BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP
Año 7, Número 14, mayo - octubre de 2026.

Comunicación afectiva bio-mediada. Cuerpo, colonización y morenitud

Biomediated affective communication. Body, colonization, and brownness

Ali Lara
BUAP - CISCMO (Comunidad de Investigación Sobre Cuerpos Morenos), Puebla, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8548-9121
alibenjamin.lara@gmail.com

Recibido: 11/09/2025 · Aceptado: 24/03/2026

Resumen

En este texto llamo comunicación afectiva bio-mediada a la articulación de recursos orgánicos de procesamiento y respuesta de información implicados en procesos materiales que conectan cuerpos humanos, y que operan paralelamente a los procesos comunicativos mediados simbólicamente. En la primera sección me concentro en las capacidades comunicativas de los cuerpos expresadas a través de la imitación, la sugestión, la mimesis y el contagio en sus diversas modalidades; discuto los linajes teóricos de estos conceptos y los enmarco como formas de transmisión afectiva en los estudios contemporáneos del afecto. En la segunda sección ilustro dos efectos raciales de la comunicación bio-mediada en el contexto de la producción afectiva de la colonización: los registros afectivos -o formas de ser-y las propensiones relacionales -o formas de hacer- de los cuerpos morenos hacia sí mismos y otros grupos raciales, particu-

CC BY NC SA

larmente los cuerpos blancos y los cuerpos negros. El texto contribuye a la comprensión de las relaciones raciales y las subjetividades que de estas emergen como eventos con bases afectivas, materiales y orgánicas.
Palabras claves: Morenitud, Afecto, Trasmisión, Mimesis, Sugestión, Contagio

Abstract

In this text I call bio-mediated affective communication to the articulation of organic resources for the processing and responding of information involved in material processes connecting human bodies, operating in parallel to communicative processes mediated symbolically. On the first section I focus on communicative capacities of bodies expressed through imitation, suggestion, mimesis and contagion in their different modalities; I discuss the theoretical heritage of such concepts and frame them as forms of transmission of affect within contemporary affect studies. On the last section I show two concrete racial effects of these bio-mediated communication in the context of the affective production of colonization: brown bodies´ affective registers -or forms of being- and relational propensities -or forms of doing- towards themselves and other racial groups, particularly regarding black and white bodies. The text contributes towards an understanding of racial relations and the subjectivities emerging from such relations as events with affective, material and organic bases.
Keywords: Brownness, Affect, Transmission, Mimesis, Suggestion, Contagio

El individuo. Esa mentira blanca y ruin que despierta devoción en la academia, el pensamiento religioso, la política y demás escenarios liberales. Una idea improbable, si la producción de conocimiento operara independiente de la agenda ideológica-política-económica del capitalismo racial[1]. La fantasía retorcida del individuo independiente del mundo y, especialmente, de los otros individuos, sugiere

[1] Utilizo el término "Capitalismo Racial" acuñado por Cedric Robinson (1983) como marco de comprensión del contexto-sistema en el que se comunican los cuerpos humanos. Robinson corrige a Marx al señalar que el capitalismo no es un sistema de clases, sino un sistema racial,

fronteras naturales entre nosotras en la forma de recursos cognitivos individuales que constituyen el raciocinio. Separándonos. La idea de ese individuo racional desvía la mirada académica lo más lejos posible del cuerpo, así lo ha hecho durante un par de siglos, a través de la celebración de dicha individualidad racional por hombres blancos como Kant, Heidegger, Hegel, Husserl, y otros tantos entusiastas de la supremacía blanca disfrazada de filosofía y cuyas ideas racistas constituyen las bases del pensamiento occidental[2]. La posibilidad de una producción de conocimiento que resista esta sujeción del pensamiento a la ideología es una urgencia que atraviesa las páginas siguientes.

La investigación en la ciencia, las ciencias sociales, las humanidades, incluso las neurociencias en alguna medida han cargado con el proyecto ideológico colonizador de occidente que establece al individuo soberano como centro del universo y la actividad racional. Así, con su patrocinio académico, la fantasía del individuo promueve la disolución y/o redireccionamiento del vínculo social, en detrimento siempre de la actividad irracional que dinamiza las capacidades del cuerpo. Este artículo habla de las maneras de comunicar de los cuerpos que nos invitan a cuestionarnos la fantasía del individuo, soberano, autocontenido, autodefinido, independiente de su medio y de los otros seres que lo habitan y que han sido históricamente manipuladas para moldear nuestra manera de sentirnos y relacionarnos en términos raciales. La mirada cuidadosa a lo que aquí denomino comunicación afectiva bio-mediada es importante porque la deslegitimación del conocimiento producido

---

en el que las clases sociales son simplemente una consecuencia de la estratificación racial que es el verdadero pilar del sistema capitalista.

[2] Para una explicación detallada sobre el racismo como base del pensamiento occidental movilizada por la pluma de estos señores se puede leer "*Towards a Global Idea of Race*" de Denise Ferrera Da Silva (207); ahí ella explica los movimientos estratégicos del pensamiento occidental para mantener y adaptar su lógica supremacista, por ejemplo, con la idea de "yo transparente" de Kant, o el "nomos productivo" de Hegel.

sobre estas capacidades corpóreas evidencia a la academia como cómplice del proyecto colonial.

El campo de estudios al que me suscribo y del cual extraigo el marco de comprensión de esta contribución, son los estudios contemporáneos del afecto (Lara 2025, Seighworth y Pedwell, 2023), derivados del conocido como "Giro Afectivo" (Clough y Halley 2007, Gregg y Seighworth 2010). Los estudios del afecto abrazan una filosofía procesual con base en las premisas Spinozianas del afecto como una capacidad de afectar y ser afectado en las formas de relacionarnos (Lara 2015); en esta línea, las ideas de Deleuze han servido como marco de comprensión de cómo estos intercambios afectivos le suceden a los cuerpos, es precisamente una mirada a los devenires corpóreos, es decir, esos procesos en los que nuestros cuerpos son rehechos, rearticulados, y entonces cambian. Autoras como Puar (2017), Clough (2008), o Rai (2012) han puesto los estudios del afecto al servicio de la comprensión de nuevas formas de modulación de los cuerpos de las poblaciones oprimidas, particularmente en términos raciales, económicos y de capacidad corpórea. Esta tradición teórica abre la puerta a una comprensión de la dimensión orgánica, energética y afectiva de los cuerpos humanos inmersos en relaciones grupales que ocurren bajo una estructura histórico-social poco flexible como pueden ser las relaciones raciales.

El estudio de las capacidades comunicativas de los cuerpos se ocupa de eventos que exceden la consciencia operando sin su determinación, razón por la cual no requieren mediación simbólica ni mucho menos lingüística, que son recursos de articulación consciente. Se trata más bien de mirar los elementos paralingüísticos que enmarcan la comunicación y que se han reconocido organizados afectivamente (Lara 2021). Por ejemplo, Stern (1985) reconoce al afecto como una "divisa supramodal" que produce traducciones entre diferentes modalidades de percepción y cognición en el infante, antes de que el lenguaje aparezca. Gibbs (2002) agrega que son precisamente esas traducciones las que permiten organizar la experiencia en patrones familiares, incluyendo la formación de "scripts afectivos" designados a distribuir respuestas diferenciales a los correspondientes afectos.

