



Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque **analéctico**

Giro afetivo descolonial: da culpa / dívida moderna à dignidade dos vivos.

Reflexões de uma abordagem analéctica

Decolonial affective Turn: from modern Guilt/Debt to the Dignity of the Living.

Reflections from an analectic approach

Christian Soazo Ahumada

Doctor en filología románica Universidad de Friburgo

Investigador centro de estudios

Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas

Universidad de Chile

Santiago, Chile

christiansoazo@yahoo.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9565-221X>

Resumen: Este trabajo problematiza la afectividad del proyecto moderno/colonial surgida a partir de la lógica identidad/diferencia, especialmente en relación con la culpa y su posible descolonización asociada al desmontaje de su dimensión económica encarnada en la deuda. La culpa "moderna" responde a la fetichización de la ley, del valor de cambio y de la canonización estética moderna, pilares centrales de la lógica identidad/diferencia y su tendencia a la trascendencia/instrumentalización de la experiencia corporal subalterna, mientras que su descolonización procedente de un horizonte de sentido basado en la dignidad del cuerpo, la materialidad de la vida, debe ser fundada sobre una perspectiva analéctica en la que lo semejante remite a la materialidad aesthesico/afectiva asociada con la immanencia de la vida, corporizada en una serie de prácticas vitales, muchas veces ligadas a la experiencia religiosa, que caracterizan las vivencias afectivas del Sur global.

Palabras clave: afectividad; decolonialidad; analéctica; culpa; dignidad.

Resumo: Este trabalho problematiza a afetividade do projeto moderno/colonial surgida a partir da lógica identidade/diferença, especialmente em relação à culpa e sua possível descolonização associada ao desmantelamento de sua dimensão econômica incorporada na dívida. A culpa "moderna" responde à fetichização da lei, ao valor de troca e à canonização estética moderna, pilares centrais da lógica identidade/diferença e sua tendência à transcendência/instrumentalização da experiência corporal subalterna, enquanto sua descolonização procedente de um horizonte de significação baseado na dignidade do corpo, na materialidade da vida, deve ser fundado numa perspectiva analéctica em que o semelhante se refere à materialidade estética/afetiva associada à imanência da vida, incorporada em uma série de práticas vitais, muitas vezes ligadas à experiência religiosa, que caracterizam as experiências afetivas do Sul global.

Palavras-chave: afetividade; decolonialidad; analéctica; culpa; dignidade.

Abstract: This article problematizes the affectivity of the modern/colonial project arised from the logic of identity/difference, especially in relation to guilt and its possible decolonization associated to the delinking of its economic dimension founded on debt. "Modern" guilt responds to the fetishism of law, exchange value, and the modern-aesthetic canon, vantage point of logical identity/difference and its trend to transcend/instrumentalize the subaltern corporal experience, while its decolonization, which come from of the dignity of body, the materiality of life, must be founded on an analectical point of view in which the similarity is concerned to the aesthesis/affective materiality associated with the immanence of life, embodied in a serie of vital practices, many times linked to religious experience, which characterize the affective experiences of the global South.

Key words: affectivity; Decoloniality; Analectic; Guilt; Dignity.

Fecha de recepción: 26 de octubre de 2018.

Fecha de aceptación: 11 de diciembre de 2018.

— Christian Soazo Ahumada; Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico; Revista *nuestrAmérica*; ISSN 0719-3092; Vol. 7; núm. 13; enero-junio 2019—

Citar este artículo:

Chicago (Autor/a año)

Soazo Ahumada, Christian. 2019. "Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico". *Revista nuestrAmérica* 7 (13): 147-72.

Chicago (notas)

Soazo Ahumada, Christian, "Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico", *Revista nuestrAmérica* 7, no. 13 (2019): 147-72.

APA 6ª ed.

Soazo Ahumada, C. (2019). Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico. *Revista nuestrAmérica*, 7 (13), 147-172.

MLA

Soazo Ahumada, Christian. "Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico". *Revista nuestrAmérica*, vol. 7, n° 13, 2019, pp. 147-172. Corriente *nuestrAmérica* desde Abajo. Web. [fecha de consulta].

Harvard

Soazo Ahumada, C. (2019) "Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico", *Revista nuestrAmérica*, [en línea] 7(13), pp. 147-72. Disponible en: URL

ISO 690-2 (Artículos de revistas electrónicas)

Soazo Ahumada, Christian, Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico. *Revista nuestrAmérica* [en línea] 2019, 7 (Enero-Junio): 147-172 [Fecha de consulta: xxxxxx] Disponible en:<URL> ISSN 0719-3092.



Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. La versión de distribución permitida es la publicada por Revista *nuestrAmérica* (post print). Color ROMEO azul. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. Licencia CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional

Introducción

El presente trabajo se asienta en la corporalidad que vivencian los cuerpos coloniales del Sur global; su materialidad viviente, la dimensión *afectiva* o *sensibilidad aesthesica* experimentada en el contexto necropolítico del capitalismo neoliberal. Teniendo a la corporalidad viviente como eje a través del cual se conjugan tanto las fuerzas de la *culpa*, ejercidas desde la totalidad del sistema dominante, como las de la *dignidad*, expresadas a partir de la revaloración de las víctimas que padecen, en los paradójicos escenarios periféricos del Sur, las condiciones de exclusión, subordinación y violencia expresa, se puede comprender el *giro afectivo decolonial* que el método analéctico crítico, usado en esta investigación, permite visibilizar. En efecto, más allá de la primacía de la lógica identidad/diferencia regente en el orden epistémico moderno, basada en la reafirmación constante de la dimensión pletórica de la totalidad vigente; su tendencia a lo absoluto, en suma, a la *fetichización*, se apela aquí a un enfoque fundado sobre la base de la *semejanza/distinción*, en el que más allá de la verticalidad de lo pletórico/absoluto, prime un horizonte categorial en torno a lo *común*, a lo semejante, a lo expuesto en el plano de las relaciones horizontales, comunitarias. En este sentido, esta dinámica referida a la absolutización y al fetichismo -donde la “voluntad de poder” y la “acumulación capitalista” son dos expresiones cardinales del dominio moderno- configura una suerte de “*poiética de la modernidad*”, basada en la lógica de la ficcionalización/funcionalización, en la que la referencialidad *aesthesica*, o sea, el objeto “material” a partir del cual se modela el horizonte simbólico del mundo moderno-colonial, desde el “encubrimiento” del otro indígena (Dussel 1994), se encarna en los *cuerpos coloniales* (“marcadores coloniales”) “valorados” como “cosas”, como “materiales” para la constitución *poiética* del mundo moderno, esto es, para la corporización de la relación sujeto-naturaleza (Dussel 2014). Este encubrimiento es la manifestación palmaria de la lógica de la división encarnada en la colonialidad, en tanto “división arquetípica” del mundo moderno, emplazando con la partición entre seres humanos (ser) y animales (no-ser), una especie de *narcótica* o *anestésica* detrás de la idea de fetichismo, en torno al espacio de afectividad constituido como identitario por el mundo capitalista, racista y patriarcal, insensible frente a las experiencias coloniales (“marginalidades afectivas”).

Avanzando en el desarrollo de esta reflexión se observará el cruce analéctico puesto en tensión cuando se pretende descolonizar el efecto de la culpa, asociado como lo muestra Benjamin, con el fetichismo del sistema capitalista en tanto religión, en la medida en que se hipertrofia el valor de cambio en desmedro del valor de uso y se expande el consumo como un culto infinito. Bajo este escenario, se propone descolonizar la culpa, desvincularla de su maridaje ominoso con la noción de “deuda” (como lo muestra ejemplarmente el término alemán “Schuld”), reconfigurando las energías *sensibles*, *aesthesico-afectivas*

implicadas en ella, *profanando* desde el *valor de uso*, de acuerdo a las fuerzas involucradas en la simple, pero radical e intransferible, afirmación de la comunidad de vida cuyo marco categorial está vinculado indisolublemente a la dignidad de lo viviente (y, junto a ello, su energía “*expiadora*”). Por tanto, más allá de una “*poiética de la modernidad*” se entrevé, en el contexto del Sur global, cuando se reconstruye categorial e históricamente la conexión proveniente desde el “*encubrimiento*” del otro indígena, la bestialización de negros y mestizos pobres, una suerte de *continuum* o praxis vital comunitaria abarcante hasta las denominadas “*experiencias sin discurso*” (Herlinghaus 2009) del mundo periférico global.

