

# El quiasmo narración - afecto

Julieta Maiarú<sup>1</sup>  0000-0002-2266-3396

<sup>1</sup>Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina. 1900 – [cinig.fahce.unlp@gmail.com](mailto:cinig.fahce.unlp@gmail.com)



**Resumen:** El trabajo se propone examinar la relación entre la propagación de una historia única colonial y el odio racista. Para esto, indagaremos en torno a las reflexiones de Chimamanda Ngozi Adichie sobre la "historia única". Luego, examinaremos el funcionamiento del odio racista, sirviéndonos de aportes conceptuales del giro afectivo. A partir de esto, recuperaremos el esquema del "quiasmo", conceptualizado por Merleau-Ponty y retomado por Judith Butler, que permite concebir un vínculo de referencia mutua entre dos términos. Nos serviremos del lente del quiasmo para visibilizar la relación entre las narraciones y los afectos, dando cuenta de que las narraciones que propagan una historia hegemónica plagada de estereotipos racistas y sexistas están investidas afectivamente, y a la vez, éstas participan de las atmósferas afectivas sociales, produciendo efectos concretos y materializándose en actos de odio racistas.

**Palabras claves:** afectos; quiasmo; racismo; historia única; odio.

## **The chiasmus storie-affect**

**Abstract:** This paper examines the relationship between the spread of a single colonial story and racist hatred. For this, we will inquire into Chimamanda Ngozi Adichie's reflections on the "single story". Then, we will examine the functioning of racist hatred, using conceptual contributions from the affective turn. From this, we will recover the schema of "chiasmus," conceptualized by Merleau-Ponty and taken up by Judith Butler, which allows us to conceive a relationship of mutual reference between two terms. We will use the lens of chiasmus to make visible the relationship between stories and affects, realizing that the stories that propagate a single story full of racist and sexist stereotypes are affectively invested, and at the same time, they participate in social affective atmospheres, producing effects and materializing in acts of racist hatred.

**Keywords:** Affects; Chiasmus; Racism; Single story; Hate.

## **O quiasmo narração-afeto**

**Resumo:** O trabalho propõe-se examinar a relação entre a propagação de uma história colonial única e o ódio racista. Para isso, indagaremos em torno das reflexões de Chimamanda Ngozi Adichie sobre a "história única". Depois, examinaremos o funcionamento do ódio racista, utilizando aportes conceituais provenientes do giro afetivo. A partir disto, recuperaremos o esquema do "quiasmo", conceituado por Merleau-Ponty e retomado por Judith Butler, que permite conceber um vínculo de referência mútua entre dois termos. Nos serviremos da lente do quiasmo para visibilizar a relação entre as narrações e os afetos, dando conta de que as narrações que propagam uma história hegemônica repleta de estereótipos racistas e sexistas estão investidas afetivamente, e ao mesmo tempo, participam das atmosferas afetivas sociais, produzindo efeitos e materializando-se em atos de ódio racistas.

**Palavras-chave:** afetos; quiasmo; racismo; história única; ódio.

## Introducción

En el presente trabajo nos proponemos poner en tensión la relación entre las narraciones y los afectos, en particular el vínculo entre la propagación de una historia única colonial y el odio racista<sup>1</sup>. Desde la bisagra entre los debates de la teoría feminista y el giro afectivo, nos interrogamos: ¿cómo se relacionan las narraciones que consumimos y las afectividades que experimentamos?, ¿cuál es el rol político del odio?, ¿qué efectos produce en la vía pública?

Para esto, en el primer apartado nos detendremos a analizar el modo en que el colonialismo necesitó de la producción de un saber que justifique el ejercicio del poder disciplinador sobre los pueblos colonizados. Recuperaremos las reflexiones de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2018) en torno a la "historia única", entendiendo su circulación como dispositivo de producción de otredad. La imposición de una historia única, para la autora, se ha producido a partir de múltiples narraciones que repiten una mirada blanca de la historia. En un segundo momento, examinaremos el funcionamiento del odio racista, para lo cual analizaremos una escena situada descrita por la escritora feminista negra Audre Lorde (2003), con herramientas conceptuales provenientes del giro afectivo.

Al releer la noción de historia única sostenida por Ngozi Adichie bajo el prisma del debate sobre los afectos, mantenemos como hipótesis que hay un vínculo inseparable entre la propagación de una historia única colonial y el odio racista. En la estela abierta por las discusiones sobre el rol político de los afectos, encontramos que estos, lejos de emerger de una esfera privada e individual, son aprendidos en una atmósfera social compartida. En esta dirección, examinaremos la potencialidad del esquema del "quiasmo", conceptualizado por Merleau-Ponty y retomado por Judith Butler, que refiere a una disposición cruzada entre dos términos, de modo que ninguno de los dos puede concebirse de manera separada, para pensar el vínculo entre las narraciones y los afectos. Dicha figura permite concebir una relación entre dos términos que no sea de forma dicotómica excluyente, pero tampoco de unidad, sino un vínculo de reciprocidad y referencia mutua. Nos serviremos del lente del quiasmo para visibilizar la relación entre las narraciones y los afectos, dando cuenta de que las narraciones que propagan una historia hegemónica plagada de estereotipos racistas y sexistas están investidas afectivamente, y a la vez, estas participan y moldean las atmósferas afectivas sociales, produciendo efectos concretos y materializándose en actos de odio racistas.

## Historia única: la invención de la otredad

¿Cómo se relacionan las historias con el poder? El filósofo francés Michel Foucault advirtió la dependencia mutua entre poder y saber. En cada sociedad, las relaciones de poder que constituyen el cuerpo social se apoyan para su funcionamiento eficaz en ciertos discursos de verdad (Michel FOUCAULT, 1979). Según Foucault, no se puede ejercer el poder si no hay una producción de verdad. El poder exige la verdad, de modo que es tan necesario producir verdad como producir riquezas. El filósofo da cuenta de cómo, a partir de la modernidad, el poder disciplinario, mediante las instituciones, modela los cuerpos y la vida de los individuos, y a través de los discursos de verdad, dicta la norma. Uno de los saberes que analiza Foucault en esta dirección es el discurso racista biológico.