Pero el abordaje de la comunicación en los estudios del afecto tiene una dimensión más profunda y ontológica, es decir, de transformación de la conformación de la materia orgánica y del redireccionamiento de sus procesos. Clough (2008) propone que los componentes orgánicos, como las células, se relacionan con su medio inmediato a través de interacciones materiales que modifican su forma debido al intercambio de información implicado en dicha interacción, esto es lo que ella llama un organismo "bio-mediado". Éste está caracterizado por procesos materiales in-formacionales, es decir, que alteran la forma material orgánica a partir del intercambio de información, incorporando la forma comunicada. La bio-mediación aquí, es el *insight* de que el intercambio de información entre humanos es, esencialmente un proceso material y no consciente.

Sin embargo, los estudios del afecto no son el único cuerpo de estudio en retomar el interés por la comunicación corpórea a través de términos como mimesis, contagio y sugestión. Por ejemplo, ahora se habla de la "simulación" en la filosofía analítica (Grüne-Yanoff y Weirich 2010), de la "teoría mimética" en los estudios literarios (Lawtoo 2022), del "contagio virtual" en los estudios digitales (Sampson 2012), del "contagio emocional" en la psicología (Herrando y Constantinides 2021), sociología y la teoría política (Connolly 2017) o de "comunicación mimética" entre humanos y animales (Despret 2013). El regreso de estos conceptos al panorama teórico contemporáneo está marcado también por dos urgencias prácticas. Por un lado, los avances en las neurociencias como la exploración del potencial motor imitativo de las neuronas espejo (i.e. Rizzolatti y Craighero 2004) o las teorías de la plasticidad cerebral (i.e. Malabou, 2008) que cuestionan la estructura segmentada, localizada y rígida del procesamiento de información. Por otro lado, las nuevas formas de control y modulación de los procesos corpóreos vía tecnología digital y políticas públicas han abierto el cuerpo a nuevas formas de alienación de los procesos afectivos interesadas en instalar tendencias de comportamiento –especialmente de consumo y voto–. Esto se logra precisamente a través del aumento de instancias de mimesis, contagio y suges-

tión como atestiguan los últimos veinte años de investigación en los estudios del afecto, en los que se ha explorado una variedad de expresiones de esta manipulación afectiva en el mundo occidental. Por ejemplo, la revisión del potencial predictivo y de redireccionamiento corpóreo de los algoritmos mediante el contagio (Parisi 2013), o la propagación de la agenda fascista movilizada miméticamente en los medios masivos (Massumi 2025), o la promoción de identificación y compromiso con marcas determinadas movilizada por la sugestión (Thrift 2008), y un tremendamente largo etcétera incluyendo múltiples versiones de lo que Blackman (2012, 2019) nombra como procesos y prácticas de "psico-mediación", utilizadas para ejercer el poder mediante la modulación del afecto. Algo que hemos aprendido a lo largo de este recorrido es que "estas transmisiones afectan la intencionalidad del sujeto, en tanto que la agencia del sujeto está compuesta de sus afectos o pasiones" (Brennan 2004, p. 76). Esta agencia es concretamente agencia para la acción, es decir, hacemos cosas -al margen de nuestras intenciones– como resultado de la manipulación afectiva.

La activación de estos mecanismos de comunicación orgánica ocurre en dos modalidades, porque el afecto organiza ambas, nuestra comprensión del mundo y las maneras en que respondemos ante este. Por ejemplo, Sampson (2017), en clave Deleuziana, argumenta que el contagio puede ocurrir de forma molar –operado a distancia por agentes que no están en el encuentro, es decir, manipulado– o, puede ocurrir de manera molecular –determinándose únicamente por las cualidades de los agentes que participan en el encuentro, es decir, un encuentro autónomo–. Esta dualidad aparece en Brennan como un tema de agencia dónde el sujeto puede resistir más o menos el embate afectivo resultando en dos tipos de transmisión del afecto, "una transmisión por la que la gente deviene parecida y una transmisión en la que tomas posiciones opuestas con relación a una tendencia afectiva común (el enojado y el deprimido, el amante y el amado, etc.)" (Brennan 2004, p. 9). Es decir, una transmisión simple (más mimética) y una diádica (más responsiva). Blackman (2012), ofrece un paralelismo con estas dualidades señalando que

el cuerpo organiza las dinámicas afectivas de manera intra-corporal y extra-corporal, es decir se organizan patrones de respuesta y relacionabilidad así como estados o registros afectivos del cuerpo. Esto implica, por un lado, formas de sentirse con respecto a una misma sobre la base de estados permanentes a los que podemos llamar "registros afectivos" o *formas de ser*; y, por otro lado, también implica formas de sentir al otro y las correspondientes tendencias que tenemos al tratarles, es decir, las "propensiones relacionales" o *formas de hacer*. De esta manera, registro y propensión, ser y hacer, son procesos afectivos dinamizados por la comunicación afectiva biomediada y que aquí voy a explicar en el escenario de las relaciones raciales de los cuerpos morenos; en el marco de lo que en el *"Men hate women"* (Lara 2021a) llamé "la producción afectiva de la colonialidad". Estos apuntes amplían las reflexiones ahí elaboradas en dónde intento fijar algunas coordenadas de origen para la (ausencia de) sensibilidad de los hombres morenos hacia las mujeres morenas en Latinoamérica. Si bien aquel texto señala la estructura afectiva colonial, este texto apunta a sus mecanismos de mantenimiento, mientras profundizamos más en el aspecto racial de las relaciones de los cuerpos morenos.

Mímesis, contagio, sugestión y otras modalidades de transmisión afectiva

La imitación precede todo. Esto es así, porque el otro, ese al cuál imitamos, es una condición de posibilidad para nuestra existencia, que es reflejo de la suya, y que también precede todo. Esa imitación adopta formas variadas, a veces presuntamente conscientes como la mímica o la simulación; a veces es identificatoria como en la hipnosis o el contagio, a veces no-cognitivas como en el mimetismo o la sugestión, a veces completamente orgánica como en la plasticidad o la sincronización, a veces manipulable como en la anticipación o en la preactivación; a veces todo a la vez y en di-

versos grados como en la vida misma. Esta tendencia a repetirnos característica de los cuerpos humanos y a la que Lawtoo ha llamado la "condición mimética" es el marco para comprendernos como una especie eminentemente relacional, comunal y plástica, a la que él denomina "*homo mimeticus"* (Lawtoo 2022 p. 5). La mimesis en todas sus formas se ha colocado como origen y destino de los procesos de comunicación orgánicos dentro y fuera de los estudios del afecto, así como clave para el análisis de los registros de experiencias no conscientes afectivas consolidando lo que Borch (2019) llama "la fundación mimética de la teoría social".

Podemos rastrear los antecedentes de lo que aquí refiero como comunicación afectiva bio-mediada en los intercambios, afinidades y tensiones entre tres tradiciones teóricas. Por un lado, las contribuciones de las teorías psicoanalíticas que comienzan con los desarrollos de Freud pero se actualizan en los apuntes de Borch-Jacobsen (1992), Stern (1985), por supuesto Brennan (2004). Por el otro lado la tradición de la psicología social y de las masas principalmente representada por la psicología de los pueblos de Le Bon (1952), pero que incluye también las propuestas de McDougall (1910) o Moscovici (1985). Y, por último, la sociología, que se unió a esta conversación, en primera instancia con los trabajos de Gabriel Tarde (1962), pero además con los aportes de Durkheim (1995) y Adorno (1984). Aunque estas tres tradiciones no agotan el total de las contribuciones sobre estos fenómenos, si representan los antecedentes directos de las versiones de estos conceptos que se usan en los estudios contemporáneos del afecto. Este linaje se atestigua además en genealogías existentes de la sugestión el contagio y la imitación, como las de Leys (1993), Borch (2019), Orr (2006) o Blackman (2012), por ejemplo.

