

Una mirada al concepto de raza propuesto por Anibal Quijano desde los conceptos deleuzo-guattarianos de rostro y rostridad expuestos en el libro Mil Mesetas.

Nicolás Esteban Molano Alvarado

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Alonso Silva Rojas

Profesor UIS

P. H. D por la Tübingen Universität, Alemania

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Pregrado en Filosofía

Bucaramanga

2023

Tabla de Contenido

Listas de Tablas	3
Resumen	4
Abstract	5
Agradecimientos	6
Introducción.....	7
1. Rostridad. De la aparición del rostro: Significancia, subjetivación	11
1.1 De los antecedentes del rostro	11
1.2 Del rostro y la rostridad	20
2. La colonialidad del poder: La Raza en Anibal Quijano	39
2.1 Sobre la aparición de la Raza	39
2.2 Raza: De sí misma y de sus consideraciones en el mundo	42
3. La raza como punto de rostridad	50
Conclusiones	58
Referencias Bibliográficas.....	58

Listas de Tablas

Figura 1. -----	41
Figura 2. -----	47

Resumen

Título: Una mirada al concepto de raza propuesto por Anibal Quijano desde los conceptos deleuzo-guattarianos de rostro y rostridad expuestos en el libro *Mil Mesetas*.

Autor: Nicolás Esteban Molano Alvarado

Palabras clave: Rostro, raza, colonialidad del poder, subjetividad, significancia, modernidad.

Descripción:

Para comenzar, la finalidad de esta investigación es reconstruir el concepto de raza a partir de los conceptos de rostro y rostridad. Por ende, nos enfrentaremos a lo postulado por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari en el libro *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, denominado como rostro y rostridad. Para llegar a entender estos conceptos, haremos un breve recorrido conceptual de lo que antecede al rostro, pues es fundamental conocer cuál es la raíz e inicio. Seguidamente, nos serviremos de la teoría de la colonialidad del poder propuesta por Anibal Quijano, en la cual la idea que tomamos principalmente se basa en exponer cómo los colonizadores europeos crearon y otorgaron nuevas identidades bajo el concepto de raza, a los indígenas y demás sujetos de dicha época, con el fin de legitimar y poder llevar a cabo con mayor facilidad la colonización. Asimismo, entraremos en materia con la concepción racial y su estructura, lo que significa su problematización que a grandes rasgos devela cómo se impone la raza en calidad de mecanismo de control y sus partícipes, para así poder entender, de una manera pormenorizada, una de las categorizaciones de la sociedad occidental.

Para finalizar, entramos a ver la unión e idea principal de esta tesis que se basa en la fundamentación de la raza según las consideraciones propias, bajo los conceptos de rostro y rostridad. De igual forma, se leerá el concepto de raza con las ideas principales que propone la rostridad.

Abstract

Title: A look at the concept of race proposed by Anibal Quijano from the Deleuzo-Guattarian concepts of face and faciality exposed in the book *Mil Mesetas*.

Author: Nicolás Esteban Molano Alvarado

Keywords: Face, race, coloniality of power, subjectivity, significance, modernity.

Description:

To begin with, the purpose of this research is to reconstruct the concept of race from the concepts of face and faciality.

Therefore, we will face what was postulated by the French philosophers Gilles Deleuze and Félix Guattari in the book *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, called face and faciality. In order to understand these concepts, we will make a brief conceptual tour of what precedes the face, since it is essential to know what the root and beginning are. Next, we will use the theory of the coloniality of power proposed by Anibal Quijano, in which the idea that we mainly take is based on exposing how the European colonizers created and granted new identities under the concept of race, to the indigenous people and other subjects. of that time, in order to legitimize and be able to carry out colonization more easily. Likewise, we will enter into the matter with the racial conception and its structure, which means its problematization that broadly reveals how race is imposed as a control mechanism and its participants, in order to understand, in a detailed way, one of the categorizations of western society.

Finally, we enter to see the union and main idea of this thesis that is based on the foundation of the race according to one's own considerations, under the concepts of face and faciality. In the same way, the concept of race will be read with the main ideas proposed by faciality.

Agradecimientos

A mi señora madre por darme desde el principio la oportunidad de poder cursar la carrera, pues no solo me ha apoyado económicamente sino que también mentalmente siempre ha sido un estandarte y una gran compañía.

A mi padre, mis abuelos y mi tía que han estado durante todo el proceso y me han aportado diferentes cosas que se ven reflejadas en la construcción y empeño de esta tesis.

A mi novia que ha estado en las buenas y en las no tan buenas, por apoyarme y siempre ser esa segunda opinión que impulsa y saca lo mejor de mí.

A mis profesores, a mi director y en general al personal de servicios que presta la Universidad Industrial de Santander, porque a pesar de las complicaciones siempre estuvieron dispuestos a contribuir al mejoramiento y proyección del estudiantado y del espacio físico.

A todas mis compañeras y todos mis compañeros que me ayudaron en cada paso de esta tesis, que estuvieron desde el comienzo, con los cuales comencé la carrera y que ahora culmino.

A todos ellos muchísimas gracias, porque tal vez sin ellos este desarrollo no hubiera sido como fue, por ello no deseo algo diferente.

Introducción

En primera medida, los conceptos a trabajar son el de rostro y rostridad. En palabras de Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Los rostros concretos nacen de una *maquina abstracta de rostridad*, que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro” (Deleuze y Guattari, 2002, p.174). Este es un inicio bastante firme con el cual parten, pero solo revelan cierta parte de tan gran acoplamiento, que nos generan dudas tipo: ¿A qué responde este *rostro*? ¿Cuál es la necesidad de dicha producción? A modo de respuesta, podemos argumentar que, como bien lo señala María Pagotto (2010), es parte del resultado y del proceso que tienen los agenciamientos de poder, los cuales necesitan una producción que se inscriba en las semióticas. Pero éstas no existen desde siempre como imperantes y redundantes, sino solo a partir, como lo señala Deleuze y Guattari (2002), de Cristo, pues el rostro es el Hombre Blanco y todas las implicaciones de sus binarismos. Asimismo, la disposición del gran confabulado entre la significancia y la subjetivación tiende a ampliarse en una especie de suerte que confiere a una pared blanca de referencia donde ocurren ciertas frecuencias de la mano de las resonancias de las singularidades. De esta manera, Castro-Serrano y Fernández (2016) sostienen que:

El plano de organización del rostro debe comprenderse bajo el signo de la comunicación y la información que permanentemente recorren las redes del poder y capturan todo elemento de alteridad que no se ajusten a la articulación semiótica -los regímenes de signos- y a los procesos de subjetivación que inicia las rostrificación (p.48).