Desde este espacio de experiencias, asentado en la inmanencia de la lógica de sobrevivencia, alrededor de vastas regiones necropolitizadas del tercer mundo, se ejerce una interpelación o llamado *mesiánico*, en el más estricto sentido político (aunque en estricto rigor es de orden analéctico con lo teológico, como lo piensa Benjamin, Agamben o Dussel), en la medida en que se apela a la sobriedad humillante que *sienten* (aesthesis) los del Sur, expuestos a condiciones extremas de pobreza estructural y violencia sistémica. En este contexto se aprecia la inmanencia de sus vidas, donde la culpa es desmontada como forma tributaria de la ley y el capital (lógica de la identidad moderna), coexistiendo con el *valor de uso* de sus mismas vidas que precisan sólo de “satisfacer” (como cualidad, satisfactor o utilidad) la necesidad del vivir mismo, de la afirmación de la vida en sí misma. En este sentido obra el dispositivo de profanación asociado a las “*experiencias sin discursos*” o experiencias *rituales* que, lejos de ser consideradas como meras “*diferencias*” o prácticas exóticas e irracionales frente a la razón discursiva concebida como identidad, son vehículos de *restauración/revolución* (asociado directamente a la idea de “*giro*”, “*vuelco*” o *pachakuti*) del uso libre de lo viviente, consolidando empíricamente el principio ético material de afirmación de la vida (Dussel 2014). Se lleva a cabo, entonces, un repliegue o reversión en el ámbito de *lo referencial*, de la materialidad aesthesica.

En la última parte de este trabajo se reflexiona cómo las prácticas rituales apuntan a *consagrar* la vida, replegándose en torno a la corporalidad viviente (la materialidad de la significación comunitaria), dentro de un horizonte de sentido en el que se busca una *resacralización desfetichizada* de las energías afectivo-sensibles implicadas en su reproducción natural. Este marco hermenéutico es el de la lógica de la presencia existente, fundamentalmente desde el horizonte atávico de los núcleos ético-míticos de diferentes culturas del planeta (Dussel 2015), en la materialidad inmanente de la experiencia religiosa. Aquí el culto, a diferencia del “*capitalismo como religión*”, en tanto fetichismo de la modernidad misma, no alimenta impíamente la culpa, condenándola tanto a la recriminación interna como a la deuda infinita (una forma *estetizada* de esclavitud moderna), sino que la *desobra/profana*, desmontando sus fuerzas y volcándose sobre el universo afectivo de los cuerpos marginados en virtud de la condición irrestricta de su

dignidad vital. Finalmente, la culpa, en tanto “falta” o “carencia” y en cuanto “deuda” económica, sólo puede ser enfrentada desde el pago del rescate de los esclavos (“redención”), o sea, como muy bien lo argumenta Pablo de Tarso (Agamben 2006), desde el eslabón más bajo y más excluido de la comunidad, pero, asimismo, el más distintivo de su condición política revolucionaria de pueblo o “plebs” (Dussel 2006).

2. El problema de la culpa desde la lógica identidad/diferencia y semejanza/distinción

La lógica identidad/diferencia adquiere en la modernidad un sello inconfundible. Muestra cómo el estado político se impone sobre el estado de naturaleza e igualmente el capitalismo y la propiedad privada desplazan al trueque y la cooperación colectiva; asimismo, cómo el arte surge del eclipsamiento del culto y la “hybris del punto cero” (Castro-Gómez 2005) se emplaza por sobre las epistemologías locales. La lógica identidad/diferencia se constituye a partir de una concepción en que la identidad es el “mundo”, la dimensión pletórica de la totalidad vigente en un determinado contexto histórico. Esta se expresa, por ejemplo, en la figura del sujeto occidental liberal, en los derechos ciudadanos, especialmente en su tendencia a la autonomía de sus libertades individuales (Santos 2014, 9), pero, asimismo, en la figura de la riqueza capitalista.

Una concepción de la identidad como productora de una ontología diferenciadora (Maldonado-Torres 2007), articuladora de la *poiesis colonial*, permite comprender que la idea de “diferencia” esté signada por su inclinación a la naturaleza que, en términos occidentales, representa de alguna forma la *falta* de conciencia, de soberanía autoconsciente. Desde aquí surge un tipo de culpa que desde la tradición teológica se asocia con la “falta”, con la ausencia de plenitud o completud (con la consiguiente “sanción” que eso conlleva). En este horizonte la noción de identidad se asocia con lo secular, con lo profano. Lo secular es lo completo. Es la expresión de la episteme, del “verdadero” conocimiento. La diferencia, por su parte, se vincula, desde el punto de vista de la racionalidad científica moderna, con lo religioso. Este supuesto representa todavía un estado de inmadurez mítica asociado al campo de las creencias; con una etapa de “embriaguez” vinculada a una presumida fase mítico/religiosa aún portadora de ensoñamiento. Desde el horizonte del Norte Global se achaca la embriaguez o narcotización cultural al Sur global, a sus vidas exóticas expuestas a condiciones salvajes, “a-históricas”, prácticamente naturales. Las “diferencias” aquí son los sujetos prescindibles del Sur.

Si se realiza un viraje de la lógica identidad/diferencia y se observa la complejidad de la realidad socio-cultural del Sur Global desde un enfoque analéctico¹, se aprecia que la

¹ La concepción de *analéctica* desarrollada por Dussel parte de la idea de que “lo analéctico” tiene su “origen” más allá del logos o de un logos que viene de más allá. Esto es, de un otro que se revela interpelante,

semejanza materializa, en primer término, el campo de la naturaleza, su ligazón ecológica. En el ámbito de la semejanza funciona una lógica diversa, pues si en el régimen de la identidad/diferencia la identidad se vincula con lo pletórico, lo absoluto, en el marco del método analéctico-crítico (Dussel 1974) se conecta con lo común; lo “pletórico” es lo común, lo compartido por muchos o lo que forma parte de todos. El cambio de enfoque es palmario. En el caso de la semejanza analéctica el estado basal es el horizonte *transontológico* e *interepistémico*. Se parte siempre de la base de que hay “originariamente” un otro, una “anterioridad anterior a toda anterioridad” (Dussel 2011, 45). La *comunidad* resulta ser por tanto lo sagrado, lo(s) otro(s), que encarna el “bien común”, por lo que religiosidad y comunidad expresan un universo de espiritualidad que tributa últimamente en lo común, y no como mera “diferencia” inmadura y carente de la “consumación” iluminista. Bajo esta mirada, la modernidad se concibe como una “distinción” cultural (una entre muchas, aunque ciertamente dominante, colonialista e imperialista), relacionada con un preciso “mundo” histórico en el que se ha intentado la secularización de lo común, el núcleo ético-mítico de su cultura (Dussel 2015, 100).

En este contexto el sentimiento de *culpa* no concierne sólo a la idea de carencia o falta (según la lógica identidad/diferencia), sino se complejiza agregando la dimensión de *pérdida*: la merma de lo sagrado. La inflexión crítica romántica apuntó a esa fisura del mundo enciclopedista ilustrado. Sin embargo, si se sale de la cartografía del “mundo” moderna, y se entiende éste en tanto discurso metropolitano/colonialista, de acuerdo con un horizonte de orden global, la relación de la identidad con lo secular/profano, con lo aséptico e incontaminado (anestésico e indiferente), se le vincula su vinculación con la noción de centro². Este es la identidad y se configura, según su propio discurso eurocentrado, a través de la instauración de un marco ontológico asociado supuestamente con la “sobriedad”, con el racionalismo y el patrón epistémico desde el cual se calibra el completo equilibrio de las facultades intelectivas, mientras su dimensión óptica, sus diferentes expresiones particulares, materializaría el éxtasis, la misma “evasión” experimentada, por ejemplo, en el campo del arte en tanto dimensión “abismática” de los fundamentos epistémicos del mundo racionalista moderno. La periferia pasa a ser la diferencia, cuyo marco ontológico estaría definido, en contraposición al centro, por el éxtasis, por la imaginación narcótico-religiosa asociada a su inmadurez racional. Su expresión óptica, en cambio, sería el mundo de la sobriedad, en el que se enmarcan los “serios” esfuerzos -aunque escasos y fragmentados- por instalar una institucionalidad proba junto con los pilares fundacionales del estado de derecho.

antes de cualquier interpelación que pueda ser esencializada en tanto contenido (identidad): es presencia, visibilización, existencia (lo semejante), antes que “fundamento”. Cf. Dussel (1995, 235-6).

² Dussel sostiene que la modernidad se conforma con la apertura de Europa al Atlántico y con la constitución de su conciencia subjetiva como “centro” (administración del centro), a partir de una nueva imagen planetaria (1994, 34).