Ahora bien, cabe señalar, como observa Ramón Grosfoguel (2012), que, para Foucault, el colonialismo no es constitutivo del racismo, sino algo accidental. La obra del filósofo francés realiza grandes aportes al análisis del poder, pero, al no entrar en diálogo con el Sur Global ni salirse de una unidad de análisis eurocéntrica, encuentra ciertas limitaciones para comprender la relación entre la expansión colonial europea y la emergencia del racismo (Ramón GROSGOQUEL, 2012, p. 81). La relación entre modernidad y colonialismo fue teorizada por el pensamiento decolonial. La gran contribución de pensadores como Aníbal Quijano y Walter Dignolo fue descubrir la colonialidad detrás de la modernidad. La retórica de la modernidad, que mantuvo un discurso en torno a la salvación y el progreso, fue necesaria para justificar la lógica de la colonización basada en la desposesión y la explotación de los pueblos considerados inferiores. De modo que, en palabras de Walter Dignolo (2024), la modernidad ocultó su lado oscuro: la colonialidad. Estas

<sup>1</sup> El término "narración" es sede de debates y tiene múltiples acepciones en el campo filosófico. Paul Ricoeur problematizó el vínculo entre el tiempo y la narración, y el rol de la narración en la construcción de la identidad. Sus contribuciones han sido fundamentales para pensar los procesos de reconstrucción de la memoria, el olvido y el testimonio. Por su parte, Adriana Cavarero (*Relating narratives. Storytelling and selfhood*. London: Routledge, 2000), ante a la pretensión de universalidad de la filosofía, señala la importancia de recuperar la narración las pequeñas stories de cada cual. Por fuera de las definiciones totalizantes de la historia, la narración de la propia historia irrepetible nos acerca al quien soy, sin una pretensión de una unidad esencialista u homogénea. En el presente trabajo, nos centramos en el uso del término que aparece en Chimamanda Ngozi Adichie. La autora da cuenta de cómo, a través de múltiples narraciones (stories) –mediante los cuentos infantiles, los relatos orales, las películas–, se narra una historia única signada por la supremacía blanca. Frente a esto, entiende la importancia de narrar otras historias alternativas. Ella se autodesigna como narradora, y ha producido una variedad de obras, entre las que se destacan *La flor púrpura* y *Americanah*, en las que las protagonistas son mujeres africanas.

investigaciones dieron cuenta de que la acumulación capitalista necesitó de la construcción del perfil del Sujeto moderno: hombre racional, blanco, heterosexual, propietario. A su vez, dicha imagen requirió como contrapunto la producción de la otredad, es decir, el otro de la razón: negros, indios, mujeres, locos, homosexuales (Santiago CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 156). El imaginario de la civilización y el orden, en este sentido, precisó la domesticación y control de las diferencias. De este modo, parte del proyecto moderno fue la invención de la otredad:

este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "la invención del otro". Al hablar de "invención" (...) apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son *construidas*. Antes que como el "ocultamiento" de una identidad cultural preexistente, el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del *proceso de producción material y simbólica*. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148)

En este proceso, el proyecto moderno consolidó el colonialismo mediante el desarrollo un saber científico que legitimó las políticas de control de los Estados-Nación. En esta línea, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014) sostiene que las relaciones de dominación impuestas por la conquista fueron legitimadas por la idea de "raza", que fue necesaria para situar a los pueblos colonizados en una posición de inferioridad. La elaboración de la idea de "raza" por el pensamiento eurocéntrico operó como una categorización taxonómica que produce identidades opuestas. De este modo, la supuesta inferioridad, barbarie e irracionalidad de los pueblos colonizados justificó el ejercicio del poder disciplinador sobre ellos, a la vez que el racismo impregnó las ciencias sociales, que operaron como mecanismos de producción de alteridades. En este sentido, el colonialismo impuso una perspectiva eurocéntrica del conocimiento, en los términos utilizados por Quijano, la *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se imbrican en una misma matriz de dominación<sup>2</sup>.

Desde la colonización y reparto de América y África, entonces, la narración eurocéntrica de la historia de pueblos colonizados los ha constituido como lo abyecto, lo otro. La narrativa dominante ha operado como condición de inteligibilidad de cuerpos legítimos, a la vez que, al delimitar lo que queda fuera de la norma, funciona produciendo otredad. En esta dirección, los análisis de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2018) resultan relevantes para observar cómo operan estos discursos en contextos situados. En la conferencia *El peligro de la historia única* se detiene a analizar cómo el poder, por medio de la colonización, ha impuesto lo que denomina "una historia única"<sup>3</sup>. Explica que en su infancia en Nigeria leía libros infantiles ingleses y estadounidenses, y cuando a los siete años comenzó a escribir y dibujar historias, escribía e ilustraba el mismo tipo de historias que leía, donde los personajes tenían piel blanca y ojos azules, aunque allí la gente no tenía esas características. En este sentido, Ngozi Adichie (2018) da cuenta de cómo las narraciones que consumimos tienen efectos performativos en nuestra forma de concebir el mundo. Se sirve de diferentes ejemplos situados para dar cuenta cómo se repite un relato único de África, lleno de catástrofes, y advierte que desde distintos cuentos, historias y dibujos se repiten imágenes negativas de las personas afrodescendientes. La repetición de un mismo relato construye al otro como objeto: "así es como se crea una historia única, se muestra a un pueblo sólo como una cosa, una única cosa, una y otra vez, y al final lo conviertes en eso" (NGOZI ADICHIE, 2018, p. 7). De esta manera, se puede observar cómo el efecto performativo de la repetición de un único discurso construye lo que un pueblo es, el ser del pueblo, como si hubiera una esencia de éste anterior a la propagación del relato.

Desde los feminismos negros, encontramos que la escritora afrodescendiente Audre Lorde coincide con Ngozi Adichie:

Todos nuestros libros de cuentos hablaban de gentes muy distintas de nosotros. Eran personas rubias y blancas que vivían en casas rodeadas de árboles y tenían perros que se llamaban Spot. Yo no conocía a nadie de ese tipo como tampoco conocía Cenicientas que vivieran en su castillo. Nadie escribía historia sobre nosotros. (LORDE, 2009, p. 31)

Así, Lorde pone de relieve la ausencia de personas negras en las narraciones que circulaban. Por su parte, la escritora feminista negra, Patricia Hill Collins (1990) no sólo

<sup>2</sup>Para Castro-Gómez (2000) el concepto de la "colonialidad del poder" propuesto por Quijano es superador del concepto foucaultiano de "poder disciplinario", ya que da cuenta de que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, internacional, configurada por la relación colonial entre centros y periferias debido al imperialismo europeo.

<sup>3</sup> El concepto de historia ha sido ampliamente discutido desde el ámbito filosófico. Las denominadas filosofías especulativas de la historia, como la propuesta por Hegel, han concebido la Historia como una totalidad que dota de sentido a cada momento histórico. Esta se sostiene bajo el presupuesto de una temporalidad teleológica, en la que el devenir temporal avanza ordenado por la matriz del progreso. En esta comprensión del proceso histórico, las masacres de ciertos colectivos sociales se justifican por el rol necesario que debieron cumplir en el despliegue de la historia y el desarrollo hacia su *telos*. Frente a esto, Walter Benjamín ha hecho una fuerte crítica y planteado una concepción alternativa, reivindicando las historias de los vencidos. Sin embargo, en su análisis no ha tenido en cuenta una perspectiva desde el género y la decolonialidad.

hace hincapié en la invisibilización de las mujeres negras, sino que advierte sobre la forma estereotipada en que estas eran representadas cuando se las visibilizaba. Hill Collins indaga en los estereotipos racistas y sexistas que se reproducen sobre las mujeres negras, sosteniendo que estos operan como “imágenes de control”. Dichas imágenes estereotipadas fomentan formas de control, cosifican, objetivizan y proporcionan una justificación ideológica para la opresión hacia los grupos subordinados (HILL COLLINS, 1990, p. 69).