Deberíamos empezar, por reconocer, como hace Broch (2019) que "el proyecto psicoanalítico Freudiano estaba fundado en una crítica de las nociones de sugestión hipnótica tardías del siglo dieciséis" (p. 8). Cuando Freud tomó distancia de Breuer y de la hipnosis como técnica, fue precisamente porque advertía una serie de peligros en la "sugestión" a la que entendía como el remplazo de

la voluntad de un individuo por la voluntad del otro, y que era la base del proceso hipnótico al que llegó a definir como "la tiranía de la sugestión" (Freud 1990, 40). Freud se interesó por el aspecto más íntimo de lo que constituye una relación, y elaboró la idea del "vínculo afectivo", que es el fenómeno "compuesto por la totalidad del dominio de la sugestión, el contagio mimético-afectivo, el poder mágico de las palabras… Es decir, lo que Freud reconocía como un vínculo identificatorio elemental" (Borch-Jacobsen 1992, p. 73). Este "vínculo afectivo" aparece como "enigma de la influencia sugestiva" en *Group Psychology and the Analysis of the Ego*; ahí se explica que, para Freud, no hay emoción si no es a través de la identificación con otros, es decir, que la identificación es afectiva y el afecto es identificatorio. Eres porque sientes al otro. Esta identificación, entendida como clave de la relacionabilidad humana se convirtió en el chivo expiatorio para liberar tensiones teóricas del psicoanálisis de Freud, por esta razón él va a insistir en definirlo como un asunto libidinal o erótico, según el cual nos identificamos con aquel que nos doblega la voluntad y lo convertimos así en el objeto del deseo identificatorio.

Como sabemos, el proyecto de un psicoanálisis científico de Freud incluía la conciencia como elemento estructurador del aparato psíquico, como he explicado en otro lado (Lara 2025a) esto tuvo el costo de relegar al afecto a un plano excluido del epicentro de la teoría psicoanalítica, aunque sistemáticamente reintegrado, periféricamente, con roles distintos. Pues bien, las ideas Freudianas sobre el vínculo social se corresponden con este espíritu racionalista; de manera que su propuesta tenía como propósito desplazar a la sugestión como explicación de la hipnosis y explicarlo como un asunto erótico libidinal y ultimadamente, un asunto de amor. Así, cursi y liberal, la posición de Freud es que la sugestión no es sino amor, por el líder en el caso de la sugestión de las masas, y amor mutuo en el caso de fenómenos uno-a-uno como la sugestión hipnótica. Borch-Jacobsen (1992) explica que la reticencia de Freud para tomar la sugestión como explicación de la hipnosis y fenómenos relacionados como el "contagio mental" en las multitu-

des o "la inducción simpática de emociones" radica precisamente en el carácter inconsciente y entonces mimético de la relación con el otro que supone la sugestión. Él quería que fuera un asunto racional o por lo menos de deliberación consciente, pero como nos advierte Blackman (2012), la sugestión es en realidad "un rango diverso de acciones registradas y transmitidas entre cuerpos que cruzan la división entre lo somático y lo psicológico" (p. 52). Entonces rebasaba los planes que Freud tenía para sí.

En este sentido la sugestión, como dispositivo comunicativo, implica la desaparición de la distancia y diferencia, al menos temporalmente, entre el sugestionador y el sugestionado. El complejo principio comunicativo de la sugestión radica en que ésta envía simultáneamente dos tipos de mensaje, "No comunica un mensaje (información, o incluso una orden); comunica un estado de fe (…) –es decir, ambas, la receptividad de un mensaje y la identificación con el emisor" (Borch-Jacobsen 1992, p. 60). La receptividad y la identificación entonces no son condiciones de posibilidad o siquiera precedentes al proceso de sugestión; estas son constituyentes del proceso comunicativo, indicando que la información en juego aquí no es de carácter semántico, sino orgánico, lo que se comunica en la sugestión son registros afectivos de receptividad y resonancia afectiva de las cualidades de la figura a imitar. Esta modalidad de comunicación orgánica, que transmite receptividad e identificación, preocupaba por eso mismo a otro detractor de la sugestión que influenció fuertemente a Freud, Gustave Le Bon, un psicólogo social que sugirió que el comportamiento de las masas se explica por una suerte de "contagio de la sugestión" que tenía consecuencias terribles para los individuos que conformaban la masa, principalmente el colapso de su agencia individual, porque en la masa, creía Le Bon, los inscribe en una suerte de "mente colectiva"" (1952, p. 27).

El problema principal que veía Le Bon en el comportamiento de los individuos en las masas es que éste se homogeneizaba, que la individualidad se diluía, por esta razón él lo explicaba como el "contagio de la sugestión", un proceso a través del cual, "la suges-

tión que convierte individuos con *sensibilidad normal* en bárbaros autómatas asume una forma contagiosa en las masas" (p. 30, *énfasis mío*). Para Le Bon la sugestión es pertinente en el ambiente controlado uno-a-uno de la terapia, porque ahí es un hombre blanco el que controla, pero se vuelve peligrosa en las multitudes porque "el ambiente colectivo es propenso a movilizar un reforzamiento contagioso de las fuerzas sugestivas" (Broch 2019, p. 13). Esto quiere decir, que aquella distancia desaparecida entre sugestionador y sugestionado, se hace extensiva a los individuos de la masa en una especie de hipnosis colectiva. Para explicar cómo sucedía este contagio sugestivo en la masa, Le Bon atribuye el contagio social a un mecanismo de alucinación colectiva. Una masa, nos dice, "piensa en imágenes" (p. 32); de acuerdo con Sampson (2012) esta idea permite identificar la teoría de las masas de Le Bon como una especie de proto-psicoanálisis "en el sentido de que las representaciones visuales son traducidas en sueños colectivos, el contagio de masas de Le Bon se vuelve supresión neurótica de los eventos reales que los individuos experimentan una vez que se incorporan en el cuerpo colectivo" (p. 62). Este gesto proto-psicoanalítico se concreta en la idea de la "unidad mental" como fenómeno que desplazaba los intereses individuales promoviendo "la permanente represión de impulsos egoístas" (Le Bon, 69), lo que sedujo a Freud porque era consistente con sus ideas sobre represión del deseo por el ego y lo motivó a hacer un uso extensivo de tal concepto en su tratamiento de la psicología de los grupos.

Las ideas de Le Bon han envejecido mal. Aunque han existido intentos por ponderar su papel en la historia del pensamiento (Blackman y Walkerdine 2001), lo más señalado de su legado continúa siendo su racismo explicito, su reticencia a los movimientos socialdemócratas que vinculaba con la irracionalidad de las masas, y la preocupante relación de sus textos con las ideas de liderazgo y control de Hitler y Mussolini en los 1930's (ver Stengers 1997). Poco más de un siglo después las ideas de Le Bon se han matizado, el contagio ahora se entiende en los estudios del afecto, no como la duplicación irracional de un estado sino, como dice Thrift

(2008) a través de un circuito de "sentir-responder", es decir que el registro afectivo de un cuerpo se pasa o se captura por otro que responde a la información afectiva recibida. Piensa por ejemplo en formas de "sincronización"[3] de los cuerpos como el contagio del bostezo, la carcajada, el sonrojo en los que este contagio sucede mediante una imitación no consciente y sin embargo responsiva; ahora piensa además en formas de contagio en las que ni siquiera hay un elemento observable al que se le pueda adjudicar algún anclaje consciente imitativo como en el caso de la sincronización del periodo menstrual o de los ritmos circadianos de los cuerpos. Este sentir-responder puede o no estar mediado por imágenes y en ese sentido ser más o menos perceptible, pero definitivamente no obedece al control consciente, ni a la mediación semántica. No lo operamos, opera en nosotros. Es decir, el contagio no es simplemente promotor de una irracionalidad homogénea, sino que insta un abanico complejo de respuestas diferenciadas.