Esta aclaración nos deja sin duda nos dejan en el camino que Deleuze y Guattari (2002) indican al nombrar al rostro como una política, que tiene como trabajo acaparar y enmarcar por diferentes acciones y procesos todo lo que desarrolle y lo desarrollado por una alteridad. En este sentido, es un problema de mayores y menores, de molares y moleculares, de oprimidos y

opresores, de los clásicos binarismos que nos encierran con el fin de delimitar la realidad. Aunque a esto le falta un punto especial, y es precisamente que “No hay rostro que no englobe un paisaje desconocido, inexplorado; no hay paisaje que no se pueble con un rostro amado o soñado, que no desarrolle un rostro futuro o ya pasado” (Deleuze y Guattari, 2002, p.178). El paisaje es aquel complemento que hace al rostro tan seguro y cómodo, pues es aquel el que deja en una bandeja de plata el mundo desterritorializado para que el rostro pueda implementarse y camuflarse como un nuevo mañana. El rostro es el correlato del paisaje, no pueden haber rostros sin paisajes, y no un paisaje cualquiera, sino uno conocido ya intervenido por el entrecruzamiento semiótico.

Por otra parte, es fundamental dilucidar el concepto de raza. En este sentido, hay que situar el concepto de raza en Aníbal Quijano, quien lo trae a colación desde el concepto de colonialidad del poder. Este último hace referencia, como mencionan Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), a cierta parte de la epistemología enmarcada desde la época colonizadora, que también tiene como referentes la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. En este orden de ideas, para hablar de la colonialidad del poder debemos saber que Aníbal Quijano (2000) menciona dos puntos irreversibles en la nueva configuración del poder: el primero es la clara aparición de la clasificación social sobre la idea de raza, la cual se fundamenta conjunta e inseparablemente del segundo punto, en cuanto al mantenimiento e imposición de un nuevo eurocentrismo, que es el capitalismo colonial-moderno. Estos dos puntos configuran la sociedad hacia un nuevo rumbo, pues, por una parte, encuentran un sustento básico del capitalismo y, por la otra, delimitan la humanidad entera con la idea de raza. En este sentido, es importante mencionar que el concepto de raza, según Quijano (2014), produjo nuevas identidades como “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, con las cuales se inscribían las relaciones de dominación. Esto se deriva de lo que Aníbal Quijano encontró en las discusiones del imperio “sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva, si tienen o

no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos” (p.758-759). Y es este punto desde donde se configuran las relaciones sociales coloniales y posteriores dicha época, con base en la denominación de categorizar la identidad de alguien, proponiendo la raza como dicha categorización que, a su vez, implícitamente, acuña una jerarquía, y dentro de ella el dinamismo de superioridad del blanco sobre los no-blancos.

Asimismo, también se plantea que, en esa distinción de humanidad racial, entran en juego ciertas características que no fundamentan, pero, quizá puedan atribuirse a estas nuevas identidades. Quijano señala especialmente una idea donde especifica las diferencias en el desarrollo de la estructura biológica entre los europeos y los aborígenes y/o mestizos posteriormente, lo que supuestamente es señal de la inferioridad propia de estos últimos. Además, dichas diferencias biológicas permean el ámbito cultural propio de los indígenas, por lo cual su estructura biológica y cultural evidencian que son definitivamente inferiores. Esto, por el contrario, no es una idea que surge de la nada, sino que tiene un respectivo antecedente, pues Quijano se remonta a la experiencia ideológica religiosa que tuvieron los españoles durante el siglo XV y a inicios del siglo XVI al llegar a territorio aborígen, pues acababan de salir de un periodo de guerra contra los musulmanes y de la conquista de las sociedades arábigas, al mismo tiempo que se daba en Europa la Reforma y la Contrarreforma. Estas son claras presunciones de cómo se dispuso el tiempo y el lugar para la creación del concepto de raza.

Por último, la finalidad de esta investigación será fundamentar el concepto de raza, extraído de la colonialidad del poder propuesta por Anibal Quijano, a partir de los conceptos de rostro y rostridad, con la finalidad de exponer cómo esta actúa como categorización social. Para ello, se expondrá los conceptos de rostro y rostridad, para posteriormente analizar la idea de raza, y finalmente identificar la idea de rostro con la idea de raza y así poder mostrar cómo la raza es fundamentada por el rostro a partir de ciertas características que las unen.

1. Rostridad. De la aparición del rostro: Significancia, subjetivación

1.1 De los antecedentes del rostro

Es menester buscar un punto de partida en la filosofía deleuzo-guattariana para así poder dar a luz este análisis del rostro y la rostridad, para ello, nos será indispensable (co)habitar diferentes conceptos de aquella filosofía.

Por consiguiente, es pertinente situarnos principalmente en los 2 ejes semióticos que simbióticamente persisten en/con la rostridad, a saber el de significancia y de subjetividad. Estas dos semióticas tienen su razón de ser en la estratificación, que presenta códigos específicos junto a la disposición de una pared blanca y un agujero negro para la producción del rostro y de la rostridad, los cuales están completamente atravesados por enunciados. Deleuze y Guattari (2002) hablan de la rostridad caracterizándola como: “(...) es algo muy singular: sistema *pared blanca-agujero negro*.” (p. 173), ejemplificando claramente la necesidad de estos dos complementos como parte importante en la creación de rostro, y así poder expandir el territorio de formación en lo perteneciente al rostro y la rostridad.

Ahora bien, la significancia es nominada someramente por Gilles Deleuze en *Proust y los signos* como un régimen de signos que consiste en llevar a un máximo de generalización alguna expresión específica, para posteriormente designarse como significante. Aunque, por otra parte, no por ello dejaría de ser una semiótica con un proceso propio, el cual se caracteriza por la relación que mantiene la forma de contenido con la forma de expresión por la que debidamente se dirige a los diferentes agenciamientos.