En este sentido, frente a la multiplicidad de historias posibles, la narración hegemónica ha creado estereotipos que convierten una sola historia en la única. En palabras de Ngozi Adichie: “El relato único crea estereotipos, y el problema con los estereotipos no es que sean falsos, sino que son incompletos. Convierten un relato en el único relato” (2018, p.9). Este mecanismo del biopoder pone a disposición un arsenal de narraciones en diferentes frentes: desde discursos médicos, películas, cuentos infantiles, dibujos animados, la literatura, los medios de comunicación, publicidades, hasta vallas y carteles partidarios, que cuentan una sola historia. De esta manera, desde distintas narraciones se repite un mismo imaginario colonial, plagados de estereotipos deshumanizantes hacia los pueblos colonizados<sup>4</sup>. En este sentido, la producción de una historia única, según explicaba Ngozi Adichie, ha sido la de una historia blanca.

De este modo, si Foucault advirtió que en el funcionamiento del dispositivo de saber/poder los discursos actúan como vectores de poder, creando la norma y produciendo sujetos legibles, y a la vez, lo que queda fuera de la norma; el pensamiento decolonial dio cuenta que el dispositivo de saber/poder de la modernidad, impregnado de racismo, fue necesario para producir la otredad. En esta estela, encontramos que la escritora nigeriana, por su parte, en la línea de las epistemologías feministas, a partir del conocimiento situado de sus propias experiencias, visibiliza que desde múltiples discursos se ha repetido una historia signada por la blanquitud, en la que una y otra vez se repiten estereotipos estigmatizantes de las personas negras.

Cabe resaltar, en esta dirección, las observaciones de la escritora feminista negra Hazel Carby sobre el estudio de la “*history*”<sup>5</sup>. La autora recupera las críticas de las organizaciones feministas de la década del setenta que descomponían la palabra inglesa *history* en *his* (de él) y *-story* (relato): relato del varón (CARBY, 2012, p. 209). De este modo, da cuenta del androcentrismo que impregna la disciplina histórica. Desde allí critica la gran ausencia de las mujeres negras en la *history* hegemónica, y la forma racializada y sexualizada en las que se la ha construido cuando eran visibilizadas. En este sentido, las distintas narraciones que operan como mecanismos del biopoder al repetir una historia oficial, no sólo han reproducido una historia blanca, sino también patriarcal y heteronormativa.

Frente a esto, Ngozi Adichie (2018) hace hincapié en la importancia de narrar otras historias alternativas, donde las mujeres negras sean visibilizadas de una manera afirmativa, narrar historias con las que puedan identificarse.

## Narraciones afectivas: una relación quiasmática

### I. El odio

Si nos preguntamos por los efectos de la propagación de una historia única, es relevante detenernos a examinar el complejo afectivo que entretienen las narrativas hegemónicas.

En las últimas décadas un conjunto de investigaciones conglomeradas bajo el nombre de “giro afectivo”, tales como las de Sara Ahmed, Laurent Berlant, Ann Cvetkovich, entre otras, han indagado sobre el rol político de los afectos, desde una perspectiva que pone en entredicho las dicotomías modernas, tales como razón-emoción, mente-cuerpo, público-privado. En este sentido, estas indagaciones comprenden a las emociones y afectos no como disposiciones psicológicas privadas del individuo, sino en términos de prácticas sociales y culturales<sup>6</sup>. Además, estos constructos teóricos exploran el carácter performativo de los afectos, por lo que reflexionan no tanto sobre qué *son*, sino qué *hacen* el odio, el miedo, la felicidad, la vergüenza, entre otros (AHMED, 2015). De este modo, intentan dar cuenta tanto de la dimensión política de los afectos, como de la dimensión afectiva de la esfera pública.

<sup>4</sup> Como afirma Mignolo (2024), la colonización se terminó, pero la colonialidad no. La colonialidad está en todas partes. Todos estamos atravesados por el patrón colonial del poder.

<sup>5</sup> Si bien la principal referencia en el presente apartado es Ngozi Adichie, nos interesa mostrar el posible diálogo entre autoras referentes de los feminismos negros. Como señala Ochy Curiel (“Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista”. In: FEMENIAS, M. L. (comp.) *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. V. 3. Buenos Aires: Catálogos, 2007. p. 169-190.), los feminismos negros son múltiples, dado que es un pensamiento que ha emergido en contextos diferentes, y en cada región ha surgido a partir de experiencias específicas. En el presente apartado citamos a Audre Lorde y Patricia Hill Collins, que son escritoras representantes del feminismo negro emergido en Estados Unidos, Hazel Carby perteneciente al feminismo negro británico, mientras que Ngozi Adichie es una escritora feminista negra de Nigeria. A pesar de las diferencias regionales, encontramos como punto en común que estas autoras concuerdan en la imposición de historias de invisibilización a las mujeres negras y/o las representan bajo estereotipos negativos.

<sup>6</sup> Perspectivas como la de Brian Massumi distinguen la noción de “afectos” de “emociones”, mientras que otras como la propuesta por Sara Ahmed cuestiona tal distinción, sosteniendo que conlleva a una reinstauración de la dicotomía falaz cultura/naturaleza.

Cabe destacar que frente al fuerte peso que el giro lingüístico ha dado al lenguaje en la construcción de lo social, Brian Massumi (1995), uno de los primeros referentes de los estudios sobre los afectos, señaló las limitaciones de las perspectivas discursivas y la autonomía del afecto<sup>7</sup>. Sin embargo, como destacan Cristian Bedoya Dorado y Nelson Molina Valencia (2021), el desarrollo del giro afectivo ha tenido gran influencia en las ciencias sociales y los estudios culturales, generando propuestas teóricas que vuelven a las discusiones en torno el discurso sobre la base de la afectividad. En esta línea, perspectivas como la Sara Ahmed (2019), Ben Anderson (2014) y Margaret Wetherell (2013) complejizan la cuestión al romper con la dicotomía moderna entre afecto y discurso, e indagar en la relación entre ambos.