Si se vuelve a esta encrucijada conceptual mediante el prisma analéctico (semejanza/distinción), lo semejante se emparenta con la afirmación de la vida, con la expresión mítico-religiosa de una cultura, asociada inmanentemente con los ciclos de vida y muerte de su reproducción social. Esta *sensibilidad* aesthesica, recogida en la noción de semejanza, cobra mayor sentido cuando el contexto o locus situado en el cual se inscribe como práctica intercultural es uno marcado por la violencia, la sobrevivencia y la pobreza (espacios altamente necropolitizados y *necroaesthetizados*). En este sentido, superando la terminología identidad/diferencia inscrita en el horizonte de la modernidad colonial e instalando las nociones de “Norte y Sur globales” como categorizaciones construidas según una perspectiva analéctica, el Sur global -el mundo de los inferiorizados, los considerados simples vidas desechables- es el espacio geográfico y metafórico asociado con lo semejante (donde viven más de las tres cuartas partes de la población del planeta). Este espacio no es el exceso, éxtasis, doxa o creencia mistificadora, como lo caricaturiza el pensamiento del Norte, sino uno cuyo marco ontológico es determinado por la *sobriedad estructural* a nivel económico o infraestructural (pobreza material). Por su parte, su manifestación óptica se observa en la creciente narcotización de sus hábitos o tradiciones populares, producto de la violencia, pobreza, narcotráfico, corrupción, cultura de masas, etc., que predomina en vastas regiones marginales del Sur Global. Bajo esta óptica, el Norte es sólo una distinción cultural -aunque apuntalada económica y militarmente como dominante-, que ha logrado, a partir de su fetichización como formación identitaria, instalarse en la ubicación “superior” de la posicionalidad geopolítica global. Desde esta perspectiva crítica, su marco ontológico no es el de la supuesta sobriedad racional, sino más bien, el del éxtasis, el del lujo de su confort social a costa de la pauperización del planeta y de su destrucción ecológica. La expresión de su dimensión de sobriedad sólo se da en su manifestación óptica, esto es, en la casuística de las ONGs, y de la “encomiable” ayuda humanitaria del primer mundo (Žižek 2009, 34).

Giro afectivo de la “poiética” moderna

Una de las expresiones capitales de la “poiética” moderna, si por ella entendemos el extenso y contradictorio horizonte genético del mundo moderno, su *poiesis* simbólico-material, es su vinculación con la dinámica interna del capital. Si la lógica de la ficción se considera genéricamente como la “amplificación simbólica” del mundo representado, a partir de la mediación de la subjetividad moderna, de la figura del autor, a través de la “desrealización” del mundo referencial para su posterior “rerealización” estetizada (aumentada simbólicamente), la dinámica funcional del valor de cambio es la misma que la del orden ficcional, toda vez que eclipsa al valor de uso (Echeverría 1998) como el orden ficcional lo hace ante el mundo cotidiano (Martínez-Bonati 2001). La importancia del “descubrimiento” de América en la genealogía del sistema mundo moderno/colonial se

fundamenta porque aquí no sólo se instaló la empresa capitalista, racista y patriarcal, suministrando con ello el “nuevo horizonte referencial” (“materia prima” simbólico-material) desde el cual reconfigurar el mundo representado, sino también la empresa *epistemicida* sobre la lógica del “encubrimiento” del otro, en tanto *eclipsamiento/sustracción aesthesico/afectivo* de sus modos de vida y saberes ancestrales.

Si se pone el acento en la dinámica económica de esta “poiética” de la modernidad se observa que el valor de cambio del sistema capitalista se cultiva en la modernidad con una dimensión de sacralidad similar a la del ámbito religioso; un plano de trascendencia marcado fuertemente por el fetichismo, la idolatría y la inversión espectral³. Este ámbito es el del despliegue del consumo infinito y de la mórbida subordinación del valor de uso al valor de cambio. Esta práctica remeda un tipo de embriaguez religiosa vinculado directamente con la culpa en tanto deuda económica. Si el “capitalismo como religión” se concibe como el despliegue irrestricto del valor del cambio, se ejecuta últimamente la expropiación de la infancia, del juego y del uso libre y común (D’ Alonso 2013, 106), constituyéndose en un espacio improfanable.

Sin embargo, a pesar de la dominancia global y radical del sistema capitalista neoliberal, no se puede soslayar que es sólo una *distinción* entre otros sistemas económicos posibles (aunque sea voraz en su forma de dominación y explotación del trabajo y la naturaleza). Es la expresión, siguiendo a Hinkelammert, de una lógica de los juicios medio/fin (1984, 239), en los que se enmarca la razón formal, su despliegue instrumental, en tanto manifestación patente de su dimensión representacional, su trascendente carácter cuantitativo. Su expresión más radical, en el escenario del capitalismo global contemporáneo, es la condición de *valor/desecho*. Aquí la producción de seres humanos tiene valor según su dimensión de desechabilidad (Wright 2006). Su constitución es meramente relacional (incorpórea), completamente inorgánica (como es el valor de cambio), a diferencia de una valoración centrada en la vida, en la dignidad y condición de *con-sustancialidad* presente en su constitución orgánica, holística, connatural. El valor de cambio se encuentra centrado en la *función* del objeto (más que en el objeto mismo, cuya aproximación es de orden práctico-poiética), en la dimensión *poiética*, lugar donde se juega la fetichización de la mercancía según Marx⁴.

El enfoque analéctico permite comprender la problemática afectiva de la culpa también desde el ámbito del valor de uso. La modernidad es, como dice Herlinghaus una “guerra al afecto” (2009, 28), donde la descolonización de la culpa pasa en parte por desambiguar la “ambigüedad demoniaca” que Benjamin observa en el término “Schuld” (culpa/deuda). Si

³ Fundamentalmente de acuerdo con la radical obliteración (inversión) de las propiedades *corpóreas*, *sensibles*, fundadas sobre el contenido *material* de las cosas. Cf. Marx, Karl (2008, 46).

⁴ Marx sostiene, en relación con la fetichización de la mercancía, que una cosa: “no bien entra en escena como *mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible” (2007, 87, cursivas del original).

la connotación de “deuda” se focaliza en lo económico, en la dependencia al consumo infinito, la significación primera de “culpa” gira en torno a lo afectivo propiamente tal - coexistente con la instigación del discurso o imaginario simbólico-, vinculado con las propiedades materiales o corpóreas de la experiencia humana. Este es el dominio donde actúa realmente el remordimiento, el “pesar” interno⁵; revelación de la (dis)funcionalidad de la corporalidad viviente en relación con una manifestación de muerte vinculada al fetichismo de la mercancía capitalista (donde los objetos se “alimentan” de la vida de las personas). Para Benjamin la culpa incluso debe ser concebida como una categoría histórico-universal, asociada con una teoría filosófica y antropológica de la experiencia (14). Su descolonización pasa primero por descentrar el reino de los medios, de la racionalidad instrumental imperante en el espectro del valor de cambio y su permanente y agobiante condición de “deuda” impagable (Hinkelammert 1988), centrándose en el reino de los fines, de la justicia (Benjamin 1991, 24), de la realidad material del mundo⁶, su fundamento ecológico profundo ligado al valor de uso “natural”.

La lógica aséptica, narcótica, constitutiva de la fetichización del principio de identidad/diferencia, debe ser *contrastada aesthesisicamente* con la lógica mesiánica en tanto estricta categoría política, aunque sus fuentes de sentido provengan de la teología, toda vez que es desde aquí donde emergen las acepciones basales de “culpa” y “deuda”. El valor de uso se vincula estrechamente con el campo de la *profanación* (a diferencia del valor de cambio asociado a la sacralidad del capital), con el espacio de inmanencia (que puede ser coexistentemente trascendente); el horizonte en el que se puede dar la relación *forma-de-vida* concebida por Agamben⁷. La forma es aquí la simple expresión del uso, la manifestación de la vida en sí misma, afirmación de la vida comunitaria. La manifestación del libre uso de lo común, la esfera de los medios puros mencionada por Benjamin (1991, 34), vincula íntimamente al valor de uso con la *semejanza* analéctica. En este nexo se valoriza la condición de “hecho” más que de “interpretación”, su estatus cualitativo por sobre su dimensión cuantitativa, su referencia material por sobre su expresión formal, signando su horizonte final por los juicios *vida/muerte*, por los espacios de la razón práctico-material, donde no alcanza a llegar completamente ni la representación estético-política moderna, ni la hegemonía del valor de cambio capitalista. Se muestra en este punto un

⁵ Se figura aquí una suerte de “carga” *simbólico-afectiva*, por ser portadores de “otra cosa” (una suerte de “ajenidad” interiorizada), de una ley fetichizada y no de la constitución propia del sí mismo que, en cuanto tal, en tanto expresión de su *dignidad inmanente*, es sagrada.

⁶ Lo que Agamben lee en Benjamin como una: “singular contracción de ética y ontología, (...) (que) presenta la justicia no como una virtud, sino como un “estado del mundo”, como la categoría ética que corresponde no al deber ser, sino a lo existente como tal” (2017, 161).