Debido a ello, ahora nuestra prioridad será indagar el campo conceptual por el cual el régimen de significancia o significante se mueve. Por esta razón, sería bueno retomar el libro *Proust y los signos* escrito en el año 1964 por Gilles Deleuze. En este libro se tiene un gran acercamiento a los signos como partes fundamentales e iniciales de dicho régimen, gracias a este hecho el desarrollo conceptual realizado por Deleuze sobre el signo será un punto

importante en esta investigación. Por otra parte, Deleuze sitúa su composición textual alrededor de lo presentado por el escritor Marcel Proust en el libro *En busca del tiempo perdido*, pues es allí donde comienza a formar la imagen de lo que es un signo, y así tenemos ciertas precisiones sobre lo concerniente a los signos. De esta forma, Deleuze (1972) se remonta a la facultad del aprendizaje como uno de los primeros contactos con el signo, ya que,

Aprender concierne esencialmente a los signos. Los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto. Aprender es, en primer lugar, considerar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos por descifrar, por interpretar. No hay aprendiz que no sea “egiptólogo” de algo. (...) Todo aquello que nos enseña algo emite signos, todo acto de aprender es una interpretación de signos o de jeroglíficos. (p. 12)

Dicho esto, podemos apreciar como los signos se convierten en un factor fundamental y condicionante del aprendizaje, en otras palabras, un factor en la experimentación de la relación con el mundo. Por lo tanto, es factible considerar, como señala Deleuze (1972), la existencia de diversos signos que crean y conforman diferentes mundos, siendo así, cada mundo estará particularizado por la conformación de distintos sistemas que son el resultado de la formación de los signos en su singularidad. Es por ello, que el filósofo francés distingue, en un principio, 3 importantes agrupaciones de signos las cuales tienen características propias que les posibilita inyectarse en el mundo.

El primer mundo de la *Recherche* es el de la mundanidad. No hay medio que emita y concentre tantos signos, en espacios tan reducidos y a una velocidad tan grande. (...) De forma que la tarea del aprendiz consiste en comprender por qué alguien es “recibido” en determinado mundo, por qué alguien deja de serlo; a qué signos obedecen los mundos, cuáles son sus legisladores y sus sumos sacerdotes. (Deleuze, 1972, p. 14)

Este primer mundo en la cosmología deleuziana representaría la desterritorialización más pura o la territorialización primera donde se empieza a conformar los estratos, las semióticas y los regímenes. Asimismo, el filósofo francés (1972) aclara que no se deja de reconocer la

heterogeneidad y, con ello, su forma particular de despliegue y realización de esta primera territorialización, por lo que se remite a los casos específicos del aprendiz, su comprensión del mundo en su relación particular con los signos.

Ahora bien, para no extender la contextualización precedente a las explicaciones del régimen a trabajar nombraremos lo más básico y pertinentemente posible en relación a los signos y al régimen significante, para así poder tener un fondo que nos mantenga. En consecuencia, este signo mundano que Deleuze (1972) nos expone resulta estar caracterizado por una especie de sentido absoluto, el cual se impone a través de una convergencia de signos suficientemente sistematizados con el fin de mantener el sentido, dejando de lado la posibilidad de actuar o pensar pues no se hace necesidad. Así se hace menester tratar con ellos ya que son los signos primeros por los cuales pasa el proceso de aprendizaje en el relacionamiento con el mundo. De igual forma, Deleuze hace una advertencia de ellos que radica en el hecho de que son signos que aparentan una falta de contenido, casi que vacíos, pero que gracias a esa relación inicial confieren una especie de calidez ceremonial única. En suma, los signos mundanos podríamos considerarlos como aquellos signos con los cuales nos encontramos especialmente familiarizados, estableciendo en ellos una realidad desplegada por el significante, por el signo. De esta forma, estos signos parecen ya accionados, ya pensados, ya dados, pero solo por sí mismos, pues es de esta manera que hacen permanecer el sentido.

Seguido a este primer mundo, el filósofo francés nos presenta los signos del mundo del amor. Para ello, dice que “Enamorarse es individualizar a alguien por los signos que causa o emite. Es sensibilizarse frente a estos signos, hacer de ellos el aprendizaje. (...), el amor nace y se alimenta de interpretación silenciosa” (Deleuze, 1972, p.15). Este mundo amoroso parece ser hallado gracias a las consecuencias del primer aprendizaje, debido a ello es seguro que el individuo al que se ama sea un “mundo completamente nuevo”, por lo que debe tener infinidad de signos que desvelar e interpretar. Deleuze (1972) también nos señala que en esta

multiplicidad de mundos del amor, el individuo que busca interpretar se debe enfrentar a cada uno de los mundos que los seres amados están construyendo y cursando. De igual forma, “amar es tratar de explicar, desarrollar, estos mundos desconocidos que permanecen envueltos en lo amado” (Deleuze, 1972, p. 16).

Por otra parte, los signos amorosos o del amor se expresan de formas extrañas, ya que intervienen siempre por lo menos dos individuos diferentes que se han ido formando con los signos por mundos diversos. Deleuze (1972) los nombra como signos engañosos ya que verdaderamente no se conoce nada de su origen, por lo que su expresión original está escondida para el que ama, y solo lo entiende a partir de su propia formalización de mundos. En síntesis, el mundo del amor se presenta como una falsedad, pues nunca se busca dirigirse al origen, sino se permanece embelesado por esa fascinación de nuevos signos por descubrir.

El tercer y último mundo es el de las impresiones o de las cualidades sensibles. Este mundo de signos también se presenta de manera extraña, pues supera diversas fases de interpretación, teniendo en la escala de los 3 tipos de signos la última y más difícil interpretación. En consecuencia, Deleuze (1972) observa que las cualidades de los objetos tratan de denotar un signo mayor al objeto, ya que es aquel el que representa la idea esencial de la cualidad. En este sentido, la primera fase de interpretación que se presenta es el sentimiento de alegría, pues como sensación se distingue de manera sencilla de otras cualidades u objetos. Seguidamente, se busca indagar a fondo esta cualidad que provee la sensación, para así llegar a la última fase y encontrar el sentido, la esencia que es verdaderamente reveladora de signo. Aunque, aún no es posible, “la razón estriba en que las cualidades sensibles o las impresiones, incluso bien interpretadas, no son todavía en sí mismas signos suficientes” (Deleuze, 1972, p. 21). Sin embargo, el filósofo francés enfatiza en que son signos verdaderos y plenos, que nos dan alegría y encuentran su ser en que son materiales, pues todo lo concerniente al signo se da y se desarrolla en lo material.