Desde estas perspectivas, entonces, nos interrogamos: ¿cómo circulan afectos como el odio en el espacio público?, ¿cómo se relacionan con las narraciones disponibles en el reservorio social?, ¿qué efectos tienen? Para vislumbrar posibles respuestas a estas preguntas, a continuación, nos defendremos a analizar una situación concreta narrada por la escritora feminista negra Audre Lorde. La autora registró situaciones cotidianas en la que se vio “inmersa en el odio”, una de las cuales es una escena que tiene lugar dentro del transporte público:

La línea de metro de Harlem. Me agarro a la manga de mi madre, ella va cargada de bolsas (...) Mi madre avista un sitio casi libre, empuja hacia él mi pequeño cuerpo enfundado en ropa para la nieve. A un lado tengo a un hombre que lee el periódico. Al otro lado, una mujer con sombrero de piel me mira fijamente. Sus labios se tuercen mientras me observa, luego baja su mirada, arrastrando la mía. Su mano enfundada en cuero tira de la zona donde se tocan mis pantalones azules nuevos y su elegante abrigo de piel. Con un movimiento brusco, se acerca el abrigo al cuerpo. Miro con atención. No veo esa cosa horrible que ella ve en el asiento, entre nosotras... una cucaracha, probablemente. Pero me ha contagiado su espanto. Por la manera en que me mira, deduzco que ha de ser algo muy malo, así que yo también tiro de mi anorak para retirarlo de allí. Levanto la vista y veo que la mujer continúa mirándome fijamente, con las fosas nasales y los ojos muy dilatados. Y de pronto me doy cuenta de que no hay ningún bicho arrastrándose entre nosotras; a quien no quiere que toque su abrigo es a mí. Las pieles me rozan la cara cuando la mujer se levanta recorrida por un escalofrío y se agarra a un asidero mientras el tren acelera. (...) No se ha pronunciado ni una sola palabra. Me da miedo decirle cualquier cosa a mi madre porque no sé qué he hecho. Dirijo una mirada furtiva a los costados de mis pantalones. ¿Tendrán algo raro? Está sucediendo algo que no comprendo, pero nunca lo olvidaré. Sus ojos. Las fosas nasales dilatadas. El odio. (LORDE, 2003, p. 170)

Nos encontramos aquí con una escena que tiene lugar en el subterráneo, es una escena que nos evoca a otras similares en el transporte público, como la narrada por Franz Fanon, en el tren<sup>8</sup>. El relato de Lorde nos trae la propia vivencia de una niña de cinco años, experimentando el mundo, aprendiendo la forma de relacionarse con los demás y como estos se dirigen hacia ella. Es un encuentro en el cual no se ha pronunciado ni una palabra, y sin embargo es un encuentro mediado por una dimensión afectiva que marca una frontera corporal, produce desplazamientos de un cuerpo que se separa de otro. Ante la proximidad del cuerpo de la niña negra, ocurre el distanciamiento de la mujer blanca, que pone de manifiesto un notorio rechazo. Como la misma Lorde lo pone en palabras, la escena narrada está atravesada por el odio.

Los afectos han sido comprendidos por las concepciones naturalistas como una propiedad individual o una disposición psicológica, perteneciente a una esfera íntima y privada del individuo. No obstante, nuestras formas de sentir se han configurado en relación con el mundo y el aparato de producción de sentimientos reconocibles y respuestas afectivas posibles (Janina MORETTI BASSO; Noelia PERROTE, 2019). En este sentido, en la escena analizada el odio no surge de la mujer blanca *ex-nihilo*, no tiene su origen en ella, ni tampoco es provocado por la niña negra como si esta fuera la causa del odio. Dicho afecto no reside positivamente en una persona ni en la otra, sino que es relacional, y emerge en el contacto de unos cuerpos con otros.

En esta línea, Sara Ahmed (2015) hace hincapié en el carácter relacional los afectos. La pensadora sostiene que los afectos no residen positivamente en un signo o en un cuerpo, sino que más bien estos circulan al modo de una *economía afectiva*. En palabras de la autora, “el odio es económico; circula entre significantes en relaciones de diferencia y desplazamiento” (2015: 80). Para la construcción de la categoría de economía afectiva, Ahmed se sirve de los

<sup>7</sup> Massumi enfatiza la división entre afecto y discurso, al sostener al primero como un exceso caótico sin procesar, que luego en un segundo momento puede ser domado y representado discursivamente. El afecto correspondería, para el autor, a la “vía de intensidad”, que es opuesta a la “vía de la cualidad” que permite nombrar discursivamente. Frente a dicha posición, otras perspectivas teóricas, como la de Wetherell, le critican a Massumi que la intensidad y la cualidad están indisolublemente vinculadas debido a que los contextos de significados y de historias dan forma a los encuentros entre cuerpos y acontecimientos. En este sentido, para Wetherell, no se puede sostener una propuesta como la de Massumi, que asume que los individuos en primera instancia se encuentran con el mundo corpóreamente, y luego, en segunda instancia, en el mundo discursivo.

<sup>8</sup> Fanon, por su parte, relata: “En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubriría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea...” (FANON, 1986, p. 113).

desarrollos del psicoanálisis y del marxismo. La teoría psicoanalítica freudiana sostiene que en la represión se produce un desplazamiento en la que el impulso afectivo se enlaza a una idea distinta de la que estaba conectado primero, de modo que lo que se reprime no es el afecto sino la idea a la que estaba asociado en primera instancia. Esto le permite a Ahmed vislumbrar el proceso de movimiento y asociación que involucran las emociones:

es lo que llamo el efecto 'ondulatorio' de las emociones; se mueven hacia los lados (mediante asociaciones 'pegajosas' entre signos, figuras y objetos) así como hacia adelante y hacia atrás (la represión siempre deja su huella en el presente: por lo tanto, lo que 'se queda pegado' está vinculado con la 'presencia ausente' de la historicidad. (2015, p. 81)

Asimismo, la autora retoma los análisis del funcionamiento del capital. La teoría marxista da cuenta de cómo en la circulación e intercambio de mercaderías y dinero se adquiere plusvalía; es decir, en el movimiento se incrementa el valor. En este sentido, Ahmed encuentra que la acumulación de valor afectivo de los signos es un efecto de su movimiento. De modo que "las emociones operan como una forma de capital: el afecto no reside positivamente en el signo, sino que se produce como efecto de su circulación" (AHMED, 2015, p. 81). Ahmed sostiene que "los signos incrementan su valor afectivo como efecto del movimiento entre ellos: mientras más signos circulan, más afectivos se vuelven" (2015, p.82). Así, los afectos, como el odio, funcionan en una economía afectiva en la que la acumulación de valor no reside en un objeto, sino que es el efecto de la circulación de objetos y signos.

Como señalábamos, entonces, el odio no reside positivamente ni en la mujer ni en la niña, sino que es producto del encuentro, pero ¿por qué el cuerpo de la niña es leído como odiable por la mujer blanca? En la escena, la mujer tiene dicha reacción no porque la niña sea la fuente de dicho afecto, sino que, en la circulación del odio, éste se asocia con su cuerpo, el cual es leído de manera retrospectiva como el origen del odio. En esta dirección, Ahmed (2015) utiliza el término "pegajosidad" para señalar el modo en que los signos se "pegan" a los cuerpos, de forma que estos se vuelven "pegajosos". Las figuras de odio, en este sentido, circulan "pegándose" a ciertos cuerpos, funcionan desplazándose sin tener un referente fijo. De esta forma, la reacción afectiva de la mujer blanca no está vinculada con esa niña negra en particular, no puede reducirse a ella, sino que en el desplazamiento afectivo el odio se "pega" a su cuerpo, aunque podría pegarse a otro. Ahora bien, el odio no se asocia con cualquier cuerpo, sino que funciona distinguiendo algunos de otros. En otras palabras, ciertos cuerpos y no otros se vuelven más "pegajosos", más susceptibles de ser investidos como objeto de odio.