⁷ Aquí opera la concepción sobre el *mesianismo* elaborada por Agamben, dado que el “Mesías” es la fuerza política, anárquica, en la que se manifiesta afirmativamente la categoría *forma-de-vida*, esto es, la expresión de la vida en su condición de *forma natural*, libre de la esfera del derecho, de la excepción soberana (Agamben 2003).

espacio de *exterioridad*, en el que más que la importancia asignada al “valor”, la intencionalidad está orientada en torno a la condición de *dignidad* de la creatura/creación humana, a su excelencia, semejante, analéctica.

En el ámbito del valor de uso la culpa debe ser enfocada desde la condición de dignidad de lo viviente. Este es su primer espacio de descolonización. Desde aquí se puede realzar la *praxis del sujeto* (en contrapeso a la *función del objeto* del valor de cambio), que es donde últimamente recalcan todas las fuerzas vitales comunitarias (por más de que siempre igual sean relaciones práctico-poiéticas, esto es, sujeto-objeto). Este es el lugar de enunciación del flujo vital de la praxis colectiva -donde ella se asienta y reproduce-, especialmente de las denominadas “experiencias sin discurso” (Herlinghaus 2009, 13); aquellas vivencias de personas pertenecientes a amplias regiones del Sur global expuestas a la violencia, explotación, humillación y genocidio; sobrevivientes al “otro lado de la línea abismal” (Santos 2010), “exteriores” al orden del discurso, al ordenamiento político-jurídico liberal, al sistema capitalista y al legado valórico de la moral burguesa y colonialista. Estas experiencias del Sur global, lejos de representar el “caos”, la barbarie del salvajismo primitivo, encarnan, en la misma corporalidad viviente de sus protagonistas, la *inmanencia* de la vida expuesta a condiciones extremas de sobrevivencia. En este contexto se revela la importancia del concepto de *proximidad originaria*, en el hecho de nacer de/en otro, por medio del *contacto* con otro ser vivo (Dussel 2011, 46), en el sentimiento de pertenencia diseminado en última instancia entre los diferentes miembros de la comunidad.

Las “marginalidades afectivas” (Herlinghaus 2009, 8), materializadas en universos altamente cargados de violencia y densamente marcados por la pobreza, explotación laboral y destrucción ecológica, profanan el orden “sacro” del valor de cambio capitalista, denunciando que la “vida nuda” constituye el fundamento *negativo* para el ser y el lenguaje de la cultura dominante (D’ Alonzo 2013, 105). Sin embargo, más que ser meras exclusiones, o *exclusiones soberanas*⁸, lo que ellas corporizan son narraciones e imaginarios en los que el *decir* y el *actuar* no se encuentran dissociados (como en la lógica representativa moderna), pues el decir significa en primer término la materialidad misma del lenguaje emitido (su “actuar”). Se manifiesta aquí la continuidad semejante entre el decir (que no es lo dicho, el logos apofántico) y el actuar o hacer (*poiético*), pues el decir en este caso es una acción más, *una referencia más* en el mundo de las acciones humanas (de acuerdo con “objeto de imitación” de la poética aristotélica). Esta continuidad garantiza la exterioridad insubsumible que vivencian estas *experiencias sin discurso* encarnadas en las “marginalidades afectivas” de los que viven en el “caos” colonial, según el punto de vista

⁸ En referencia directa a la lógica *inclusión/exclusión* desarrollada por Agamben para explicar la dinámica interna de la excepción soberana. En este caso, desde otro locus de enunciación, desde otra genealogía colonial (De Otto y Quintana 2010), se podría plantear una especie de *exclusión soberana* para definir la relación impuesta sobre la subalternidad colonial.

estándar metropolitano. Es paradójicamente desde este lugar de exclusión soberano, desde donde opera la *re-existencia analéctica* exigida por la figura del mesianismo teológico-político en tanto expresión de pura inmanencia (108), en cuanto “violencia divina” (Benjamin 1991) (o su correlato andino *pachakuti*) restituyente del orden natural de la vida en el planeta, cuando ésta se encuentra amenazada por la injusticia e irracionalidad del sistema, del mundo ontológico fetichizado. En la proximidad de los más débiles -de los pobres, oprimidos y excluidos-, aquellos normalmente sacrificados como chivoexpiatorios, se expresa con mayor evidencia la violenta tensión ente “culpa” y “dignidad expiadora”.

Valor de uso, profanación y mesianismo

La profanación, en tanto irrupción de la exterioridad en la totalidad dominante, expresa el *desobramiento* potencial del uso libre o uso mesiánico. Se ejerce aquí una sustracción del ámbito de la ley con vistas a la afirmación del simple uso, de la pura praxis (Agamben 2006, 37). El uso es la expropiación de toda propiedad jurídico-fáctica (35) en función de la comunidad de vida. Se expresa en él una suerte de *semejanza analéctica* o indistinción basal entre comunidad y naturaleza (entre *bios* y *zoe*). Esta semejanza es expresión de la inmanencia existente en el plano de la afirmación de la vida comunitaria, especialmente visible en contextos geopolíticos de sobrevivencia. Las *narraciones del Sur global* exhiben las “marginalidades afectivas” de quienes se repliegan en torno a sus propios cuerpos, por vivir *excluidos* del “reparto de lo sensible”, del lugar público en el espacio político. Estas experiencias extremas de quienes viven bajo la violencia, la pobreza y la explotación humillante, son claras expresiones de la necropolítica y la necroestética operativas sobre sus cuerpos dispensables. Sus formas de vida materializan el oxímoron que significa la “afirmación de la vida en el límite mismo de la muerte”, donde la *muerte cultural* es la expresión distintiva de la “cultura de la muerte” o necrocultura.

La “poiética” de la modernidad *modela* a su vez las experiencias subalternas de los sujetos del Sur global. La colonialidad, en tanto dimensión cualitativa del poder, no es el simple efecto de la imposición militar de los colonialismos metropolitanos, sino también una forma de *ficcionalización* que obra como *funcionalización* de los cuerpos dominados. Estos, desde su primera vinculación con la empresa de conquista, pasaron a constituirse en “marcadores coloniales” o referencias aesthéticas “naturales” para la edificación del mundo simbólico de la dominación metropolitano. Esta marcación óptica de los cuerpos permitió el “encubrimiento” o “eclipsamiento” ontológico del otro (Dussel 1994). Los cuerpos coloniales fueron tasados como cosas: materiales para la constitución *poiética* o relación sujeto-naturaleza (Dussel 2011). Se convirtieron en las “referencias” (en el “mundo de las acciones humanas” o “disposición de los hechos”, (Ricoeur 2004, 103)) de una “poiética moderna” cuya conformación del horizonte de sus posibles imaginarios estético-simbólicos se logra, en lo más profundo de su emplazamiento simbólico-material, a partir del *eclipsamiento* de las

acciones referenciales del mundo de la periferia, el horizonte de la vida comunitaria del Sur global, por medio del despliegue ontológico del mundo de la ficción, constitutivo a la experiencia de conquista americana.

Esta forma de modelamiento de la experiencia colonial conlleva un modo de instrumentalización y reificación representativos, en tanto dispositivo de dominación epistémico, producto de la construcción de un espacio vital, un *aesthetos* (en vez de "ethos"), que apertura esa percepción y construcción simbólico-discursiva eurocentrada. Esta lógica del eclipsamiento -análoga con la expresada por el valor de cambio sobre el valor de uso- es una sui generis forma de expresión de la lógica de la división, de la colonialidad en tanto "división arquetípica" del mundo moderno. Este orden de la división es por antonomasia, dentro del mundo occidental, el orden de la ley (Agamben 2006, 75). Es la expresión, dentro del universo de la modernidad/colonialidad, de la división colonial misma, en tanto *narcótica* o *anestésica* del mundo de los afectos, propulsora de la aplicación de la violencia mítica (Benjamin 1991) en cuanto violencia que se perpetúa -anestesiando las distinciones culturales- mediante el reforzamiento de los límites, divisiones y fronteras. Esta conceptualización de la división es instaurada por el paradigma de la identidad/diferencia (entre el sí mismo y el otro), sacralizando el orden de la ley, del capital y la estética de lo bello y lo sublime. Sus "diferencias" son sólo variaciones dentro de la totalidad moderna, por tanto, afectas de *indiferenciarse* o *anestesiarse* dentro de ella, inhibiendo así su apertura sensible a la verdadera alteridad de lo distinto.