Para terminar, corresponde resaltar que hay una particularidad que nos ayudará entender un poco más, y es el hecho de que en este último mundo Deleuze (1972) explica que el sentido material de los signos debe obligatoriamente existir bajo la sucesión de una esencia ideal, pues solo es así que el individuo que interpreta puede ir mucho más lejos. Para ello, se nombra el arte como ese mundo donde se puede ir mucho más allá de la materialidad, y que al mismo tiempo responde a los demás mundos, particularmente al mundo de lo sensible.

Estas aclaraciones hechas por Deleuze proveen un mapa que ubica los signos en ciertas referencias, por lo que hablar del régimen de significancia nos será mucho más transitorio. Es así que comenzamos esta exposición central de la composición y propagación del rostro, para ello lo más básico que se podría hacer es situarnos en la exposición hecha en el libro Mil Mesetas. Hablar del régimen signifiante es hablar ciertamente del signo, ya que el signo es la herramienta con la cual el régimen pretende captar los flujos de expresión y modificarlos a su conveniencia, y esto se hace claro cuando Deleuze y Guattari (2002) señalan que el régimen signifiante no es más que la remisión de un signo a otro infinitamente. Esta afirmación la podemos desplegar en dos partes, primero, que el signifiante o lo entendido por los filósofos franceses como signifiante es la eterna remisión, segundo, el régimen se vale de ese signifiante con el fin de crear un espectro en donde todos los signos remiten a otros signos, siendo este espectro el compilado fundamental de la formación de este régimen.

Para denominar este espectro, Deleuze y Guattari (2002) lo nombran como un *continuum amorfo* el cual hace referencia a un plano donde todas las remisiones se hacen reales, aunque, es adecuado señalar que estas impresiones se plasman en este plano blanco que aparenta ser significado pero que en realidad es la estructura del campo del signifiante, esto es, la aparición de un significado que solo está ejerciendo la remisión de signos. Esta es la función del régimen, proveer y pedir signos y más signos para mantenerse existente, todo hasta el infinito, inacabable. Para ello, su tarea es servirse de los significados de otros círculos, pues

es evidente para los filósofos franceses que la infinitud con la cual subsiste este régimen no ocurre bajo un solo signo, sino que la posibilidad de estar en contacto con cualquier otro signo que remite el sentido puede llevar a otros signos que a veces se encuentran inactivos, a hacer su aparición retomando parte de ese sentido inicial y llevándolo hasta otros nuevos signos, dándose este proceso hasta la eternidad. “El enunciado sobrevive a su objeto, el nombre sobrevive a su poseedor” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 119).

Este régimen significativo no actúa sin reglas pues opera con ciertas disposiciones que hacen efectiva su estructura, por ejemplo todo círculo que pueda estar en el exterior y que *a priori* pueda ser una posibilidad de irse a la fuga de esta pared-plano-blanco, será de inmediatamente coartado y negado como una prohibición para preservar el significativo. Asimismo, cabe resaltar que todos los signos partícipes en la remisión significativa tienen diferentes grados de desterritorialización, ya que este coeficiente es parte fundamental en la generación de posibilidades de dirigirse de un lado hacia otro, esta realidad se da gracias a que todos los signos son orientados hacia el mismo significativo, hacia un centro que representa el inicio y la parte guía del proceso, un centro de significancia. Otra parte importante en el despliegue del régimen versa en la capacidad que tiene para abstraer el contenido con el cual los signos se remiten, para ello, Deleuze y Guattari (2002) apelan a la interpretación. Esta interpretación, como hemos visto y confirmaremos, se da como ya predispuesta, pues no hay nada que interpretar, ya que todo está estructurado y servido solo para el consumo. De esta forma la infinitud de dicho proceso no está solo en la correspondencia de un signo a otro, sino que también la obtendrá en la medida de que hay una interpretación fija que se da hasta el infinito bajo diferentes signos, configurados y adoptados por el significativo. Esto es posible por el constante accionar del centro de significancia, ya que es el que se mantiene en un estrecho contacto con el significativo y con ello mantiene las emisiones necesarias para el régimen.

Por otra parte, prosiguiendo con la exposición de la formación y designación del rostro, podemos remontarnos al compilado de ideas que Gilles Deleuze (2002) ya presentaba en su filosofía alrededor de su lectura de Hume, donde considera que la subjetividad tiene uno de sus puntos de partida en el empirismo. En este sentido, Deleuze (2002) señala la subjetividad como la “esencia” del empirismo, esto se debe a que el sujeto es aquel que es movimiento y experimenta el movimiento de la vida, movimiento también de sí mismo, este movimiento es el ser y el hacer del sujeto que se representa como dos tendencias fundamentales de sí, el creer y el inventar. Es decir, se da en estas dos direcciones su hacer, ya que en su existencia, en su experiencia de vida donde prima la normatividad, busca analizar y sintetizar los poderes de la Naturaleza como en una innovación, algo que no está inmediatamente formalizado en dicha experiencia, pues el poder sólo subsistirá en la medida de que haga parte de lo dado. Por ello, se entiende que el camino de la creencia comienza con la fe en una idea y cómo a partir de ella inferimos de la Naturaleza (lo dado) a lo no dado, donde la invención ocurre a partir del análisis de la Naturaleza y la posterior distinción de poderes. Asimismo, el sujeto se considera trascendente, cuando se encuentra en dicho movimiento de su hacer, es decir, cuando el movimiento que se da a partir de lo dado permanece condicionando al sujeto en forma de creencia, y también lo es cuando conforma un hábito de sí mismo a través de una síntesis del pasado y del presente que apunta al futuro como pura invención.