La idea de contagio clarifica que los afectos son preeminentemente sociales, que precede a quienes los encarnamos circulando desde dentro y fuera de nosotros. Brennan explica que entonces, lo que sucede cuando la gente se reúne en grupos, es "que los afectos psicóticos son manifestados o compensados" es decir, desatados o restringidos. "Se pueden intensificar, como con los Nazis o en una lincha" o "pueden ser restringidos, como en la resistencia colectiva al imperialismo y la globalización" (2004, p. 65). Gibbs

[3] Esta es una de las "otras" modalidades de transmisión a las que se refiere el subtítulo de esta sección. La "sincronización" que aquí utilizo como traducción del término "attunement", hasta donde sé utilizado primero por Stern (1985) se ha convertido en un concepto altamente socorrido en los estudios del afecto para referir al emparejamiento de procesos específicos entre cuerpos humanos y/o entre cuerpos y espacios, como en la "sincronización atmosférica" del geógrafo Ben Anderson (2009). Puedes leer un ejemplo de "sincronización atmosférica" en el contexto de las taquerías callejeras de la Ciudad de México en un texto que escribí sobre el afecto y la temperatura (Lara, 2017).

(2001, 2002, 2008) analiza el contagio grupal vía manipulación mediática –de aumento y propagación– de los despliegues afectivos expresados en el rostro a través de los músculos faciales para incrementar el contagio afectivo en contextos políticos que buscan la inclinación del voto. El contagio afectivo para Gibbs cae en el dominio de la comunicación comprensiva (simpatética), esto quiere decir modos de comunicación en los que se comparte la forma y el movimiento del gesto comunicativo.

Como podemos ver hasta ahora, tanto en Freud como en Le Bon, las ideas de mímesis, contagio y sugestión están ligadas a un principio de irracionalidad, que se ensalzaba como explicativo del contagio afectivo y la comunicación mimética o imitativa en general, eran entendidos como fenómenos que producían una relación entre cuerpos, no racional, que escandalizaba a la elite intelectual conservadora. Pero ahí no se agotan los precedentes de la comunicación afectiva bio-mediada. Nos falta Gabriel Tarde. Este fue un sociólogo que colocó a la imitación en el centro de las dinámicas sociales; para Tarde la sociedad se explica como un sistema de "organización de la imitabilidad", esto es, "la organización de las ideas, los comportamientos y deseos en maneras que transformen la heterogeneidad en homogeneidad incremental" (1962, p. 70). Este sistema promotor de homogeneidad vía imitación es lo que permite que las personas desarrollen comportamientos similares al mismo tiempo que siga existiendo la posibilidad de la innovación, de forma que la innovación puede trascender su punto de origen porque es una expresión de heterogeneidad que inmediatamente invita a diluir dicha heterogeneidad mediante la imitación de la conducta novedosa.

Para explicar este despliegue y propagación de la imitación y demás expresiones miméticas, Tarde propone que lo que se contagia, es precisamente la imitación y la sugestión, como cuando hablaban de "*el contagio de la imitación*" (1962, p. 62) que pude convertir la influencia uno-a-uno en un fenómeno colectivo. Introduce la idea de un "radiante imitativo de deseo" para referirse a una especie de fuerza impulsora de repetición que compone, descompone

y recompone la relacionabilidad social al dinamizar, direccionar y cargar de intensidad la imitación de determinadas invenciones sociales, y concretándose en la forma de creencias, sentimientos y performances. Para Tarde es importante aclarar que esta radiación imitativa no se refiere al intercambio de instancias cognitivas de información o marcos ideológicos entre los individuos y grupos, sino que implica la movilización de flujos materiales energéticos que irradian al exterior de los cuerpos modificando sentimientos antes de influenciar pensamientos, creencias o acciones. La teoría del contagio de Tarde entonces se trata de flujos de eventos vibratorios. Esto es lo que propaga –eso que él llama microimitaciones– y que altera la disposición del cuerpo ante los eventos mucho antes que las ideas. Como explica Gibbs, el contagio Tardeano "implica nervios, músculos y afectos" (2008, p. 135), mientras que otorga dirección y anclaje a la actividad del cuerpo guiada por el deseo y apunta que su tratamiento de la sugestión corresponde con lo que Ribot y Bergson llamaban "simpatía", esto es, una relación mimética con otros, de la que el contagio afectivo es un componente principal y que forma la base corporal de la sugestión. A diferencia de Tarde, Gibbs (2008) alinea la sugestión con lo que Benjamin y Adorno reconocen como 'capacidad mimética' y que representa el origen a la imitación.

Una idea fundamental en esta sociología de la imitación de Tarde es que coloca al deseo de los individuos como el elemento central de las movilizaciones contagiosas, es decir, para Tarde, lo que se contagia con la sugestión es el deseo (Sampson 2012). La imitación, y su dinamizador, la innovación, capturan y transforman el deseo individual en un deseo social. En primera instancia la innovación lidia con un deseo individual capturado en encuentros no-dirigidos, pero al socializarse, este se traduce en un deseo colectivo, es este segundo tipo de deseo al que nos referimos como contagio cultural como las modas, tendencias de mercado y similares. Una suerte de deseo mimético, un deseo de sentirse como una se imagina que se siente la otra. En los estudios contemporáneos del afecto, esta suerte de deseo social mimético se ha explorado en

la transmisión afectiva que tiene lugar en las pasarelas y en donde la gestión imitativa del cuerpo moviliza el deseo –*a la* Tarde– (Wissinger 2007) o en las tendencias de consumo propagadas a través del incremento del contagio de la sugestión y la comercialización del deseo como explica Thrift (2008) sobre la empresa Amazon.

Como podemos ver hasta aquí, estos linajes teóricos han inspirado a los estudios del afecto a la reconsideración de conceptos como mimesis, contagio y sugestión para explicar los eventos afectivos cotidianos en el siglo XXI. En este campo, Brennan (2004) propuso la noción de "transmisión afectiva" entendida como el procesamiento material orgánico implicado en estos fenómenos de comunicación de los cuerpos, ella agrupa los fenómenos de mimesis, contagio y sugestión como formas y/o componentes del proceso de transmisión afectiva, el evento en el que un estado corpóreo que existe en un cuerpo pasa a existir en otro. Sugiere entender la transmisión como un fenómeno de "entramiento" que si bien puede contener asociaciones entre ideas y afectos y entonces ser movilizado por la sugestión o el contagio; también puede estar compuesto únicamente por elementos materiales orgánicos que salen de un cuerpo y entran en el otro, como en el caso de las feromonas que viajan en el aire y portan información sobre registros afectivos que pueden ser sentidos –por una suerte de extensión prostática– a otros cuerpos. Es decir, que "la gente puede actuar igual y sentirse igual no solo porque se observan sino también porque se ingieren el uno al otro vía el olfato" (p. 10), aunque a diferencia de otros sentidos el olfato no necesita interpretación cognitiva consciente; entonces lo que encontramos en Brennan es la sugerencia de que la fantasía de individuo autocontenido está basada en la falsa suposición de la mediación consciente de todas las relaciones.