Las experiencias históricas del Sur global se caracterizan por el potencial de desobrar, en última instancia, la división colonial en tanto marcación narcótica, anestésica. Estar "bajo la línea del ser" (Fanon 2009, 42) o "bajo la línea abismal" (Santos 2010, 11) es ser víctima de una marcación narcótica que determina y *sella -anestésicamente*, a partir de la lógica eclipsamiento/sustracción proveniente del "encubrimiento" del Otro desde 1492- los límites del sí mismo de la totalidad occidental. Este es el procedimiento del fetichismo de la lógica identidad/diferencia, donde la división, especialmente colonial, no sólo separa, ejecutando una *diferenciación ensimismada* (desde la misma totalidad o identidad que se retotaliza o reidentifica), sino también una *indiferenciación contrastiva*, ligada con el anestesiamiento de la auténtica apertura al Otro (desde la exterioridad en tanto genuino contraste *aesthetico*). Aquí se evidencia como obra el horizonte maniqueo expresado en la narcosis o indiferencia de la relación práctica entre sujetos (praxis vital). Así se explica asimismo la tendencia a la naturalización de los seres humanos, su *estimación* según su condición de objeto o mercancía.

El mundo ontológico de la modernidad se encuentra narcotizado ante la división colonial ("herida colonial", según Mignolo 2007a), específicamente frente a lo *carente* -la no-plenitud/totalidad *aesthetica*-, lo desnudo, lo precario y bárbaro; lo que se encuentra "bajo" la profusión discursiva metropolitana. La tendencia a la "naturalización" del otro se

basa, siguiendo la idea de naturaleza moderna, en la inclinación a la dominación del otro. En esta línea se encuentra el planteamiento de Fanon sobre la nula “resistencia ontológica” del negro frente al mundo del blanco (Fanon 2009, 111), ante la tendencia a la *reducción aesthetica* de su propia naturaleza, de su íntima realidad, a causa de la omnívora amplificación del mundo ontológico del conquistador, ocupando todos los espacios, tanto materiales como simbólicos, del colonizado (Schmitt 2002).

Las “experiencias sin discurso” pueden potencialmente desobrar la lógica *poiética* moderna en la medida en que despliegan su inmanencia tanto en la desrealización (o expresión contrahegemónica) del “mundo de la ficción” (simbolización moderna) como del “valor de cambio” capitalista (producción moderna). En el primer caso, hay un constreñimiento de la sensibilidad representado por la ficción moderna frente a la pluriversa “aesthesis del planeta”; en el segundo, un constreñimiento de las formas de producción, bajo la forma de explotación presente en la extracción de plusvalor capitalista. En el caso del desobrar de la ficción, del repliegue en torno a la dimensión referencial de la vida humana, lo que Paul Ricoeur en su estudio sobre la Poética aristotélica denomina el “antes de la composición poética” (o mimesis 1) (2004, 103), muestra la misma inclinación que alcanza el paradigma político de lo mesiánico. Por tanto, si la poética moderna, el orden de la ficción, se basa en la amplificación simbólica configurada por la composición poética (mimesis 2, según Ricoeur) en función de una “modelización secundaria” de la realidad referencial (al igual que el valor de cambio sobre el valor de uso, según Echeverría 1998, 13), las formas de desobrar del mesianismo se ejercen, por el contrario, permaneciendo en el *mismo lugar* y bajo la *misma forma* (Agamben 2006, 32); en lo *semejante*, en la esfera primaria de la realidad material (ecológica fundamentalmente, pero inalienable de su condición económica y cultural). Este es el nivel más basal de la *aesthesis*, de la percepción cosmológica de la realidad (Dussel 2018). Es el ámbito de acción de la violencia divina desarrollado por Benjamin (1991), donde realmente la *culpa* puede ser expiada⁹. Se desobra así la capacidad de modelación de la realidad referencial por parte de los modos de representación modernos, especialmente del valor de cambio fetichista, permaneciendo en la factualidad de la misma condición referencial de la vida humana y la naturaleza (mimesis 1).

Estas “experiencias sin discurso” del Sur global, presentes paradigmáticamente en el mundo del narco, en las pandillas juveniles, en las trabajadoras de las maquiladoras, en las vivencias de las villas miserias, favelas y colonias marginales (pero también en un sinnúmero de otras experiencias comunitarias), expresan su inmanencia a nivel del *valor de uso* de sus mismas vidas, de sus experiencias *desnudas*, conforme a vivir siempre al límite de la existencia humana, en el umbral de la sobrevivencia, intentando, en primer lugar, mantener

⁹ Para indagar más sobre esta problemática se debe apreciar la relevancia del concepto “violencia sin culpa”. Cf. Herlinghaus (2009) y Soazo (2016).

la continuidad de la vida (en este sentido su inmanencia es “necesaria”). Esta inmanencia o continuidad se consume cuando el sentido o percepción (*sensorium aesthesico*) de sobrevivencia se enlaza con la disposición a la pertenencia. En este punto se acrisolan tanto la idea de alteridad como el sentido de pertenencia, inscribiéndose dentro del marco de la *semejanza analéctica*, de la experiencia común. La continuidad de la vida se vincula basalmente con las nociones de presencia/pertenencia/participación. Este es el ámbito más profundo de la afectividad humana, la real apertura “desnuda” al otro comunitario, donde la idea de dignidad recoge toda su fuerza semántica y pragmática en torno a la covalencia entre alteridad y pertenencia, lugar desde donde se ejerce una ética comunitaria centrada sobre el respeto de la vida del planeta. Se expresa aquí una ética material (Dussel 2014b) fundada en la máxima enunciada por Hinkelammert, desde el horizonte del cristianismo primitivo y el pensamiento de Marx: “el asesinato es una forma de suicidio” (Hinkelammert 2007, 23), donde el asesinato remite a la alteridad y el suicidio a la pertenencia (mismidad) como *leit motiv* de la dignidad humana.

La afectividad vivida en este escenario, las llamadas “marginalidades afectivas”¹⁰, cuya condición fronteriza adviene históricamente desde la división colonial misma, se experimenta, como se mencionó, mediada por el horizonte ontológico de embriaguez del Norte. El Sur Global, por su parte, tiene que vivir la sobriedad humillante sacudida por la pobreza estructural y por la violencia sistémica (Žižek 2009, 10), donde muchas de sus formas de vida, de sus prácticas marginales, altamente violentas, se convierten en manifestaciones ónticas que, aunque gravísimas, no dejan de ser sólo epifenómenos de una repartición altamente violenta de la dialéctica de la embriaguez moderna (Benjamin 1980, 48), del éxtasis existencial ciudadano y del estado de narcosis epistémica del Norte. Por tanto, *descolonizar/desobrar* la división colonial diseminada en las “marginalidades afectivas” (“manchadas” según el mestizaje *ch’ixi* propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui 2010), implica, siguiendo la lógica mesiánica, la implantación de una “división de la división” (Agamben 2006, 59-60), es decir, la imposibilidad de división real, la patencia de un “resto” insubsumible, origen de la categoría crítica de exterioridad (Dussel 2011, 46). Descolonizar la división implica entonces desobrar los “órdenes” discursivos o modelamientos estético-epistémicos de la modernidad occidental, basados en las formas de división, racionalización y taxonomización de lo real, altamente racializadas y provincializadas, del sistema epistémico moderno.

¹⁰ Herlinghaus disiente con este concepto de la interpretación agambeana de la *vida nuda* de Benjamin, al no restringirla al ámbito de la excepción soberana, sino al de la *culpa* en tanto categoría filosófica crucial de la experiencia histórica moderna (Herlinghaus 2009, 14).

Experiencias del Sur global, dignidad y expiación ritual

Las experiencias marginales del Sur global resultan ser profanaciones del orden fictivo de la “poiética moderna”, cuya fuerza aesthesica originaria es sustraída del “eclipsamiento” del otro, tanto desde la colonización del nomos de la tierra representado por el continente americano (Schmitt 2002), como desde la expresión del mito de la violencia sacrificial implicado en el proceso de conquista (Dussel 1994). Este orden fictivo se fundamenta sobre la base de la imposición o eclipsamiento de la mimesis 2 (composición poética o *concordatio*) sobre el mundo de las acciones humanas o mimesis 1. Sin embargo, la profanación emprendida por estas *experiencias/valores de uso* busca resituar lo mundano, restaurando las cosas a su uso libre y restituyendo el espacio cosmológico al ámbito de lo indefinible (e ininstrumentalizable). Se expresa así la *onomatosis mesiánica*¹¹ en la medida en que todo lo perdido, o subsumido por el omnívoro horizonte de comprensión occidental, puede ser *salvado* (Agamben 2006, 49) por permanecer en el mismo lugar y bajo la misma forma, disponible en potencia sólo para la praxis o el despliegue del uso; “exterior” a toda división político-jurídica (39) y a la representación como correlato de toda división. Como sostiene Agamben: “*signum* y *res significata* son similares en la parábola mesiánica, pues en ella la *cosa significada* es el *lenguaje* mismo” (50). Se da aquí un repliegue o *reversión* en torno al mundo referencial mismo, a su dimensión más basal, material, aesthesica, vinculada con la afirmación general de la vida del planeta, con la inmanencia transontológica y con la desrealización de la poética moderna en tanto forma de dominación simbólico-discursiva.