En general, el filósofo francés nos está exponiendo al sujeto como el resultado de la relación del ser humano con la Naturaleza. Esta exposición es más exacta al explicar el actuar del sujeto en la vida, en su forma de reaccionar al cambio, con su experiencia y la ayuda de ella para configurar su existencia. Es por esto que gracias a la creencia de sus percepciones es que la experiencia toma el papel principal en el sujeto, en la propia subjetividad, es decir, se da debido a la invención, que es una reflexión de sí mismo y de las circunstancias, ejerciendo lo percibido en una distinción de poder de tal manera que le resulte conveniente. De esta forma,

la creencia y la invención conforman la experiencia humana cuando cumplen con lo propuesto por parte de la estructura de la subjetividad, en la medida de que explican las características de mayor importancia en relación con el fundamento.

Por otra parte, Deleuze (2002) nos indica que en la experiencia del sujeto también se encuentra el organismo, el cuerpo, el cual es también representado físicamente por el sujeto, allí constata que el organismo es observado, en un principio, como un simple mecanismo que ejerce sus funciones, pero que seguidamente comprende el lugar en el cual ocurre la reflexión que dirige a la innovación. Además, esta segunda visión, reformula el problema de lo que se percibe como cuerpo, donde ahora se toma en cuenta las disposiciones que consideran la producción de pasiones del sujeto como resultado de su relación con lo exterior, exceptuando aquellas pasiones que requieren un proceso cognitivo más extenso que la interacción con lo exterior. De esta forma, se expone uno de los principios que fundamentan la subjetividad: el principio de la pasión; y que también responde acorde a las características.

El segundo y último principio de la subjetividad hace posible la invención, y es que Deleuze (2002) nos expone las asociaciones como aquel en el cual las ideas ordenan la experiencia más simple a la más concreta y a su síntesis que nos lleva a situarnos en el porvenir. Esta configuración de la experiencia se da debido a que se sistematizan las percepciones simples obtenidas, no como solo datos, sino como ideas que tienen tres tipos de asociaciones que son: contigüidad, semejanza y causalidad, que representan lo que es la experiencia más concreta. De esta forma, la relación con el mundo se da en un cierto sentido que el sujeto le otorga, por la fe que tiene en él y por la capacidad de dinamizarlo que crea a partir de estas asociaciones de las ideas. Así, según Deleuze (2002), “Todo ocurre como si los principios de asociación dieran al sujeto su forma necesaria, mientras que los principios de pasión le dan su contenido singular” (p. 114). Estos principios forman una unidad que direccionan al sujeto, y

si esta unidad comprende las circunstancias y particularidades inherentes al sujeto, la subjetividad deja de ser algo netamente teórico para demostrarse en la práctica.

Para concluir estas primeras nociones, el asociar ideas en el ser humano también es un hábito, un hábito que Deleuze (2002) señala como el pensar propio, en la cotidianidad, en el que hacer de lo necesario. Por ende, ya sabemos en que sintonía se mueve la subjetividad, cómo es dada por las circunstancias a las cuales un sujeto está atado y cómo, posteriormente, el sujeto se desarrolla en estas particularidades donde toda su reacción va dirigida por la experiencia que tiene con el mundo.

Ahora bien, de esta forma ya podemos inmiscuirnos en lo que respecta a la subjetivación, para hablar de ella nos fue importante traer a colación lo que Deleuze pensó del sujeto y cómo constituyó la subjetividad. Ya con esta aproximación superficial a la subjetivación, podemos comenzar siguiendo lo que Deleuze y Guattari (2002) anunciaban: “Y la subjetivación es inseparable de un agujero negro en el que situa su conciencia, su pasión, sus redundancias.” (p. 173). A partir de ello, fácilmente podemos observar la concordancia entre lo designado como subjetividad y la subjetivación, pues vemos que aquellos principios, por ejemplo el principio pasional o de pasión corresponde al recorrido que tiene la subjetivación debido a la pasión. Por otra parte, en esta concordancia se ve claramente relegado el papel del agujero negro el cual es inseparable de la subjetivación, pero para poder comprender esto primero debemos remontarnos a la raíz de la subjetivación, para ello, tenemos que hablar de lo que son los regímenes de signos.

Igualmente, los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002) comentaron que dichos regímenes son la mayor formalización de una expresión específica, que generalmente se ve constituida en diversas semióticas, con ello vale decir, que las semióticas a las cuales recurrimos son la de significancia y de subjetivación. Es preciso también plasmar, que estas dos semióticas se constituyen en la medida que cada una se conforma en una forma de

contenido y una forma de expresión, que actúan siempre de manera recíproca, cada una con su papel, pero siempre relacionándose con la otra. Esta característica de las semióticas señala que los regímenes no actúan por sí solos, sino que siempre deben ser mixtos, uno remite al otro de diferentes formas. Al mismo tiempo, podemos indicar que estas semióticas también pueden ser vistas como estratos, estratificaciones que capturan y proveen una nueva codificación para generar una territorialización, en este caso de enunciados.

1.2 Del rostro y la rostridad

En la figura del rostro vemos como se comienza a esbozar lo que es esta forma de control, asimismo, la subjetivación como proceso denomina el régimen postsignificante, aunque, en contraste, Deleuze y Guattari (2002) nos comentan que en un principio se opone a la significancia y, a la misma vez, contiene elementos de dicho régimen. Esto es claro al considerar sus características de mixticidad, aunque conforme avancemos se entenderá mejor. Este régimen subjetivo es fuertemente caracterizado por la implicación que se tiene con la experiencia, pues como vimos con la subjetividad, el grupo que ampara este régimen siempre tiende a encontrar la relación con la experiencia como algo que no se queda en una percepción sino se convierte en una pasión, una emoción. De esta forma, parece que este régimen se comporta como se experimenta la vida en torno a un signo, de una forma lineal, teniendo su comienzo en la pasión que se obtiene por tal o cual objeto. Por el contrario, esta descripción aún no nos muestra toda su complejidad, pues cómo podemos concebir de la relación con un objeto el comienzo de un régimen.

Así pues, continuando con la exposición podemos traer dilucidar con los filósofos franceses (2002) que expresan, en primer lugar, el régimen postsignificante, subjetivo o pasional es posible gracias a un agenciamiento, y, en segundo término, este nace por la intervención de un(os) signo(s) que andan errantes debido a su salida de la red del régimen signifiante. Por lo cual, estos signos reciben una gran acogida por parte del régimen pasional,

ya que le suministra un carácter positivo por lo que se convierten en la razón de ser de algunos, en el cual se fortifica al ir construyendo la forma lineal hasta donde el régimen limite, pero algunas veces puede tomar diversos caminos.