Un aporte fundamental de la transmisión afectiva de Brennan es que una vez libre de la sobrevaloración de la consciencia para explicar los fenómenos sociales, se puede dar lugar a una explicación de cómo los afectos se organizan, distribuyen y corresponden con la estructura social –un aspecto oscurecido por quienes se empeñaban en la explicación individual y psicológica de un even-

to colectivo y material–. Para Brennan el contagio es una forma de transferencia afectiva simple, es un "estado de identificación rítmica (…) es generalmente de corta duración, pero parece ser causado por la proximidad ("ahora siento tu nerviosidad", "ambos estamos bostezando" y así)" (p. 49). Una diferencia importante entre la transferencia simple y la diádica es que esta última, al funcionar entre poblaciones o grupos sociales, ocurre necesariamente enmarcada por la estructura social del capitalismo racial y en ese sentido actúa como si la proximidad fuera omnipresente, cuando en realidad es sustituida por los afectos relacionales entre grupos sociales que operan como telón de fondo material de la transmisión. Esto quiere decir que la distribución energética en los procesos afectivos sociales reproduce el desequilibrio que es la condición de posibilidad del capitalismo racial. En estos procesos "una parte se beneficia de la atención energética de los otros, (…) En otras palabras, (…) cuando un cierto afecto captura un pensamiento, o el pensamiento atrae el afecto, el pensamiento entonces se agarra de la atención, y con ella, bajo circunstancias normales, de la energía" (Brennan 2004, 49). Esto ocurre siempre en detrimento de la energía de las poblaciones vulnerables, cuya única cualidad inescapable es la raza. En consecuencia, el cuerpo desarrolla lo que Gibbs denomina "secuencias afectivas", maneras características en las que una responde a afectos particulares con otros afectos, y que sugieren que "el afecto mismo es el medio comunicacional principal para la circulación de ideas, actitudes y prescripciones para la acción" (Gibbs 2008, p. 339). Entonces, los estados afectivos experimentados en contextos particulares –como puede ser la interacción de cuerpos racializados en el marco del capitalismo racial– "reclaman las creencias inconscientes y las disposiciones caractereológicas o actitudes familiares para sí" (Gibbs 2002, p. 339). Es decir, las interacciones afectivas establecen, por un lado, patrones de respuesta, y por el otro, estados permanentes a partir de los cuales establecer la interacción. Estados y Respuestas. Ser y hacer. Una matriz relacional que se expresa de manera particular en los cuerpos morenos.

Registros y propensiones afectivas en cuerpos morenos colonizados

Una característica común de las contribuciones sobre mímesis, sugestión y contagio es que comparten una conceptualización de otredad consistente con el proyecto colonizador occidental, interesada en producir una comprensión de dos tipos de sujeto, unos vulnerable a la comunicación orgánica, los otros racionales e invulnerables. Como lo explica Blackman, el eje voluntario-involuntario fue "mapeado dentro de diferenciaciones hechas entre el civilizado y el primitivo, el superior y el inferior, lo simple y lo complejo, lo impulsivo y lo ambiental". Ahora bien, esto tuvo consecuencias concretas en los cuerpos y representaciones de estas poblaciones, pasiones particulares, afectos y formas de psicopatología fueron distribuidas entre la población de tal forma que se adjuntaron a cuerpos particulares y objetos culturales. Las mujeres, la clase trabajadora, sujetos coloniales y niños fueron todos vistos como más sugestionables y proclives a procesos de influencia social (Blackman 2012, p.59).

Como advertimos en la introducción, el conocimiento occidental, colonial y blanco se ha empeñado por siglos en "pintarnos" como otros, los coloridos, los inferiores. Brennan (2000) argumenta el origen de esta división en la "fantasía fundacional", que explica también la hostilidad ontológica del hombre blanco. Esta es inducida por la envidia que es el constitutivo afectivo de la necesidad de control y poder sobre otros. Según esta idea, la primera instancia de transmisión afectiva es hacia la madre, sobre la cual se proyecta la impotencia de la falta de agencia, se le culpa, y se le sitúa como el primer receptáculo pasivo de los afectos. En este sentido nos pensamos como autocontenidos y desarrollamos el impulso de juzgar al otro como el origen de los afectos negativos. Para Brennan esta proyección de hostilidad no necesariamente requiere una mujer porque en el marco de los procesos coloniales, la feminización del sujeto racializado lo convierte en repositorio de esta fantasía fundacional. Así que los desarrollos en términos de mímesis, sugestión y con-

tagio ilustran ambos, la categorización del otro como inferior de la que habla Blackman, y la proyección de la hostilidad hacia ese otro racializado y femenino de la que nos advierte Brennan.

Un reto adicional de pensar en la comunicación afectiva biomedida en los cuerpos morenos, es que ni la teoría crítica de la raza, ni las teorías decoloniales han construido una matriz de comprensión para la morenitud como fenómeno racial planetario (Muños 2020, Saldhana 2020), constituyendo lo que Al-Solaylee (2017) denomina una raza en desaparición –teórica–; un proceso de desaparición narrado por Rodríguez (2002) y cuyos vericuetos contemporáneos son ilustrados por trabajos como los de Dabashi (2011) o Prashad (2000). Quizá el trabajo de José Muños (2022) sea el único antecedente directo vinculando las teorías del afecto con la exploración del flujo afectivo de los cuerpos morenos, en un esfuerzo por enmarcar la morenitud como un régimen corpóreo afectivo. Este régimen afectivo moreno es una manera particular de existir en el mundo, con el cuerpo dispuesto a reproducir determinadas sensaciones, a relacionarse a partir de ciertos estados y proclividades del cuerpo, y a expresar procesos orgánicos colectivizados característicos. Este espectro de tendencias orgánicas constituye el marcador racial afectivo de la morenitud cuya exploración implica como mínimo la identificación de formas de ser y hacer a las que aquí nos referimos como "registros afectivos" y "propensiones relacionales". Lo hago así inspirada por la propuesta de Al-Solaylee que sugiere explorar "el continuo moreno" por partida doble, como un diálogo entre diferentes razas y como un diálogo interno y reflexivo sobre nuestra propia condición racial colocando el foco de atención en las relaciones intra e inter-raciales de las diferentes poblaciones morenas. Si como sugiere Muñoz el ser moreno es siempre un ser en comunalidad, entonces no podemos explicar la morenitud sin explicar cómo estamos en comunalidad primero con nosotras mismas, y luego con las otras, con otras morenitudes, y fundamentalmente con las personas no-morenas.

Esta virtud relacional morena resuena de manera importantísima con los principios de las teorías del afecto en su vertiente

inspirada en las filosofías de los procesos. Si regresamos a las bases spinozianas de la teoría del afecto podemos considerar las dos cualidades de los cuerpos que él propone, la kinética o de organización interna –los ritmos y patrones de interacción entre los componentes celulares que dan lugar a las funciones orgánicas del cuerpo–; y la cualidad dinámica o de organización externa relacional –o lo que famosamente se conoce como la capacidad de afectar y ser afectado– (Deleuze 1970). Estas cualidades del cuerpo no son independientes sino más bien son condiciones de posibilidad mutuas y matriz ontológica última del sujeto, que para Espinoza es un cuerpo. Hablar de afectos morenos significa entonces confrontar los impulsos específicos, patrones de reacción, la producción y anclaje del deseo en el cuerpo, los procesos de anticipación corpórea, el redireccionamiento de los mecanismos perceptuales y de atención, la reorganización de los ritmos y patrones de las funciones orgánicas –como la respiración, el flujo sanguíneo o la sensibilidad propiocéptica– y el anclaje histórico de todos estos procesos operando en prácticas, expectativas, economías de trabajo, formas de cuidado del otro, patrones de interacción racial y otras formas de organización social promovidas exclusivamente por y para cuerpos morenos en el capitalismo racial.