Cabe señalar que no cualquier ataque o discurso agresivo puede ser considerado lenguaje de odio, ataque o crimen de odio, sino que se trata de éstos cuando se dirigen a ciertos individuos por su pertenencia a un grupo social determinado. En otras palabras, se caracterizan como tales cuando se llevan a cabo contra la identidad grupal de una persona, ya sea por motivos de raza, género, sexualidad, religión o nacionalidad (Mari MATSUDA *et al.*, 1993; AHMED, 2015). En este sentido, tienen un rol social significativo, ya que se llevan a cabo contra grupos que han sido históricamente oprimidos, y contribuyen a legitimar sistemas estructurales de opresión racistas, clasistas y cis-sexistas.

Los sujetos son investidos en normas sociales que acarrearán una densidad histórica, de modo que se vuelven significativos en su aparición en el presente, y dicha atribución de significado funciona construyendo al otro como odiable, temible o amenazante. Si bien el odio se manifiesta frente a un sujeto particular, lo hace al alinearlo con lo general, es decir, la persona individual es significada como representante de un grupo (AHMED, 2015). En otras palabras, el individuo evoca un grupo social que es significado como amenazante. De forma que, en la escena, el cuerpo particular de la niña es investido afectivamente al leerse como representante de una otredad.

Si bien la reacción de la mujer parece inmediata, esta no implica una ausencia de mediación. Por el contrario, dicho reconocimiento es posible al atribuirle a la niña un significado que depende de historias pasadas de asociación. En este sentido, como sostuvimos, los afectos son relacionales, por lo que la niña no es odiable por sí misma, sino que lo es para alguien y dicha aprehensión está mediada por narraciones pasadas. De este modo, la percepción afectiva de la mujer blanca no puede desligarse del consumo de una historia racializada.

Los afectos, entonces, no residen en una esfera privada independiente de nuestra forma de habitar el mundo. Por el contrario, las respuestas afectivas están configuradas en relación con los otros y se entretienen en las atmósferas afectivas compartidas. Ben Anderson (2009) y Margaret Wetherell (2013) proponen la noción de "atmósfera afectiva", interesándose por la dimensión transpersonal de la vida afectiva. Estos estudios hacen hincapié en la relación entre los afectos y lo social, considerando al afecto como una propiedad emergente de ensamblajes extensos que construyen las atmósferas afectivas. Siguiendo a Anderson, Wetherell (2013) define las atmósferas afectivas como una clase de experiencia que ocurre antes y junto con la formación de la subjetividad, a través de las materialidades humanas y no-humanas, y entre las relaciones de sujetos y objetos. En las atmósferas afectivas se ensamblan "el continuo flujo y devenir del

espacio y del acontecimiento, organizando significaciones, formaciones afectivo-discursivas, participantes humanos y no-humanos, y las entidades técnicas y materiales involucradas” (WETHERELL, 2013, p. 227). Desde esta perspectiva, las atmósferas afectivas no pueden reducirse a la psicología singular, no pertenecen a un sujeto particular, sino que subyacen de la forma en que los cuerpos están ensamblados. Como señala Wetherell, el afecto depende de los cuerpos humanos para ser sentido y narrado, pero es independiente de cualquier cuerpo humano en particular (2013, p. 228). Por su parte, Anderson (2014) se sirve de la noción de atmósfera afectiva para dar cuenta cómo los afectos colectivos se convierten en condiciones que moldean, sin necesariamente determinar, las capacidades para afectar y ser afectado. Según este autor, las atmósferas afectivas se configuran en los encuentros entre los cuerpos. La “carga afectiva” de un cuerpo se constituye a través de la repetición de contextos y acciones pasadas (2014, p. 16). Desde esta perspectiva, a través de las repeticiones se moldean los encuentros, ya que “algo del pasado persiste en un encuentro, es decir, los encuentros contienen referencias de encuentros pasados, y estos se realizan a través de relaciones, disposiciones y hábitos acumulados” (BEDOYA DORADO; MOLINA VALENCIA, 2021, p. 940). El encuentro en un momento presente, en este sentido, es inseparable de significaciones de otros tiempos y espacios. Las atmósferas afectivas son impersonales, ya que pertenecen a situaciones colectivas, aunque pueden sentirse de manera personal (ANDERSON, 2014).

En esta línea, los afectos adquieren sentido, podemos reconocerlos como tales, dentro de un universo emocional de carácter social. En esta dirección, Emma Song sostiene que “no hemos nacido con esos sentimientos reconocibles, sino que nos *hicimos* estos sentimientos” (SONG, 2019, p. 57). De modo que el odio de la mujer blanca de la escena no surge de ella de forma innata, sino que dicha respuesta está configurada por las narraciones colonialistas que desde la mirada blanca hegemónica han construido a las personas racializadas como amenazantes. Lorde da cuenta de ello en su relato de las experiencias del odio proveniente de personas blancas: “Esos sentimientos tenían su eco en los periódicos, las películas, los cuadros religiosos, los comics y los programas de radio de Amos y Andy” (LORDE, 2003, p. 170). El afecto, entonces, circula pegándose en dichas narrativas, estas son investidas de afecto, de modo que se vuelven significativas a través del trabajo emocional, un trabajo que como señala Ahmed (2015), toma tiempo y tiene lugar en el tiempo.

## II. El quiasmo

Retomando las reflexiones anteriores, es posible tejer vasos comunicantes sobre la producción de una historia única impregnada de racismo y la movilización de ciertos afectos. En este sentido, consideramos relevante la noción de “quiasmo” para concebir la relación entre las narraciones y los afectos. Dicha noción posibilita pensar una relación entre dos términos que no implican una dicotomía, pero tampoco una unidad. En *Cuerpos que importan* (2002), Butler retoma las reflexiones de Maurice Merleau-Ponty en el último capítulo de *Lo visible y lo invisible* (1964), titulado “El entrelazo - El quiasmo”, para abordar la relación entre cuerpo y lenguaje<sup>9</sup>. El término “quiasmo” posee fundamentalmente dos sentidos. El primero, nombrado también como “quiasma”, es de orden fisiológico, refiere al punto en el que se cruzan en forma de “x” dos estructuras anatómicas, como nervios o ligamentos. El ejemplo paradigmático es el quiasma de los nervios ópticos que conectan los ojos con el cerebro, en el cual se produce un entrecruzamiento del nervio proveniente del ojo izquierdo y el del ojo derecho<sup>10</sup>. En la estructura del quiasma, ambos se cruzan en forma de cruz<sup>11</sup>. El segundo sentido del término proviene de la retórica, designa una figura formada por la repetición de una estructura sintáctica en orden inverso. Como señala Germán Prósperi (2018), es el primer sentido el que se impone en los textos de Merleau-Ponty. El filósofo francés aplica la noción de quiasmo para concebir las distinciones “cuerpo/espíritu”, “visible/ invisible”, “humano/naturaleza” como relaciones entre dos términos que no son dicotómicos, sino recíprocos mutuamente:

cada uno toma del otro, extrae del otro o se superpone al otro, se cruza con el otro, está en quiasmo con el otro. ¿En qué sentido esos quiasmos múltiples hacen uno sólo? No en el sentido de la síntesis, de la unidad originalmente sintética, sino siempre en el sentido de la *Uebertirigung*, de la superposición. (Merleau-Ponty, 2010, p. 230)

<sup>9</sup> En una primera etapa del pensamiento de Butler, signado por obras como *Género en disputa* (1999), se le ha criticado la insuficiencia de lo discursivo para comprender la materialidad del cuerpo. No obstante, luego, en una segunda etapa en la que se destacan obras como *Cuerpos que importan* (2002), la filósofa norteamericana se hace eco de dichas críticas, otorgándole una mayor consideración a la corporalidad.