Este régimen procede como resultado de la línea de fuga con carácter negativo que partió del régimen significativo o de significancia, pero como vimos, tomando en el subjetivo una positividad. Esta línea de fuga en la significancia denota el apartarse de la mirada del enunciado, del rostro que enuncia, que es enunciado, rostro de Dios, por lo cual, habitar el régimen pasional en este punto es hacer un movimiento que Deleuze y Guattari (2002) marcan como traición (rasgo subjetivo), traición de Dios, traición a Dios, la traición del rostro que reformula la relación con Dios. De igual forma, el enunciado que fue acogido por la pasión debe cobrar una forma de signo que señale por lo menos las características propias del régimen, lo cual nos indica 2 cosas: primero, que el signo desprovisto por el régimen significativo tiene secuelas propias de su salida pues es por ellas que es recibido, segundo, que estas secuelas están presentes en el régimen subjetivo como inicio del proceso. Esto quiere decir que estas características con las cuales el signo se implanta como pieza del régimen, buscan perpetuarse en una figura con que se pueda representar lo propio de la pasión hasta sus límites, como la pasión autoritaria.

El profeta, al contrario que el adivino, no interpreta nada: más que un delirio de idea o de imaginación, tiene un delirio de acción, una relación con Dios pasional y autoritaria, no despótica y significativa; más que aplicar los poderes pasados y presentes, se anticipa y detecta las fuerzas del futuro. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 128)

Este ejemplo nos sitúa en el ámbito del profeta como aquel sujeto que relaciona a Dios con el hombre, pero que mientras ello sucede traiciona de una u otra forma a Dios, dicho de otra forma, el profeta es el personaje del agenciamiento del régimen. Para continuar, sería bueno aclarar qué es un agenciamiento y su relación exacta con el régimen subjetivo, y posiblemente con los demás.

(...) agenciamientos colectivos de enunciación, y la subjetivación sólo es uno de ellos, que como tal designa una formalización de la expresión o un régimen de signos, no una condición interna del lenguaje. (...) la subjetivación como régimen de signos o forma de expresión remite a un agenciamiento, es decir, a una organización de poder que ya funciona plenamente en la economía, y que no se superpondría a contenidos o a relaciones de contenidos determinados como reales en última instancia. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 134)

Después de esta exposición no podríamos decir más que ciertas cosas, una de ellas remite a reconocer en este punto que la función del sujeto es supeditada a ser participante del régimen, pues el régimen no remite sólo a una persona, sino a lo que sería el agenciamiento, exactamente el agenciamiento de enunciación donde ya vemos perfectamente plasmada su vocación. Otra cosa que observamos, radica en que es bueno convenir sobre la rostridad que ya ha aparecido, tal vez no del modo en el que lo estamos buscando, pero mediante que avanzamos, el rostro ya ha dejado entrever toda su problemática. Por ello, debemos resaltar la forma en la que el rostro sale a la luz tanto en la significancia como en la subjetividad cada una de estas en su particularidad. También Deleuze y Guattari (2002) nos dicen, que es la rostridad quien organiza la línea de fuga que contiene los signos que serán recibidos justo cuando se aparten los rostros del sujeto y de Dios (rasgo subjetivo), sólo como traición, que después se convertirá en una forma de obediencia. Debido a ello, la traición como apartar la mirada ya no solo se hace con Dios, sino con los demás grupos o sujetos con los cuales se relaciona, pues en este régimen la traición es fundamental para su subsistencia.

Por otra parte, los filósofos franceses (2002) también nos señalan que hay un punto específico que actúa como referencia para el agenciamiento del régimen postsignificante, en este caso nos ejemplifican cómo el libro se convierte en el rostro para dicho régimen, pues contiene todo el desarrollo pasional a seguir. Claro está, que el libro contiene ciertos códigos que obtendrán valor solo bajo la interpretación propia del régimen significativo de tal forma que solo se siga letra por letra la composición invariable del libro, haciendo el trabajo de

interpretación bajo la concepción del contenido. Este libro sufre de una cristalización por parte del régimen subjetivo, esto por dos cosas, una de ellas indica que el libro ya no tiene una relación con el afuera, por lo que todo lo que contiene será de carácter lineal que no puede tender a cambios. En segunda instancia, el libro árbol o libro único como también lo llaman los filósofos franceses tiene una relación inseparable con el sujeto, pues este lo hace parte de él como efectuación del agenciamiento de la pasión.

Entonces, ¿cómo podríamos afianzar lo hasta ahora visto de un régimen postsignificante? Para ello, Deleuze y Guattari (2002) nos ayudan al mencionar cómo el régimen se ubica en ciertos puntos que tendrán como motivación tener el proceso lineal donde el signo se mueve permanentemente y llegue a su fin, esto tiene inicio en *el punto de subjetivación*, para después concebir *un sujeto de enunciación* que sigue propiamente la línea para justo a continuación aparecer la figura de *un sujeto enunciado*, que termina la línea y a su vez plasma la enunciación como única posibilidad de existencia. De esta forma se configura este régimen, donde el punto de subjetivación que puede ser un libro, una idea o un objeto (cualquier cosa físicamente existente) seguidamente atrapa a un sujeto hasta encontrar enseguida el sujeto de enunciación, como lo puede ser aquel que contenga dentro de sí todo lo dictaminado en el libro (o todo lo relacionado con el objeto) para así exponer el enunciado al pueblo, donde surgirán o surgirá el sujeto de enunciado que no tendrá nada más que la proposición pasional en su corazón, determinada por un sin fin de enunciados que remiten a lo mismo.