Aquí quiero señalar dos consecuencias modales concretas de los procesos de comunicación afectiva bio-mediada producidas resultantes del proceso de colonización en territorios de cuerpos morenos. En primer lugar, el desarrollo de un *registro afectivo* permanente, consolidado como una manera de existir sintiendo de cierta forma, caracterizado por el autodesprecio y la prerrogativa de autotransformación. En segundo lugar, el desarrollo de una *tendencia relacional* con dos polos, el primero la proclividad a la sincronización –especialmente vía imitación mimética– hacia la blanquitud; y el segundo la propensión a desvincularse –especialmente vía contagio sugestivo– de la negritud.

Comenzamos con el registro afectivo de la morenitud. Este, existe en un estado permanente de incomodidad y deseo de transformación de la propia existencia, que se puede manifestar como

la ilusión de ser el otro, el blanco. Este conjunto de afectos que impulsan a los cuerpos morenos a actuar de manera contraintuitiva en relación con su propia existencia se puede pensar como una suerte de traición, o auto traición, movilizada por una auto repulsión adquirida y perpetuamente "sugerida". La matriz ontopolítica de la morenitud, es decir, la especificidad de las coordenadas de su existencia con relación a la estructura social colonial que determina su relación con el poder es fundamental para entender este registro afectivo autodespreciativo. La distribución de poder establecida en la colonización y aún vigente es la siguiente: La blanquitud es poder. La morenitud puede detentar poder. No es lo mismo. La existencia morena no es igual al poder, porque el poder moreno significa la existencia morena al servicio de la producción de la blanquitud, no de la morenitud (Wildersen 2020). Esto significa que el acceso al poder necesariamente pasa por articular la existencia morena con el grado de blanquitud más próximo: la siguiente y más inmediata posibilidad de posicionarse violentamente como más "claro" que otro, una persona más oscura, generalmente una mujer (Lara 2021a). Es exclusivamente en esta medida y forma que la morenitud se permite y legítima bajo el capitalismo racial.

La ilegitimidad del cuerpo moreno fue producida en primera instancia por un sistema de castas colonial y/o sistemas análogos establecidos en los territorios colonizados por los imperios de España, Francia e Inglaterra a lo largo del planeta (i.e. México, Perú, Argelia, Libia, India, Pakistán, Filipinas o el territorio Maori en Nueva Zelanda). Estos sistemas distribuían los derechos de acuerdo con grados de humanidad conferidos a distintos grupos raciales, los blancos humanos, los negros no lo eran, los morenos podrían serlo a través de una serie de transformaciones. En un contexto en el que los derechos se corresponden con la claridad de la piel, se volvió importante para la población morena defender y atrincherar su grado de claridad cutánea y convertirlo en el eje de sus comportamientos y afectos (Quijano 2014). Si se vive mejor entre más clara se tenga la piel, la gente intentará blanquearse, porque se beneficia del ejercicio de intentar ser otra. Así, la mo-

renitud encuentra un goce ruin en la auto renuncia. Ahí encontramos un primer ramillete de subproductos afectivos morenos como la sumisión, la resignación y las sensaciones que acompañan la naturalización y aceptación de la inferioridad racial. Luego entonces, la traición, o la alianza con el sistema, no solo se torna permanentemente disponible, sino que también se vuelve el gesto internalizado y automático hacia la persona morena: la prisa por blanquear cualquier grado de morenitud que quede en el interior. Así, la subjetividad morena encuentra sus raíces históricas, materiales y afectivas en la promesa incumplida de su blanqueamiento.

Posterior a la desocupación territorial colonial, se produjeron los mecanismos neo-coloniales que garantizaron la continuidad del poder colonial (Wa Thiong'o 2005, Quijano 2014) en forma de discursos institucionales y prácticas culturales, que han empujado el sentimiento de inferioridad al interior de los cuerpos morenos durante más de cinco siglos. Estos mecanismos establecieron y propagaron una suerte de sugestión histórico-cultural en la que la voz de líder o hipnotista es ocupada por el discurso colonial de superioridad blanca. Interiorizada la resignación, la sumisión y el autodesprecio, su manifiestación es eso que sentimos cuando imaginamos que el espejo sería un lugar más amable si nuestra nariz fuera más afilada, el cabello un poco más claro, menos lacio, el ojo güero, las facciones un poco menos… así como las tenemos, la piel al menos un poco más clara. Entonces la sangre hierve y la frustración y la impotencia discapacitante del cuerpo moreno se convierte en el estado de existencia permanente, el registro afectivo moreno.

Fannon (1962) escribió que la colonización Argelí se volvió un caldo de cultivo para los desórdenes mentales. Entre los diversos padecimientos como trastornos del sueño, especialmente pesadillas, depresión, trastornos alimenticios, madres cuyos cuerpos se negaban a parir, impotencia sexual, comportamiento traumático en niños etc., hay un padecimiento que Fannon reconoce como un síntoma exclusivo de la colonización francesa en Argelia: contracción generalizada y rigidez muscular. Esto hacía imposible para el cuerpo moreno relajarse, para Fanon como para Memi (1974)

el cuerpo moreno del colonizado en el contexto colonial sufre una vida llena de hostilidad, siempre rodeado del odio y desprecio del colonizador. El colonizado está siempre alerta, descifrando las pistas del mundo blanco, se siente culpable porque debe justificar su existencia regularmente, y se siente ansioso por la misma razón. Esto es mucho para manejar y aun así el cuerpo moreno tiene que lucir estoico frente al blanco. Fannon explica que "relajarse para el colonizado es precisamente esa orgía muscular a través de la cual la más aguda agresividad, la violencia más inmediata, es canalizada, transformada, escondida"; así pues, los cuerpos morenos existen en el umbral imposible de la tensión-relajación. Sostener ese malvivir entre la rigidez patológica y la relajación inminente por más de 500 años es lo que nos hace de sangre caliente. Así que la tensión y la autocontención son parte del registro afectivo de la morenitud. Existimos en el mundo solo después de que la blanquitud ya ha ocurrido. Los siglos de entrenamiento afectivo preceden el nacimiento de los cuerpos morenos y es precisamente en estos cuerpos morenos dónde tal entrenamiento rinde sus frutos. Blackman (2019) nos recuerda que la sugestión es tecnicidad y mediación dispuestas para la intervención de los registros afectivos. Entonces, un cuerpo entrenado es más proclive a la sugestión porque ha desarrollado los registros para ser afectado, sabe el camino para llegar a donde la sugestión lo invita, puede ir directamente. Al mismo tiempo no sabe qué sucederá si no cede, y la ansiedad cierra esa alternativa, dejando solo la sumisión como destino. Advertido, el cuerpo asume la condena morena.