La liberación de la culpa frente a la división (identidad/diferencia) es asimismo ante la separación de lo sagrado, comprendido, según el marco freudiano, como lo *purificado* (Kristeva 1999, 44), aséptico e incontaminado. También es frente a la mancha o marca inoculada sobre el cuerpo, mediante una configuración racializada de la división colonial. Ante esta división narcótica se revela su lógica de funcionamiento de acuerdo con la figura del *pharmakon* (Herlinghaus 2013) que, en este caso, aún ambivalentemente la noción de colonialidad con la de narcotización¹². De aquí la dialéctica de la embriaguez de Benjamin concebida según un marco analéctico en el que lo semejante sigue siendo actualmente, en el contexto del Norte y Sur globales, la sobriedad humillante que viven no sólo las clases

¹¹ La *onomatosis* designa la relación totalmente motivada -a diferencia de la arbitrariedad del signo lingüístico moderno de Saussure-, entre lenguaje y creación o entre *verbum* y *res*, a causa de ser efecto indistinguible de la misma creación divina.

¹² Por *narcotización* se entiende la “purificación” que fetichiza el orden del “ser” de la ontología moderno/colonial; ontología esencialmente diferenciadora, como la designa Maldonado-Torres. Se anestesia el marco ontológico del Norte por medio del éxtasis de la ciudadanía occidental (que abarca a una minoría del planeta según Boaventura 2014, 13), conllevando con esta práctica la brutal *indiferencia* (ensimismamiento) ante la verdadera experiencia *afectiva* de la materialidad histórica de la realidad del Sur, signada principalmente por la pobreza y la violencia, donde supuestamente radica esa cultura “narcótica” (y del narco).

proletarias del materialismo histórico, sino todos los excluidos del sistema, ya sean de raza, género, religión, etnicidad, etc.

La línea abismal (Santos 2010) materializa la mácula más incidente del sistema mundo moderno/colonial: la línea interseccional que atraviesa una serie de relaciones de poder, en las que se entretajan dominaciones de clase, raza, género, religión, entre otros, estableciendo una zona al *otro lado de la línea abismal* en la que el marco ontológico está regido por la violencia y la apropiación y una zona a *este lado de la línea abismal* (desde el punto de vista de Santos que es igualmente el de la "ciudadanía occidental"), donde las relaciones sociales se resuelven mediante el arbitrio de la emancipación y regulación sociales (Santos 2010). El problema es que para que unos pocos puedan gozar de la aplicación del derecho o la justicia, otros tienen que ser "objetos" sacrificables para mantener el confort y el nivel de vida de las sociedades desarrolladas en el contexto del capitalismo neoliberal. Sobre esta misma marca, sobre la línea abismal, que es dinámica y se mueve con la migración, a través de los cuerpos que pueden sortear el férreo control geopolítico de las fronteras, también determinante de la marcación racializada de los cuerpos, es que debe actuar, por su parte, la "*marca*" *mesiánica*. Esta es en realidad una figura crítica que remite a una *contramarca* o, más bien, una forma de "desmarque", coexistente con la idea de "división de la división", de resto mesiánico insubsumible, exterior e invalidante de la implantación de cualquier tipo de división. En este sentido, la figura crítica del mesianismo apunta contra la constitución misma de la línea abismal, en su dimensión geohistórica y metafórica. La revelación de su huella se emprende a través de una reversión (desobramiento) o vuelta sobre la *aesthesis* de la performance de los cuerpos, en un sentido que remite a la autoconstitución *inmanente* del pueblo. Esta "*marca*" *mesiánica* es invisible -como la "violencia divina" de Benjamin para los hombres (1991, 44), a diferencia de la obscena línea abismal-, aunque se puede *visibilizar/figurar* mediante la práctica de *rituales* que obran con el fin de *consagrar* la vida, sin escindirse de los "mensajes" provenientes de la inmanencia de la vida comunitaria y sin caer en la tentación de fetichización o corrupción del poder (Dussel 2014, 169), enfrentándose, más bien, con la apremiante exigencia de sobrevivencia. Esta condición sagrada, desde una perspectiva analéctica decolonial, no tiene que homologarse necesariamente con un semblante de fetichización, pudiendo mantenerse en la continuidad de la vida cotidiana, en el devenir de la pertenencia/alteridad, en el repliegue en torno a la *materialidad* de la significación, estableciendo, como se indicó en la introducción, una especie de *re-sacralización desfetichizada* de aquella. Esta continuidad se halla en una realidad cultural situada, en condiciones empíricas de vida, cuya sacralización no necesariamente tiene un carácter celebratorio (como en el caso de la recreación festiva), sino meramente de sobrevivencia o experiencia limítrofe. Lo que esta materialidad/espiritualidad cultural referencia en primer lugar es el acto de "decir" -que, bajo el enfoque analéctico implicado en la realidad del Sur global, es igual a "existir"- más que el contenido de "lo dicho", pasado por la criba

hermenéutica de la representación moderna. En el plano de la mostración/figuración/visibilización, asociado a la presencia/pertenencia/participación, vinculado a su vez con la inmanencia/continuidad entre *bios* y *zoe*, se puede cambiar el marco ontoepistémico de la *sustitución óptica moderna* por el de la *permutación transontológica decolonial*, donde el primero, corporizado paradigmáticamente por la estética moderna, ha funcionado como un dispositivo *aesthesico/afectivo* altamente modelado por el *ethos* cultural de la vida burguesa¹³ eurocéntrica y, por tanto, por su lógica intrínseca de amplificación simbólica, identidad/diferencia y contenido afectivo aparentemente secularizado. Por el contrario, la permutación transontológica fundada sobre la contrastación *aesthesica* de una *aesthesis* decolonial (y no estética moderna), se basa, más que en el contenido representativo (plano óptico), en la interpelación del marco transontológico, siguiendo un enfoque analéctico, ligado con la *materialidad inmanente de la experiencia religiosa*, donde lo religioso más que vincularse a un dogma o canon normativo debe asociarse inmediatamente a la lógica de la *presencia* (Santos 2014, 104). Aquí se patenta el sentido decolonial de la “espiritualidad”, de la experiencia vivida, determinante del rasgo central de la idea de *trans-secularidad*¹⁴.

La performance de los cuerpos visibiliza la autoconstitución del pueblo o nivel performativo de la *potentia*, en la figura del *nos-otros*, en la fuerza cohesiva de lo colectivo, en el nivel *aesthesico/sensible* de la comunidad de vida. Este espacio es un lugar soberano frente a todo acto de representación o mediación de la *potestas*, por lo menos, de las canonizadas formas occidentales. El primer paso en un proceso de descolonización es el *delinking* (Mignolo 2007b) del *modus operandi* de la ficción moderna, surgido precisamente, según Benjamin (2009), de una caída en el arte de la narración de experiencias auténticas como modelos de *semejanzas* (“experiencias de uso”, de “valor de uso”). En este contexto, emergió la subjetividad estética (la figura del autor dividida de su comunidad), vinculada directamente con la caída del arte de narrar, del arte colectivo de la narración en tanto praxis vital de la comunidad. Este desplome posibilitó a su vez el incremento del horizonte de expectativas de la ficción moderna, la construcción de múltiples imaginarios posibles o universos estéticos, propulsores directos de un acrecentamiento de la dimensión simbólica del discurso artístico y estético (cómplice de alguna forma de la “voluntad de poder” moderna). Se impone con la mundialización del imaginario del “centro” europeo, la

¹³ Cf. Sennett (2011) y Bourdieu (1995).

¹⁴ Más que un mundo pos-secular que busca reencantarse para así superar el desencantamiento del proyecto moderno teorizado por Weber, la idea de *trans-secularidad* refiere a una decolonización de lo secular en tanto “identidad” o “ser” del proyecto moderno y la noción de lo religioso en cuanto “diferencia”. Desde una perspectiva *analéctica*, como se ha argumentado en estas líneas, se fundamenta un concepto como el de *trans-secularidad*, en la medida en que lo religioso se considere lo *semejante*, vinculado estrechamente con el núcleo ético-mítico presente en todas las culturas (Dussel 2015, 100), como, asimismo, con el principio material inmanente expresado en la corporalidad de la vida biológica y la distinción sea la secularidad, en este caso, “supuestamente” de la cultura europea.

técnica de la producción artística y modelación estética, es decir, el mundo de la composición poética (mímesis 2) que abarca todo el imaginario discursivo del pensamiento moderno occidental, sobre el mundo de las acciones, del entorno natural, de la praxis vital de una comunidad determinada (mímesis 1), en este caso, de las poblaciones colonizadas. Esta intención de desrealización de toda modelación artística y estética de la modernidad occidental se acrisola con la categoría de *impoética*¹⁵, en la medida en que representa el índice de resistencia -como potencialmente de re-existencia- ante el asedio de la modelización epistémica instituido mediante el dispositivo central de la *poiética* moderna, como es la construcción *fetichizada* ("aumentación simbólica", aunque también "extractivismo material") de su aparente horizonte cultural autoproducido.