<sup>10</sup> En el quiasma óptico, los axones de los nervios que provienen de las retinas se cruzan y luego siguen hacia el otro lado del cerebro. Dicho cruzamiento de los axones se denomina “decusación”, término que proviene del latín *decussatio* y significa intersección de dos líneas en forma de cruz. La palabra “quiasmo” proviene del griego *khiasma* y posee el mismo significado que la *decussatio* latina (PRÓSPERI, 2018, p. 65).

<sup>11</sup> Cabe mencionar otro ejemplo de orden fisiológico, en la biología, el quiasma refiere al entrecruzamiento en el que se unen dos cromosomas durante la meiosis. En él, las cromátidas se combinan, intercambiando la información genética, dando lugar a nuevas características que serán heredadas a los descendientes.

El filósofo insiste en que el quiasmo implica que no hay antítesis Uno/Otro, no se trata de una rivalidad yo-otro, sino de un co-funcionamiento (2010). En las *Notas de trabajo*, asocia la noción de quiasmo con la de reversibilidad, haciendo hincapié en que el “quiasmo une como reverso y anverso conjuntos previamente unificados en vías de diferenciación” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 231)<sup>12</sup>. En este sentido, el cuerpo no es lo otro del espíritu, lo visible no es lo otro de lo invisible, sino su otro lado. Hay una pregnancy mutua entre ambos términos. Así, el filósofo francés se sirve de la figura del quiasmo para sostener una relación entre ellos que no sea de oposición –como la de *res cogitans* y *res extensa* en Descartes–, ni tampoco de contradicción o síntesis –como en Hegel–, sino de solapamiento o encabalgamiento (PRÓSPERI, 2018). El quiasmo, entonces, se trata de un término técnico que permite articular la bisagra entre polaridades conceptuales.

Por su parte, Judith Butler retoma la noción de quiasmo para explicar el vínculo entre el habla y el cuerpo, sosteniendo que estos no se oponen, sin embargo, tampoco pueden reducirse a una identidad del uno con el otro: “la relación entre el habla y el cuerpo es un quiasmo. El habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla; y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación” (BUTLER, 2004, p. 251). En *Cuerpos que importan* (2002), a partir de la lectura de Merleau Ponty, Butler sostiene que el lenguaje y la materialidad no son ni completamente idénticos ni completamente diferentes: están inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, se implican mutuamente, pero a la vez se exceden recíprocamente y no es posible reducir uno al otro (BUTLER, 2002). En la estela abierta por Butler, Mabel Alicia Campagnoli (2013) y Nayla Vacarezza (2011) han reflexionado sobre la noción del quiasmo, para problematizar el vínculo quiasmático entre cuerpo y discurso. Como sostiene Vacarezza, la figura del quiasmo da cuenta de un entrelazamiento entre dos términos, de “una disposición cruzada que forma una juntura, de una disparidad que abre sentidos porque cada uno de los términos se pliega sobre el otro, ejerce una demanda y necesita del otro sin poder dominarlo” (VACAREZZA, 2011, p. 38). De esta manera, el esquema del quiasmo permite concebir una relación entre dos términos no de forma dicotómica y excluyente, sino un vínculo de reciprocidad y referencia mutua.

La noción del quiasmo posibilita romper con las dicotomías sujeto-objeto, exterior-interior, yo-mundo. Retomar, entonces, la reflexión sobre los afectos desde la perspectiva del quiasmo nos permite comprender, en sintonía con las reflexiones del giro afectivo, a los afectos como el odio no como algo que reside positivamente en el interior de un sujeto, sino que se entreteje entre lo social y lo subjetivo. Las narraciones que están disponibles en el reservorio social no están desprovistas de afecto. Por el contrario, como señalamos, las narraciones de una historia colonial, que repite un imaginario estereotipado de los pueblos colonizados, circulan mediante distintos dispositivos y participan de las atmósferas afectivas. A la vez, los afectos son relacionales, invisten las narraciones que consumimos, y se incrementan como efecto de su circulación. En este sentido, el esquema del quiasmo nos posibilita ver el entrecruzamiento de lo individual y lo social, es decir, pone de relieve el encabalgamiento entre las narraciones investidas de afectos que están disponibles en nuestro mundo social y los afectos que llegamos a sentir como propios.

En esta dirección, narraciones y afectos no se identifican, pero tampoco se excluyen. No se trata meramente de una unidad ni de una dualidad, sino que en el vínculo entre ambos se produce un entrecruzamiento, una relación quiasmática “que permite pensar la dualidad como una unidad en proceso, en devenir” (RAMIREZ, cit. en CAMPAGNOLI, 2013, p. 51). Si desde la filosofía antigua se ha concebido el logos como discurso racional en oposición al ámbito de las emociones y afectos, el quiasmo nos invita a desarmar dicha dicotomía para entrever las narraciones afectivas. De esta manera, en la estela abierta por las indagaciones de Ahmed y Wetherell, que han puesto en discusión la dicotomía entre discurso y afecto, entendemos que la relación entre ambos términos no se trata de una unidad porque ambos se exceden, pero tampoco de una dicotomía excluyente. Esto no quiere decir que los afectos se reduzcan a lo discursivo, ni que una instancia prime sobre la otra, sino que se trata de un vínculo de referencia mutua.

En otras palabras, como sostuvimos a partir de los aportes de Ngozi Adichie, las narraciones hegemónicas repiten una y otra vez, a través de múltiples dispositivos, un relato único, signado por la supremacía blanca, que reproducen estereotipos descalificatorios de las personas racializadas. A su vez, como vimos, las narraciones que consumimos despliegan una serie de asociaciones afectivas que encarnamos, que envisten nuestros imaginarios, y se ponen en marcha en actos concretos. Es decir, las narraciones que circulan regulan las respuestas afectivas válidas, y las formas correctas de relacionarse. Dichos dispositivos normativos, si bien no son determinantes, participan activamente en las maneras en que nos vinculamos afectivamente (MORETTI BASSO, 2019). De modo que las novelas, las canciones, las publicidades, los medios de comunicación, las películas son mecanismos de producción de sentidos, a la vez que ponen en marcha una serie de relatos biopolíticos normativizantes que regulan lo que es deseable, temible, u odiable.