Parte de la tragedia de vivir en cuerpos colonizados, es que esa incomodidad ontológica orilla a la imitación del colonizador, a la identificación mimética con sus afectos, que se establecen como legítimos. Los procesos coloniales son productivos de regímenes afectivos, legitiman y deslegitiman formas de sentir, en el contexto colonial (Lara 2021a). De manera que la incomodidad y el autodesprecio característico del registro afectivo de la morenitud es resultado de la introyección sugestiva de la voz hipnótica superior, la blanca. Si la sensibilidad blanca se establece como el paráme-

tro correcto de sentir, en relación con esta, los afectos morenos son percibidos como excedentes de la blanquitud (Muños, 2020). La cultura impuesta de la blanquitud da forma a una especie de afecto normativo que empuja a los cuerpos no-blancos a performances específicos de la normatividad racial. Así que antes de pensar como si fuéramos personas blancas, administramos nuestros cuerpos como ellas mediante la imitación, mimética o no, para no sentirnos fuera de lugar, incomodos, excéntricos. En palabras de Muñoz, si los afectos morenos parecen excedentes es porque los afectos blancos son más bien una restricción, "el performance afectivo de la blanquitud normativa es minimalista hasta el punto del empobrecimiento emocional" (2020, 11). Por esta razón pensar los afectos morenos era políticamente importante para Muñoz, porque su teorización nos hace comprender la blanquitud como un proyecto afectivo subdesarrollado e incompleto.

Ahora bien, el registro afectivo de traición representa el estado a partir del cual nos relacionamos de formas específicas, con los individuos de los diferentes grupos raciales, incluido el moreno. Estas propensiones relacionales morenas tienen dos polos, uno de orientación a la blanquitud y otro de antinegritud. Con "orientación a la blanquitud" me refiero al conjunto de propensiones a través de las cuales los cuerpos morenos ejercemos -casi siempre de manera violenta- un reclamo de proximidad con la raza dominante; consecuentemente, siglos de entrenamiento en la simulación de la blanquitud han formado la otra tendencia relacional morena, la "antinegritud". La anti-negritud es aquí la proclividad por agregarle carga afectiva a los discursos y prácticas racistas, incorporarlos, hacerlos propios con su cuota de energía violenta y lista para la acción, de manera que es el desprecio generalizado a la población negra se convierte en una forma de existencia. Como un fenómeno afectivo, esta antinegritud no tiene que atravesar la consciencia para generar efectos en el mundo, es decir, que los cuerpos morenos pueden simultáneamente sentir e ignorar el rechazo sistémico a todo lo relacionado con la población negra, ocultando esta tendencia a plena vista. Por eso piensas que no eres racista.

Esta tendencia relacional morena doble, orientada a la blanquitud y promotora de la antinegritud opera de la siguiente manera: No somos los blancos, pero el que tenga la piel más clara puede pasar por blanco y hacerse de algún beneficio, aunque solo sea evitar discriminación puntual. No somos los negros, pero el que tenga la piel más oscura puede ser igualmente oprimido, aunque solo sea para recibir discriminación puntual. La morenitud es un conjunto de tendencias afectivas operando dentro de un abanico de colores de piel, un arcoíris de morenitudes. En la cima del arcoíris moreno están los cuerpos que pasan por blancos. Estos tienen ya sea una piel suficientemente clara, o tienen un estatus económico suficiente, o manejan una suficiencia cis-género, o viven en organismos suficientemente capacitados, etc. –todas estas características de "normalidad" y entonces de blanquitud–. Y movilizan dichos recursos como moneda poder para blanquearse. El fondo de nuestro arcoíris moreno tiene dos extremos, el extremo negro, con los morenos que son suficientemente oscuros para pasar por negros; y el extremo más moreno, con morenos que son tan morenos que no pueden articular ningún grado de blanquitud, este es el extremo de la morenitud indígena. Ambos extremos, el negro y el indígena están latentes en la morenitud, ambas son posibilidades del encuentro del cuerpo moreno consigo mismo de las que huimos aterrados con rumbo a la blanquitud. En este legado colonial de las poblaciones morenas se origina nuestra tendencia afectiva: estamos orientados a la blanquitud, o más bien condenados a ella, a través del deseo ruin del oprimido de ser el opresor que nos contagia el odio sistemático por la población negra. La ponderación cotidiana de las consecuencias, de inscribirse o no en este sistema de premiación de lo blanco y castigo de lo negro, orilla al cuerpo moreno a elegir sistemáticamente orientarse hacia la blanquitud. Aquí la imitación –y otras modalidades de comunicación afectiva bio-mediada– es "*sugerida*, entonces, por ambas, la fuerza del hábito (esto es la fuerza del pasado) y, más inmediatamente, por la fuerza de la simpatía que es la respuesta a lo que es sugerido por otros cuerpos" (Gibbs 2008, p. 135), es decir el deseo de imitación

del poder blanco y de evitación de la ignominia negra. Este es el circuito afectivo responsivo racial que conecta la rabia (morena), el deseo de poder (blanco) y el deseo de humillación (a los negros).

La orientación a la blanquitud implica también, además del deseo y la imitación de la violencia, el servilismo hacia la blanquitud, que se integra al catálogo de propensiones relacionales –o nuestras formas de hacer–. Ahí encajan las formas de servilismo moreno que identifica Dabashi (2011), la ilusión de superioridad manifiesta como seguridad, arrogancia, o desprecio por el más moreno, y el incremento de la violencia una vez que se consigue la aprobación blanca. Así, obnubilado y cargado de afectos de odio, el cuerpo moreno celebra la ilusión de ser, por un momento, el opresor. Esta victoria nos dura poco, pero nos mantiene queriendo más de por vida, como un ejemplo de lo que Berlant (2011) llamó el optimismo cruel.

La tendencia relacional dual, incluye la reproducción de la estética blanca que es precisamente el telón de fondo material de la anti-negritud. Los esfuerzos de los morenos por lucir lo más blanco posible en el trabajo –porque eso nos parece profesional, educado, correcto–, esfuerzos por vestirse como blancos, hablar como blancos, caminar como blancos –a lo que atribuimos elegancia, pulcritud–, esfuerzos por ser tremendamente simpáticos, y practicar la corrección política a su modo –porque sus formas son las legítimas en el capitalismo racial, no las nuestras–. Así, nuestro vivir aclarando la morenitud hasta el siguiente gradiente de blanquitud que nos permita existir en un cuerpo moreno es la antinegritud que somos. El deseo generalizado por la blanquitud orienta al cuerpo moreno hacia un régimen de administración orgánico dinamizado por los medios culturales de la supremacía blanca. Así, el cuerpo moreno intenta blanquearse en la forma en que luce, se mueve, suena, y de manera general, la forma en la que modula su intensidad para sincronizarse, a cualquier costo, con los registros de intensidad blancos. Por eso controlas tu risa, el volumen de tu voz, o tus gestos corpóreos, para que sea más como la de ellos y menos como la tuya, esta domesticación del despliegue afectivo es evidente por ejemplo en los cuerpos morenos que habitan en las clases altas y

que ilustran la falsa posibilidad de ese futuro blanco. El sentimiento de anti-negritud es también todo eso que se propaga y se agrega a la atmósfera cada vez que activamos nuestra morenitud aspiracionista a través de nuestros "deseos de superación", nuestra moral judeocristiana inherentemente racista, nuestra confusión de racionalidad por inteligencia; en fin, nuestras ganas de hacer lo correcto en un mundo en el que el deseo, la moral y la racionalidad forman parte de los mecanismos estructurales de la anti-negritud. Si la anti-negritud es consustancial al capitalismo, participar de uno es participar de otro. El deseo capitalista es deseo de anti-negritud. El orden del mundo, establecido y moldeado por la colonización y los mecanismos neocoloniales, no solo originó diferentes versiones de lo humano –como los grados de humanidad distribuidos entre el hombre blanco, el esclavo negro, el indígena moreno, etc.– sino que también creó ritmos racializados como una economía de las relaciones raciales de los cuerpos que sigue vigente.