Esta permanencia en el universo de las acciones, en el campo de la *impoética*, desfetichiza el dominio hegemónico de la *techne* o *poietike episteme* moderna. Es la expresión de un *repliegue/reversión* mesiánico en torno a la dimensión performativa de la soberanía política, expresada en una esfera *aesthetica* peculiar, emergida desde abajo, desde los oprimidos o víctimas de la historia. Esta dimensión *aesthetica* concierne en lo profundo con el *ritual*, cuya consumación, como se dijo, es la experiencia festiva del reconocimiento y de la recreación de la comunidad de vida (en contraposición al conocimiento y creación modernos). El *culto* sobre los cuerpos se manifiesta en tanto marcaciones *alegóricas* ("exteriores" al orden de la totalidad) en vez de inscripciones simbólicas tributarias de la dialéctica de la modernidad. Esta intención de *sacralizar* los cuerpos, lejos de ser un discurso o una representación más (aunque igual lo sea, desde una perspectiva analéctica), es primeramente una *contrastación aesthetica referencial* frente al abandono, al abuso, a la humillación a la que son expuestas las "experiencias sin discurso", las vidas precarizadas del Sur global. Más que entregar en primer término un mensaje articulado ("lo dicho"), transcribible y resemantizable según el patrón de lectura culturalista o historicista posmoderno, la significación basal de esta contrastación es permitir la visibilización de esa realidad *material* particular, la especificidad privativa de esos cuerpos/experiencias, la "devoción" preservadora de sus vidas del abuso.

El *culto/ritual* profana o desobra finalmente el horizonte interpretativo de la culpa occidental ligada a la deuda impagable (irredimible) del tercer mundo (Hinkelammert

¹⁵ Refiere principalmente a la *desrealización* de la lógica "amplificativa/aumentativa" fetichizada presente en la producción simbólica del discurso artístico, determinante crucial de la fisonomía del horizonte epistémico moderno, a través de un *repliegue* o *reversión* sobre el espesor *aesthetico* del mismo mundo referencial *situado* (invisibilizado y subvalorado) desde donde se articula el mundo de la vida, el espacio de experiencias propio e intransferible de cada cultura. Este repliegue es la expresión de una praxis descolonizadora. Sin embargo, coexistentemente (análecticamente) puede emerger un *nuevo mundo/marco epistémico* o una "sociología de las emergencias" que, desde un ámbito ya de reexistencia cultural, puede ejercer una *amplificación simbólica* alternativa a la de la "poética" moderno-occidental (Santos 2013, 49). El problema aquí no es la amplificación simbólica en sí, sino la amplificación simbólica *moderna*, fundada sobre el fetichizado pensamiento abismal moderno-occidental.

1988). Esta es una señal inequívoca de las condiciones para vivir en el subdesarrollo, marginalidad y violencia estructural. Desde aquí se ilumina la posibilidad de desmontar la culpa de la deuda/valor de cambio, de la fetichización de la identidad y de la purificación del marco epistémico moderno, replegándose sobre el *universo afectivo* de los cuerpos marginalizados (“marginalidades afectivas”). Este acto implica que el culto/ritual marque, a su vez, de *dignidad*¹⁶ a los cuerpos vejados por la opresión. Dignidad opuesta radicalmente a la lógica del valor (al “ser del capital” al “valor que se valoriza”, véase Dussel 2014a, 13), primordialmente del valor de cambio: la fetichización de una relación abstracta, funcional a la ley capitalista del aumento de la tasa de ganancia, como móvil de las relaciones sociales y sus lógicas de producción materiales. El cuerpo humano, la vida biológica, el trabajo vivo no tienen valor, sólo dignidad (Dussel 2014a). Esta no es sólo “valor” en tanto entidad metafísica proveniente de la tradición occidental, sino una *energía aesthesica* ligada a las fuerzas afectivas, psicoactivas, que están, por ejemplo, detrás de los movimientos sociales¹⁷. Desde esta panorámica, la dignidad es una fuerza *aesthesica* que, siguiendo el halo conceptual dejado por la “violencia divina” de Benjamin, se *contrarresta* con la sensibilidad emanada de la culpa en la medida en que se padece la desvinculación con el cuerpo comunitario en favor de la tributación de la ley dominante¹⁸. Benjamin advierte sobre el proceso de mitificación del orden político-jurídico moderno (“violencia mítica”), donde la ley se *apropia de la culpa* mediante el monopolio de la violencia (Herlinghaus 2009, 22). Se muestra en este contraste el espacio de comunión entre *dignidad* y *culpa* -tensión matricial de la afectividad moderno/colonial afincada sobre el cuerpo y configurada según el patrón de identidad del sistema liberal (ordenamiento político-jurídico) capitalista (valor de cambio) y modernista (estética de lo bello y lo sublime)-, donde su condición de semejanza se relaciona con la manera de concebir la *soberanía del cuerpo*, ya sea como consustancial a su mero existir en tanto expresión de *dignidad* o

¹⁶ El concepto de “dignidad”, aunque tenga una fuerte carga teológica (teologías políticas) y liberal (derechos humanos), puede ser un ejemplo, según Santos (2014, 86), de un concepto intercultural y transontológico -por extensión decolonial y de liberación-, en el que se *entrecruzan* distintas concepciones que establecen una *traducción intercultural*, basada en la *semejanza analéctica*, por ejemplo, entre cosmovisiones islámicas y culturas originarias de América, donde la importancia de la dignidad y el respeto es fundamental, como en el caso, por ejemplo, del pensamiento zapoteca. Cf. Martínez Luna (2009), incorporándole una valencia *política*, transontológica e interepistémica, al concepto de dignidad.

¹⁷ Los *indignados* de diversos movimientos sociales explicitan una significación “material” que revela la indignación ante la falta de respeto de las condiciones fundamentales para sobrellevar una vida humana dignamente. Esa percepción *sensible* del estado vital esencial para poder llevar a cabo una vida humana armónica es la que materializa el concepto de “dignidad”, desde una perspectiva decolonial.

¹⁸ La problemática de la *culpa* atraviesa el complejo horizonte de las relaciones entre *cuerpo* y *ley* o norma (de diverso tipo), ya sea cuando se transgrede la ley en virtud del placer del cuerpo o cuando se abandona el cuerpo, la vida material de los prójimos, por un respeto irrestricto a la ejecución de la ley (este es el nivel de mayor calaje político. Aquí opera el nivel de *fetichismo* elaborado más arriba). La dignidad, en cambio, apunta a la mirada *orgánica* e *integral* en torno a la corporalidad y sus formas de organizarse socialmente (donde una de ellas es la ley o el derecho).

tributaria de alguna fuerza mediadora, tendiente a la fetichización de su forma, patente en el sentimiento de *culpa*. El *cuerpo* es, en suma, el quiasmo analéctico -revelado o hecho legible a través de los rituales/cultos de sobrevivencia- en el que se entretrejen las fuerzas *aesthesico/afectivas* de la culpa y la dignidad.

Las experiencias extremas del Sur global, sus acciones, narraciones e imaginarios culturales, pueden potencialmente conformar parte de una *impoética*, no sólo por el hecho de contraponerse a las formas canonizadas del arte, poética y estética modernas (compartiendo también elementos de ellas), sino por ser expresiones inmanentes y resistentes frente a las formas de *eclipsamiento del culto*. En ellas, el campo de lo ritual, de la performatividad, del “decir mismo”, en suma, son *figuraciones/visibilizaciones* del culto, expresadas como formas de exterioridad analéctica, subyacente a los marcos categoriales de la episteme moderna hegemónica. Las marcas alegóricas o *aesthesicas* -por ejemplo, tatuajes, símbolos religiosos y de la cultura popular, presentes en muchos de los cuerpos del Sur global como signo de pertenencia y proximidad, junto con una serie de otras prácticas vitales-, son, en última instancia, sellos de la *potentia*, de la performance política de los sujetos colonizados, según un maniqueo reparto de lo sensible (Rancière 2009), en los que se conciben como seres “sin parte” o sujetos “dispensables”. En este complejo escenario se juega igualmente, y quizás más paradójicamente que en otros casos, una *ética material* basada en la proximidad y el contacto; en las figuras de la continuidad, inmanencia y pertenencia. Sólo desde este lugar radical se puede desmontar el proyecto fictivo del ser, reversándolo en torno a la contingencia, factualidad, precisamente, del “estar siendo” típico del horizonte cultural americano, especialmente amerindio (Kusch 2000). Esta figura adopta tintes *mesiánicos* en la medida en que implica un repliegue en lo factual, esto es, en lo común. Es desde su hondo sentido político, a causa de desobrar (o actuar contrahegemónicamente) el horizonte ontológico del ser dominante, que se visibleza, desde su condición de exterioridad crítica, las implicancias radicales que el “estar” introduce en el régimen del “ser”, articuladas en torno a lo que Levinas designa como “hay” (1993, 88). Este se relaciona en este caso con lo *semejante*, desde una mirada analéctica, frente al “es” que aún es tributario de la lógica identidad/diferencia.