<sup>12</sup> Como sostuvimos, la reversibilidad aparece, en los escritos del autor, asociada al quiasmo: “Reversibilidad: el dedo del guante que se da vuelta – (...) el quiasmo es eso: la reversibilidad” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 232). El quiasmo como reversibilidad rompe la dicotomía entre el adentro y el afuera.

Las narraciones preceden el encuentro de los cuerpos, y configuran como aparecerá un cuerpo en un tiempo presente. En la escena del subterráneo la mirada de la mujer blanca juzga a la niña sólo al aparecer, al acercarse a su lado. El reconocimiento del otro como amenazante desde antes de su aproximación depende de estereotipos pasados, de narrativas previas sobre lo que es amenazante. Dicho mecanismo sucede a través de la repetición de narraciones racistas a lo largo del tiempo, por lo que tiene una historia que es su condición de posibilidad. No obstante, funciona en el presente ocultando dicha operación: el sujeto se vuelve sospechoso, se adjudica el afecto como intrínseco a un cuerpo, dando por sentado que no tiene historia. Cabe resaltar que, en esta línea, la escena da cuenta cómo la cognición esta investida de afecto. La forma de conocer a alguien se aprende, es decir, dentro del ámbito social en el que estamos insertos se aprende a quién reconocer como temible o sospechoso. En este sentido, pone de relieve el racismo epistémico, que se reproduce a través de las narraciones que consumimos, y que impregna la forma en la que conocemos el mundo.

Por otro lado, la relación quiasmática narración/afecto habilita a pensar sus implicancias y efectos. Actualmente, abundan los ejemplos de notas periodísticas, carteles y vallas publicitarias con narraciones afectivas que propagan un imaginario estereotipado de las personas racializadas y/o migrantes, a la vez que se desatan ataques de odio contra estos grupos sociales, tal como ha sucedido en el último tiempo en España con la circulación de vallas publicitarias que estigmatizan y criminalizan a menores extranjeros migrantes<sup>13</sup>.

En este sentido, respecto a la recepción y efectos del odio, cabe señalar que los afectos son performativos, es decir, que en su repetición producen algo. Estos efectos se materializan en ataques de odio y hecho de violencia en el espacio público, como observamos en la escena narrada por Lorde. A su vez, como observa Mari Matsuda *et al.* (1993), desde la teoría crítica de la raza, los mensajes de odio tienen efectos hirientes que se materializan en los cuerpos de las víctimas. Estas, a causa de los mensajes de odio, pueden experimentar sufrimiento emocional y psicológico, estrés postraumático, taquicardia, hipertensión, e incluso en algunos casos llegar al suicidio.

Asimismo, cabe prestar atención a los efectos que conlleva la interiorización del racismo y la distorsión que genera la interpelación desde el odio. En la escena, la niña, al buscar lo que están viendo los ojos de la mujer blanca, lleva su mirada a su propio cuerpo, se reconoce como el objeto de odio. El propio cuerpo se vuelve objeto, como advierte Fanon (1986), aprisionado ante la imposición de la mirada blanca. Esta cuestión, es percibida por Lorde, la cual afirma que “siendo niña, llegué a la conclusión de que en mí debía de haber algo terriblemente malo, ya que inspiraba tal sentimiento de desdén a los demás” (2003, p. 168). Además, en cuanto a los efectos, es posible observar que en la escena el odio funciona separando los cuerpos. Como vimos, los discursos de racialización se orientan en la creación de otredad, operan estabilizando identidades, distinguiendo “nosotros” y “ellos”. De modo que al identificarse con el “nosotros” mediante el trabajo de los afectos, un cuerpo se aleja del otro. La circulación del odio trabaja trazando fronteras, materializa la distinción de los cuerpos colectivos. En este sentido, se advierte una función social del odio, el cual opera racializando el espacio público, trazando fronteras entre unos cuerpos y otros. La lectura de un cuerpo como extraño depende, como sostuvimos, de narraciones previas.

En esta dirección, el quiasma nos revela el pliegue, la costura entre narraciones y afectos. Entre las técnicas de la costura, la puntada queda oculta, mientras que el pespunte se trata de una puntada visible. Como señalamos, el proceso de producción afectiva funciona al ocultarse. En este sentido, para descoser el odio racista, primero es necesario hacer visible su forma de operar. Se trata, entonces, de volver a las puntadas pespunte visibles, identificar su recorrido, su circulación, el camino de narraciones afectivas, para ponerlas en tela de juicio y coser otras narraciones y otros afectos posibles.

## Reflexiones finales

A lo largo del trabajo intentamos pensar la relación entre la propagación de una historia única, que, como señaló Ngodzi Adichie, se trata de una historia blanca plagada de estereotipos peyorativos sobre las personas racializadas, y los afectos, en particular el odio racista.

En el primer apartado, a partir de las reflexiones de Ngozi Adichie, encontramos que las narraciones hegemónicas, a través de múltiples medios, reproducen un relato único, atravesado por una perspectiva blanca y colonial, que opera como dispositivo de producción de otredad. Luego, en la línea abierta por el giro afectivo, nos detuvimos a examinar el funcionamiento de los afectos, en particular del odio racista, partiendo del análisis de una escena narrada por Audre

<sup>13</sup> El partido español Vox difundió vallas publicitarias con la imagen de una señora mayor blanca y un niño migrante con la cara tapada, promoviendo un estereotipo criminalizador, con la insignia “Un MENA 47000 euros al mes, tu abuela 425 euros de pensión al mes”. El término “mena” (menor extranjero no acompañado) se ha difundido en el último tiempo y criminaliza a la niñez migrante, menor, que se encuentra sin la tutela de un adulto. Entre los múltiples ataques de odio contra este sector, se destaca el atentado con una granada en el centro de menores de Hortaleza de Madrid, en diciembre de 2019.

Loorde. Encontramos que los afectos se desplazan entre los signos al modo de una economía afectiva, de forma tal que las narraciones que circulan propagan estereotipos en las que el afecto, en términos de Ahmed, se “pega”, y en el proceso de la circulación y repetición de dichos signos se acumula valor afectivo. En este mecanismo, en situaciones concretas, ciertos cuerpos particulares son luego investidos de significado al asociarlos a los estereotipos que circulan en las narraciones hegemónicas. En el análisis de la escena descrita por Audre Lorde, encontramos que el odio de la mujer blanca no es innato, sino que es una respuesta afectiva aprendida y está configurada por la repetición de narraciones colonialistas que, desde la mirada blanca, han construido estigmatizaciones sobre las personas racializadas. Como vimos, las narraciones que circulan en el reservorio social si bien no son determinantes, participan en la construcción de atmósferas afectivas y moldean las respuestas afectivas posibles.