Los judíos por oposición a los imperios: Dios apartando su rostro, devenido punto de subjetivación para el trazado de una línea de fuga o de desterritorialización; Moisés como sujeto de enunciación, que se constituye a partir de las tablas de Dios que sustituyen al rostro; el pueblo judío, constituyendo el sujeto de enunciado, para la traición, pero también para la nueva tierra, formando una afianza o un "proceso" lineal que siempre hay que reiniciar, en lugar de una expansión circular. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 132)

Lo que ahora continúa es comprender la forma en que termina o, *a priori* así parece, finaliza la línea que dirige el curso del régimen postsignificante. Así pues, es factible decir que es un movimiento de lo plural (movimiento entero) a lo singular (fin del proceso), en la medida de que es un proceso el cual surge del sujeto de enunciación y se dirige al pueblo en un constante movimiento, para así poder dejar de lado esta fase y llegar a *una segmentaridad fundamental* (rasgo subjetivo), que indica la separación del proceso que finalizó y el inicio de uno nuevo. Luego, Deleuze y Guattari (2002) apuntan sobre ello lo siguiente, un individuo o sujeto no vive a partir de solo un punto de subjetivación, sino que pueden ser varios los puntos, incluso inconexos, que crean las pasiones de un individuo.

De todo lo dicho anteriormente, hacen falta ciertas características o rasgos importantes del régimen postsignificante, por ejemplo las formas de subjetivación que los filósofos dividen en 2. Aunque para ello, podría sernos útil comprender la postulación que hacen de la existencia de una realidad mental que es propia del sujeto de enunciación y, a su vez, hace parte de una realidad absoluta que es generada por el punto de subjetivación. Ya con ello podemos fijar la línea de subjetivación y seguir el curso que nos indica que el individuo en este punto se caracteriza por hacer el pliegue de dos funciones que ahora han sido interiorizadas, la adherencia del sujeto de enunciación sobre el sujeto de enunciado como parte del juego de esas realidades. Así Deleuze y Guattari (2002) demuestran que: “Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo "real", y que procede por normalización.” (p. 133).

Además, ahora podemos retomar las 2 formas de subjetivación que siempre remiten a dicho plegamiento, cada con sus distintas formas, la primera no es más que la conciencia como pasión denominada *forma sintagmática*, reproducida de la forma Yo=Yo (conciencia propia), la siguiente, referencia al amor como pasión, llamada forma paradigmática “Hombre=Mujer” (relación pasional con el otro).

Pero todo cambia: hay un lado célibe de la conciencia que se desdobra, hay una pareja del amor pasional que ya no tiene necesidad de conciencia ni de razón. Y sin embargo, es el mismo régimen, incluso en la traición, e incluso si la traición es asegurada por un tercero. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 135)

Para terminar el recorrido por este régimen, con la pena de dejar cosas por aclarar debido a que la investigación no nos da el espacio para hacerlo, podemos mencionar que la redundancia que los filósofos franceses plantean en la subjetivación y sus pliegues se asemejan más a una resonancia precisamente subjetiva que se produce al máximo en la conciencia.

Pero ahora ya no hay una pared en la que la frecuencia se contabiliza, más bien habría que hablar de un agujero negro que atrae la conciencia y la pasión, en el que resuenan. Tristan fiam a Isolda, Isolda fiam a Tristan, y ambos avanzan hacia el agujero negro de una conciencia de sí mismo a la que los arrastra la corriente, la muerte. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 136)

Por ello, es que al inicio comentamos sobre el agujero negro, pues es la figura que representa la totalidad del movimiento del estrato de subjetivación, ya que hacía él remiten en varias y diferentes resonancias todo aquel que es participe de las diferentes formas que se crean en este estrato. Esto es posible, solo porque el deseo que se maneja en este régimen es llevado al exceso hasta tal punto que deja de existir (hundíendose en un agujero negro, que lleva al reinicio del proceso) o tiene que cambiar de dirección (finalización de un proceso e inicio de uno nuevo). Asimismo, ya es factible plasmar que la subjetivación como régimen es una codificación que se diferencia de las otras por asegurar el movimiento de resonancia que experimenta cada sujeto según su “conciencia y amor”.

Expuestos ya estos dos regímenes podemos cerrar este capítulo, reconstruyendo el fundamento del rostro para así exponerlo en su máxima concordancia. Ahora, bien nos nombran al inicio de la meseta Año Cero - Rostridad, que el rostro era algo muy particular que era posible por el trabajo conjunto de dos ejes, como los vimos, de significancia y subjetivación. Así recopilamos ciertamente a qué hacen referencia estos dos ejes y bajo qué paradigmas se

mueven, viendo el compendio en el que se estructuran y que necesitan ciertas partes claves. Y finalmente podemos entender la singularidad de cada estructura, la semiótica significativa, la semiótica subjetiva y el rostro.

En las dos primeras singularidades que ya conocemos cómo actúan, bajo qué fin se encuentran, y cómo cada una tiene su manera de establecerse y utilizar los signos a su antojo para poder perdurar. Por ejemplo la subjetividad se conforma y necesita un agujeto negro que tiene la implicación de poder captar las singularidades que pueden subsistir y prolongar el régimen diferente a la significancia que no busca más que remitir a signos para poder explayar su centro y continuar con su subsistencia, todo a partir de una pared blanca que le permite organizar positiva y negativamente todos los signos que le conciernen. Es decir, cada una trabaja bajo una forma de poder, una por el autoritarismo y otra por el despotismo respectivamente, para reafirmar su estructura y su modo de dirigirse, y aunque tengan diferentes particularidades, cada una llega al rostro aún antes de actuar juntas.

En esta parte podemos encontrar el rostro como algo nacido de cada semiótica, pero solo como una primera aparición. Porque, entramos en la segunda parte, vemos que la configuración de la rostridad y producción del rostro solo se da en medida del accionar conjunto de las semióticas. “Gilles Deleuze y Félix Guattari entienden que la rostridad es el producto de un dispositivo donde se acoplan el eje de la significación y el eje de la subjetivación, a partir de ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro; estableciéndose una relación particular con el cuerpo” (Pagotto, 2010, p. 6). Por ello, podemos comprender al rostro en su totalidad solo a partir de lo anteriormente mencionado que articula las primera exposición, para dar cabida a la rostridad como tal.

Para ello, es necesario un agenciamiento de poder que requiera para su expresión la acción conjunta de un significante que irradie todo para después buscar establecerse en un sujeto adjudicando sus singularidades, generando así el rostro. “Por lo tanto, en una primera

aproximación, se dirá que estamos en presencia de un agenciamiento cada vez que se puede identificar y describir el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales y de un régimen de signos correspondiente” (Zourabichvili, 2007, p. 16). De hecho, bajo la necesidad política de ciertos agenciamientos es que aparece la rostridad, todo con el fin, al igual que los regímenes, de poder mantener una forma dominante en la estructura social.

