/files/2007/12/moten-black-optimism.doc>
- Moten, Fred. (2008a). The Case of Blackness. *Criticism*, 50(2), 177-218. <https://doi.org/10.1353/crt.0.0062>
- Moten, Fred. (2008b). Black Op. *PMLA*, 123(5), 1743-1747. <https://doi.org/10.1632/pmla.2008.123.5.1743>
- Moten, Fred, & Harney, Stefano. (2011). Blackness and governance. In Patricia Ticineto Clough, & Willse, Craig (Eds.). *Beyond biopolitics: Essays on the governance of life and death*, (pp. 351-362). Durham, NC: Duke University Press.
- Muñoz, Jose. (2006). Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position. *Signs*, 31(3), 675-688. <https://doi.org/10.1086/499080>
- Patterson, Orlando. (1985). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Puar, Jasbir. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Robinson, Cedric. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, NC: U. North Carolina Press.
- Saldanha, Arun (2006). Reontologising race: The machinic geography of phenotype. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(1), 9-24. <https://doi.org/10.1068/d61j>
- Sexton, Jared (2011) The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism. *InTensions*, 5. Retrieved from <http://www.yorku.ca/intent/issue5/articles/pdfs/jaredsextonarticle.pdf>
- Spillers, Hortense. (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17(2), 65-81. <https://doi.org/10.2307/464747>
- Spillers, Hortense. (1996). All the things you could be now, if Sigmund Freud's Wife was your Mother: Psychoanalysis and Race. *boundary 2*, 23(3), 75-141. <https://doi.org/10.2307/303639>



- Thomas, James M. (2013). Affect and the sociology of race: A program for critical inquiry. *Ethnicities*, 14(1), 72 - 90. <https://doi.org/10.1177/1468796813497003>
- Weheliye, Alexander (2014). *Habeas Viscus*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wilderson III, Frank B. (2010). *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wynter, Sylvia (2003) Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>
- Zembylas, Michalinos (2015) Rethinking race and racism as technologies of affect: theorizing the implications for anti-racist politics and practice in education. *Race Ethnicity and Education*, 18(2), 145-162. <https://doi.org/10.1080/13613324.2014.946492>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)