En este sentido, resaltamos la relación entre las narraciones y los afectos. La figura del quiasmo nos permitió echar luz sobre dicho vínculo. El esquema del quiasmo, como observamos, fue conceptualizado por Merleau-Ponty para concebir una relación de co-funcionamiento y reciprocidad entre dos términos. Frente a los esquemas dualistas, que conciben las relaciones entre dos polaridades de modo dicotómico, jerárquico y excluyente, el esquema del quiasmo habilita a concebir un vínculo de entrecruzamiento, reciprocidad, reversibilidad, complementariedad, y referencia mutua. De este modo, recuperamos la noción del quiasmo para comprender el vínculo entre las narraciones y los afectos. Los afectos operan de modo relacional, invisten las narraciones que están disponibles en el reservorio social, y se incrementan como efecto de su reproducción, a la vez que las narraciones que circulan moldean las atmósferas afectivas compartidas y participan de los marcos de inteligibilidad que configuran lo odiable o lo temible. En esta dirección, narraciones y afectos no pueden reducirse uno al otro, pero tampoco operan como una dicotomía excluyente. No se trata de una unidad ni de una dualidad, sino de una relación quiasmática entre ambos, que permite pensar el entrecruzamiento y funcionamiento recíproco. El esquema del quiasmo nos posibilita visibilizar el encabalgamiento entre las narraciones investidas de afecto que están disponibles en nuestro mundo social y los afectos que llegamos a sentir como propios.

De este modo, mirar bajo la lupa del quiasmo nos permitió dar cuenta de la relación entre la reproducción de una historia única blanca y la circulación del odio, así como de su materialización en actos racistas concretos, tal como en la escena del subterráneo. En otras palabras, la circulación del odio racista no puede comprenderse desligado de la propagación de narraciones que repiten una historia blanca y colonial. La aparente inmediatez del sentir odio o miedo está mediada por la asociación de narrativas pasadas sobre lo que es temible u odiable. Asimismo, observamos la función política del odio que opera separando los cuerpos, trazando fronteras y produciendo otredad, es decir, teniendo un rol predominante en la racialización del espacio público.

Ahora bien, como observamos, el proceso de producción afectiva queda invisibilizado para funcionar, de modo que se percibe un cuerpo como odiable en sí mismo, dando por sentado que no tiene una historia. En este sentido, entonces, se vuelve tarea imprescindible visibilizar y desmantelar las narraciones afectivas patriarcales y racistas que configuran las relaciones de poder y regulan una manera correcta de ser y de sentir. Se trata de examinar los discursos racistas que se reactualizan en nuevos contextos contemporáneos, así como también poner en tela de juicio las narraciones dominantes y los mandatos que una y otra vez que se imponen sobre nuestros cuerpos. Se trata de descoser, como se descose un pespunte, las narraciones afectivas sexistas, racistas, gordo-odiantes, lesbo-odiantes y trans-odiantes que consumimos y que se reproducen en los distintos espacios situados: en las casas, en los barrios, en las escuelas, en las universidades, en los movimientos políticos, así como también poner en circulación, escuchar y visibilizar historias alternativas.

## Referencias

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM, 2015.
- ANDERSON, Ben. “Affective Atmospheres.” *Emotion, Space and Society*. Stockholm, v. 2, n. 2, p. 77-81, December 2009. DOI: 10.1016/j.emospa.2009.08.005. Consultado el 30/07/2024.
- ANDERSON, Ben. *Encountering Affect. Capacities, Apparatuses, Conditions*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- BEDOYA DORADO, Cristian; MOLINA VALENCIA, Nelson. El estudio de las emociones desde el giro afectivo a las prácticas y atmósferas afectivas. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, Medellín, v. 12, n. 2, p. 928-948, julio/ diciembre 2021. DOI: 10.21501/22161201.3516. Consultado el 30/07/2024

- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004.
- CAMPAGNOLI, Mabel. "La noción de quiasmo en Judith Butler: para una biopolítica positiva". *Nómadas*, Bogotá, n. 39, p. 47-61, octubre 2013. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105129195004>. Consultado el 30/07/2024
- CARBY, Hazel. "Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina". In: JABARDO, Mercedes (compiladora) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, 2012. p. 209-243.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"". In: LANDER, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 145-161.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979.
- GROSFOGUEL, Ramón. "El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 16, p. 79-102, enero-junio 2012.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Madrid: Horas y horas, 2003.
- LORDE, Audre. *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas, 2009.
- MASSUMI, Brian. "The autonomy of affect". *Cultural critique*, Minnesota, n. 31, p. 83-109. Autumn, 1995.
- MATSUDA, Mari; LAWRENCE III, Charles; DELGADO, Richard; CRENSHAW, Kimberliè. *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment (New Perspectives on Law, Culture, and Society)*. Boulder: Westview Press, 1993.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible. Notas de trabajo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- MIGNOLO, Walter. *El lado más oscuro de la modernidad occidental. Futuros globales, opciones descoloniales*. Buenos Aires: Prometeo, 2024.
- MORETTI BASSO, Ianina. "Muchachos del Este: boceto para des-organizar los afectos". In: MORETTI BASSO Ianina; PERROTE NOELIA (coord.). *Sentirse precarixs. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la UNC, 2019. p. 85-109.
- NGOZI ADICHIE, Chimamanda. *El peligro de la historia única*. Barcelona: Literatura Random House, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832.
- SONG, Emma. "Sobre los amores que podemos". In: MORETTI, Ianina; Perrote, Noelia (coordinadoras). *Sentirse precarixs. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2019. p. 53-82.
- VACAREZZA, Nayla. "Figuraciones del cuerpo con género. Paralelismo y quiasmo". *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Córdoba, vol. 3, núm. 6, p. 33-43, agosto- noviembre, 2011.
- WETHERELL, Margaret. "Affect and discourse—What's the problem? From affect as excess to affective/discursive practice". *Subjectivity*, London, v. 6, p. 349-368, november, 2013.

**Julieta Maiarú** ([jmaiaru@fahce.unlp.edu.ar](mailto:jmaiaru@fahce.unlp.edu.ar); [julimaiaru1992@gmail.com](mailto:julimaiaru1992@gmail.com)) es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Doctoranda en Filosofía por la misma institución. Becaria doctoral UNLP. Integrante del Centro Interdisciplinario de

Investigaciones en Género (CInIG, IdIHCS, UNLP) y del Grupo de Estudios de Filosofía Feminista del Lenguaje (GEFFL, UNLT). Docente en la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO, DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

MAIARÚ, Julieta. "El quiasmo narración- afecto". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 32, n. 3 , e99477, 2024.

#### CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

No se aplica.

#### FINANCIACIÓN

Beca Doctoral de la Universidad Nacional de La Plata.

#### CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

#### APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

No se aplica.

#### CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

#### LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

#### HISTORIAL

Recibido el 07/04/2024

Presentado nuevamente el 31/07/2024

Aprobado el 06/08/2024