La condición de semejanza entre los sentimientos de culpa y dignidad va más allá del mundo “fictivo” de la culpa, basado en el ensimismamiento de la conciencia moderna (sus “políticas del yo” y “procesos de subjetivación”), su vinculación fundacional con el régimen de propiedad, con la fetichización del valor de cambio y con el eclipsamiento/sustracción del pluriverso epistémico de las culturas originarias del continente, en la constitución de la denominada “herida colonial” (Mignolo 2007a). Como se mencionó, la semejanza compartida remite al cuerpo mismo, específicamente a la energía *aesthesico/afectiva* desprendida y recibida de/en él. Se requiere descolonizar la afectividad del cuerpo,

rescatando una serie de elementos proporcionados por el “giro afectivo”¹⁹, en los que se resignifica la importancia de las relaciones prácticas, los intercambios políticos involucrados en la praxis vital. El giro afectivo rompe la relación causal del pensamiento moderno, pues pertenece a los dos lados de la ecuación, ya sea al poder de afectar al mundo circundante como al de ser afectado por él (Ticineto 2007). Este último es el espacio donde operan las relaciones de colonialidad desde una perspectiva en cierta medida “farmacológica” en tanto *narcótica* o *anestésica* de la afectación del ser y del saber del otro.

Conclusiones

Si la corporalidad viviente es la referencia primordial en la que es inscrita la lógica de la marcación colonial determinante de la realidad material del Sur global, de la referencialidad *aesthetica* de sus horizontes vitales, se aprecia que en contextos necropolíticos, signados por la sobrevivencia, el despojo y la violencia, la dimensión afectiva se ve radicalmente tensionada entre las fuerzas asociadas a la culpa, al espacio tautológico de la representación y abstracción capitalistas y las energías corporales ligadas a la dignidad, al espacio de la presencia, al continuum de la praxis vital comunitaria. En efecto, lo que se intentó mostrar en este estudio es que la lógica identidad/diferencia occidental, desde donde emerge la noción de “culpa” moderna, vinculada estrechamente al imaginario de la deuda económica, es una manifestación, en última instancia, *narcótica*, *anestésica* de la sensibilidad vital y de la alteridad semejante, en la medida en que *fetichiza* a los objetos, a las mercancías, a las funciones/ficciones, a los seres humanos, desplegando con este acto una racionalidad medios-fin marcada por la lógica irracional de la trascendencia/instrumentalización. Este enfoque es dependiente de un horizonte de negación de la vida, a causa de la correspondencia entre culpa moderna y fetichización de las formas (o sacralización “pervertida” o “invertida”) en desmedro del contenido material de la vida, donde lo que predomina son las fuerzas irracionales, eminentemente egoístas, del valor de cambio capitalista e incluso, y en gran parte en forma tácita, de las experiencias artísticas de la poética moderna.

En cambio, desde el horizonte categorial abierto por el marco *analéctico*, en el que la lógica *semejanza/distinción* en tanto expresión “metodológica” de la racionalidad *vida-muerte*, de las fuerzas articuladas en torno a la dinámica orgánica entre inmanencia y trascendencia, se puede observar cómo obran las energías basales involucradas en la afirmación de la vida. Estas evidentemente desmontan el egoísmo y el personalismo moderno-capitalista, girando en torno al horizonte sagrado de lo común, del valor de uso natural inapropiable, vinculado con lo semejante o compartido por todos. Aquí, frente a la

¹⁹ Cf. Anderson (2009), Gregg-Seigworth (2011), Blackman (2012).

connotación de “deuda económica” asociada a la noción de “culpa”, se contraponen la redención mesiánica, en cuanto categoría política o constitución comunitaria, en la que etimológicamente -como se esbozó en la introducción- se paga por el rescate de los esclavos, esto es, de los miembros más castigados de la comunidad de vida, para precisamente reconstruir desde abajo el orden comunitario afectado. Aquí, redención, autopoiesis comunitaria y liberación son los elementos de un mismo proceso, donde el valor de uso se rebele frente al valor de cambio, donde las “experiencias sin discurso” en tanto exterioridades críticas y movimientos refractarios frente al orden liberal, colonial, capitalista se mantengan inmanentes frente al sistema representacional (afectivo) de la poética moderna, y donde, las experiencias rituales del desobrar, de la profanación, del “giro/pachakuty”, de las vidas periféricas de las grandes mayorías del Sur global, se contrapongan al artificio anestésico, pasado por el velo de la fascinación del espectáculo capitalista, de las experiencias afectivo-sensibles comprometidas en la poética fetichista moderna.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2006. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Agamben, Giorgio. 2017. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Anderson, Ben. 2009. “Affective Atmospheres”, *Emotion, Space and Society* 2, 77-81.
- Benjamin, Walter. 1980. El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea en: *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1991. Para una crítica de la violencia en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. México: Taurus.
- Benjamin, Walter. 2009. El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolai Leskov. En *Obras II, Volumen 2*. Madrid: Abada Editores.

Blackman, Lisa. 2012. *Inmaterial Bodies. Affect, Embodiment, Mediation*. Los Angeles-London: Sage Publications.

Bourdieu, Pierre. 1995. *Las reglas del arte*. Barcelona: Barcelona.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.

D' Alonzo, Jacopo. 2013. "El origen de la vida nuda. Política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben", *Revista Pléyade* 12, 99-118.

Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique. 1994. *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores.

Dussel, Enrique. 2006. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.

Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique. 2014a. *16 tesis de economía política*. México: Siglo XX editores.

Dussel, Enrique. 2014b. *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 2015. *Filosofía de la cultura y Trans-modernidad*. México: Universidad autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique. 2018. "Siete hipótesis para una estética de la liberación", *Praxis. Revista de Filosofía* 77, 1-37.

Echeverría, Bolívar. 1998. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. México: Editorial Itaca.

Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.

Gregg, Melissa y Gregory Seigworth, eds. 2010. *The Affect Theory Reader*. Durham-London: Duke University Press.

Herlinghaus, Hermann. 2013. *Narcoepics: A Global Aesthetics of Sobriety*. London-New York: Bloomsbury.

Hinkelammert, Franz. 1988. *La deuda externa en América Latina*. San José: Editorial Departamento ecuménico de investigaciones (DEI).

Hinkelammert, Franz. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José: Editorial Arlekin.

Kristeva, Julia. 1999. *Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Kusch, Rodolfo. 2000. Geocultura del hombre americano. En *Obras completas Tomo III*. Córdoba: Editorial Fundación Ross.

Levinas, Emmanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, eds. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Martínez Bonati, Félix. 2001. *La ficción narrativa*. Santiago: Lom.

Martínez Luna, Jaime. 2009. *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca-México: Culturas populares CONACULTA/secretaría de cultura.

Marx, Karl. 2008. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI editores.

Mignolo, Walter. 2007a. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter. 2007b. "Delinking. The Rethoric of Modernity, The Logic of Coloniality and The Grammar of De-coloniality", *Cultural Studies* 21 (2-3), 449-514.

Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: Lom.

Ricoeur, Paul. 2004. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

— Christian Soazo Ahumada; Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico; Revista nuestra **América**; ISSN 0719-3092; Vol. 7; núm. 13; enero-junio 2019—

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo libros.

Santos, Boaventura de Sousa. 2013. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: Lom.

Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl. 2002. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.

Sennett, Richard. 2011. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.

Soazo, Christian. 2016. "'Violencia sin culpa' como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental", *Revista mutatis mutandis* 7, 89-121.

Ticineto, Patricia, ed. 2007. *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham-London: Duke University Press.

Wright, Melissa. 2006. *Disposable Women and other Myths of Global Capitalism*. New York: Taylor & Francis Ltd.

Žižek, Slavoj. 2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.