Finalmente, estos registros afectivos y tendencias relacionales son por supuesto eventos materiales, instancias de bio-mediación, no ideas, ni discursos; son las consecuencias de transformación del cuerpo y sus capacidades que han arrojado los procesos coloniales. La sugestión, histórica y colectiva, ha sido fundamental para la internalización de la inferioridad morena, que se ha propagado por el contagio de estos registros y propensiones mediada por mecanismos coloniales (como el sistema de castas) y neocoloniales (como sus expresiones actuales) al punto de su naturalización. Además de la propagación de los registros afectivos blancos a través de su imitación hasta el punto del mimetismo aparentemente incausado, son todas formas de transmisión afectiva histórico-cultural, pero material, orgánica y bio-mediada, de las asociaciones entre objetos – imágenes–, ideas y afectos que se propagan a través de prácticas culturales e institucionales legitimadas y que encarnamos como afectos de empatía y antipatía que se corresponden con la blanquitud y la negritud. Todo esto produce la morenitud como una manera específica de existir, la nuestra. La morena. La condenada a la blanquitud. La que huye de la negritud y de su propia condición morena.

Referencias

Adorno, T. (1984) *Aesthetic Theory*. Lenhardt

Al-Solaylee, K. (2017). *Brown. What Being Brown in the World Today Means (to Everyone).* Harper Collins.

Bernheim, H. (1889). *Suggestive Therapeutics*. Putnam's sons.

Berlant, L- (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.

Borch, C. (2019). *Imitation, Contagion, Suggestion. On Mimesis and Society.* Routledge.

Borch-Jacobsen, M. (1992). *The Emotional Tie. Psychoanalysis, Mimesis and Affect.* Stanford University Press.

Blackman, L. (2012). *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Mediation*. Sage.

Blackman, L. (2019). *Haunted Data. Affect, Transmedia, Weird Science*. Bloomsbury.

Blackman, L. (2019a). "Suggestion, affect and speculative science" En: Borch, C. *Imitation, Contagion, Suggestion. On Mimesis and Society. Routledge*. Pp. 211-227.

Blackman, L. y Walkerdine, V. (2001). *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies*. Springer.

Brennan, T. (2000). *Exhausting Modernity*. Routledge.

Brennan, T. (2004). *The Transmission of Affect.* Cornell University Press.

Clough, P. (2008). The Affective Turn. Political Economy, Biomedia and Bodies. *Theory, Culture & Society*, 25, 1, 1-22.

Clough, P. y Halley, J. (2007). The Affective Turn. *Duke University Press.*

Connolly, W. (2017). *Aspirational Fascism: The struggle for Multifaceted Democracy under Trumpism*. University of Minnesota Press.

Dabashi, H. (2011). *Brown Skin White Masks.* Pluto Press.

Deleuze, G. (1970). *Spinoza. Practical Philosophy*. City Light.

Despret, V. (2013). Responding Bodies and Partial Affinities in Human-Animal Worlds. *Theory, Culture & Society*, 30, 7/8, 51-76.

Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press.

Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.

Ferrera da Silva, D. (2007). *Toward a Global Idea of Race*. Minnesota University Pres.

Freud, S. (1990). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. W. W. Norton & Company.

Gibbs, A. (2001). Contagious Feelings: Pauline Hanson and the Epidemiology of Affect. *Australian Humanities Review*. s/f.

Gibbs, A. (2002). Dissafected. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*. 16, 3. Pp. 335-341.

Gibbs, (2008). Panic! Affect contagion, mimesis and suggestion in the social field. *Cultural Studies Review*. 14, 2. Pp. 130-145.

Gregg, M. y Seighworth, G. (2010). *The Affect Theory Reader*. Duke University Press.

Grüne-Yanoff, T y Weirich, P. (2010). The Philosophy and Epistemology of Simulation: A Review. *Simulation & Gaming*, 4 (1) 20-50.

Herrando, C y Constantinides, E. (2016) Emotional Contagion: A brief overview and future directions. *Front Psychol*. 16, 12.

Lara A. (2015). Teorías Afectivas Vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead. *Cinta de Moebio.* 52, 17-36

Lara, A. (2020). Mapping Affect Studies. *Athenea Digital*. 20(2), 1-18.

Lara, A. (2021). *Digesting Reality*. Routledge.

Lara, A. (2021a). "The Politics of Sensibility and the Colonization of Gender, (a.k.a. Man hate Women)". En: Macon, Solana y Vacarezzca (Eds.) Affect, Gender and Sexuality in Latin America. Palgrave Macmilan. Pp. 109-123.

Lara, A. (Ed.) (2025). Mapping Affect Theory. (*Glamuri Press)*.

Lara, A. (2025a). *El afecto y la Psicología: chismes desde fuera*. Teoría y Crítica en Psicología. 24. 209-246.

Lawtoo, N. (2019) "The mimetic unconscious. A mirror for genealogical reflections." En, Borch, C. (Ed.): *Imitation, Contagion, Suggestion. On Mimesis and Society*. Routledge. Pp. 37-53.

Lawtoo, N. (2022). The Mimetic Condition: Theory and Concepts. *Counter Text*, 8, 1: 1-22.

Le Bon, G. (1952). *The Crowd: A Study of the Popular Mind.* Ernest Benn.

Leys, R. (1993) Mead´s voices: Imitation as foundation, or, the struggle against mimesis. *Critical Inquiry*, 19, 2, 277-307.

Massumi, B. (2025). The Personality of Power. Duke University Press.

Malabou, C. (2008). *What Should We Do With Our Brain*. Fordham University Press.

McDougall, E. (1910). *An Introduction to Social Psychology.* Matheun.

Memmi, A. (1974). *The Colonizer and the Colonized*. Profile Books

Moscovici, S. (1985) *The Age of the Crowd*. Cambridge University Press.

Muñoz, J. (2020). *The Sense of Brown*. Duke University Press.
Orr, J. (2006). *Panic Diaries: A Genealogy of Panic Disorder.* Duke University Press.
Parisi, L. (2013). *Contagious Architecture*. Duke University Press.
Prashad, V. (2000). *The Karma of Brown Folk.* University of Minnesota Press
Puar, J. (2007) *Terrorist Assemblages*. Duke University Press.
Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, P. 801
Rai, A. (2012). Race Racing: Four Theses on Race and Intensity. Women´s Studies Quarterly, 40, ½, 64-75.
Rizzolatti, G. y Craighero, L. (2004). The Mirror Neuron System. *Annual Review of Neurosciences*, 27, 1, 169-192.
Robinson, C. (1983) *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition.* Penguin Books.
Rodriguez, R. (2002). *Brown. The last discovery of America*. Penguin Books
Sampson, T. (2012). *Virality. Contagion Theory in the Age of Networks*. University of Minnnesota Press.
Saldanha, A. (2020). A date with destiny: Racial capitalism and the beginnings of the Anthropocene. *Geography, Urban Studies and Planning*. Vol. 38, No. 1: 1-23.
Seighworth, G. y Pedwell, C. (2023) *The Affect Theory Reader 2.* Duke University Press.
Stern, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant.* Basic Books.
Stengers, I. (1997). *Power and Inventions: Situating Science*. University of Minnesota Press.
Tarde, G. (1980). *Penal Philosophy*. Little Brown.
Tarde, G. (1962). *The Laws of Imitation*. Read Books LTD.
Thift, N. (2008). *Non-Representational Theory*. Routledge
Wa Thiong'o, N. (2005). *Decolonising the Mind.* James Currey.
Wilderson, F. (2020). *Afropessimism.* Liveright Publishing Corporation.
Wissinger, E. (2007). *Always on Display: Affective Production in the Modeling Industry*. En Clough y Halley (Eds.) The Affective Turn. Duke University Press, Pp. 231.260.