Por ende, comprendemos porqué Deleuze y Guattari (2002) mencionan que el rostro es un sistema pared blanca-agujero negro, que tiene y busca una doble reundancia, en la subjetividad y en la significancia, pues solo es así como puede mostrarse y dominar. Ya que la unión de las semióticas hace correspondencia al trabajo propio del rostro que es mantener la forma de representación de las semióticas bajo su control todo lo posible, dando consistencia a la pared y profundidad al agujero.

Esta naturaleza del rostro es dado por su origen, la máquina abstracta, como lo hemos visto, aunque en este caso es una máquina abstracta de rostridad. La cual no es más que la captación del deseo bajo unas formas específicas, desterritorializándolo para territorializarlo o decodificarlo para codificarlo, absolutamente todo lo que estaba codificado o territorializado bajo distintos estratos, generando así los regímenes y la rostridad. De esta forma, los filósofos franceses (2002) nos dejan claro que la concepción de la vida y la relación con ella cambia de parámetros al pasar de la exploración del cuerpo, la tierra y demás territorios primeros a una que los reubica bajo nuevos paradigmas que responden al significante ya establecido. Mejor dicho, el rostro para sostenerse debe actuar bajo todo lo existente desviando las multiplicidades y los flujos múltiples al dirigirlos a sí mismo, o sea a la unión de la formación de los regímenes. Esto quiere decir, que todo lo existente será codificado bajo una forma de reterritorialización que el rostro ejerce a partir de la lectura de sus herramientas y su debido intervenir. Por ende, hablar de la materialidad en la rostrificación no es un problema netamente conceptual, sino que interviene toda nuestra realidad física, desde la producción social y sus enunciados hasta el

sujeto en su individualidad y lo que es corporalmente, por ello, ropa, cuerpo, casa, alimento y hasta el sueño es tomado y dirigido por el rostro.

Esto se da gracias a que todo lo que se experimenta y se vive es producido de forma automática sin espacio a la duda, y por eso se generan espacios donde se hacen primordiales las razones binarias que moldean lo conocido. De tal forma es que se pertenece a una sociedad rostrificada, a una familia que tiene costumbres y tradiciones, para después convertirse en un sujeto adulto que puede continuar esas costumbres o renovarlas pero todo bajo ciertos signos y ciertas posibilidades sociales que desde niño ya se han aprehendido e interpretado.

En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 36)

Este señalamiento hace referencia a la implicación que tienen los agenciamientos de poder que producen el rostro los cuales no se encuentran sino en la sociedad misma, de igual forma de manera cíclica, sus intereses están marcados por lo que la sociedad desea, lo que cada individuo desea. Es decir, la sociedad engendra un enunciado que se replica de boca en boca y genera cierta realidad, por lo que el rostro implica de alguna forma un autogestionamiento que se financia con el deseo social y que lleva a permear todas las zonas de producción, tanto conceptuales como físicas.

Por otra parte, para proseguir con lo documentado por Deleuze es importante capitular el surgimiento del rostro, por ejemplo, la máquina abstracta de rostridad se encarga de generar el rostro, pero esto solo es posible gracias a ciertos procesos de territorialización que permiten esta concepción. Es así que postulan el plano inmanente, el cual es un territorio donde se mueve el deseo, pues como señala Deleuze (2021), es el CsO o cuerpo sin órganos, y es el plano al

cual deberíamos dirigirnos, claro con su debida precaución, ya que este nos provee de ciertos límites que permiten experimentar el deseo en su máxima intensidad. Por el contrario, los estratos que se van acoplando unos encima de los otros como en una especie de pliegue, nos impiden poder experimentar aquella intensidad pues crean márgenes en el CsO, lo cual es el trabajo del estrato de significancia y de subjetivación. Durante este proceso de asentamiento del estrato, señalan Deleuze y Guattari (2002), aparece la máquina abstracta de rostridad, debido a que al impedir la circulación libre de los flujos de deseo se ejerce una coacción a este bajo las normas que establecen los estratos, generando una producción permitida de rostro que solo puede ser posible en lo ya establecido.

También es importante resaltar las dos maneras en las que funciona la máquina abstracta de rostridad, pues Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002) mencionan que estas formas están caracterizadas por los elementos o unidades presentes en el régimen y las opciones que pueden derivarse, es así que con la ayuda de la pared blanca-agujero negro, que es parte de la composición de la máquina, se pueden ejercer esas funciones. Por una parte, el agujero negro es el que ordena estos elementos o unidades que hacen parte del régimen de la subjetivación y que posteriormente serán individualidades derivadas de rostros concretos. En este sentido, este ordenador se mueve por una superficie que corresponde a la pared blanca donde se hallan de manera general todas las referencias a las cuales acudir. Por la otra parte, aquella máquina genera diferentes tipos de respuestas que seleccionan las opciones que se adecuen a los rostros, es decir, si este u otra opción puede hacer parte de tal rostro de acuerdo a sus singularidades, todo esto dependiendo del rostro en el cual se configure en donde se relaciona con un “sí o no” que permite o niega la entrada. Es así que la máquina abstracta de rostridad trabaja, por lo que, todo contenido que caiga en su espacio no será tolerado y se convertirá potencialmente en rostro que siempre se remitirá a una relación biunívoca con otro.

De esta forma, se puede establecer la necesidad de generar rostros correspondientes a los campos que van de lo social molar hasta lo individual molecular, y aunque terminen respondiendo a una formación homogénea siempre recurren a diferentes signos que se experimentan de forma distinta. Es decir, se producen rostros que en su aspecto molar recorren de forma general impregnando las diferentes escalas de organización, pero que al encontrar sujetos que remiten a diferentes singularidades se generan individualidades producidas por el significante y la subjetivación, que experimenta el rostro. Por ello podemos decir que es así como la individuación es el resultado de la creación de rostros, es así como las máquinas abstractas de rostridad buscan que la creación de rostros vaya de la mano con la creación de subjetividades y significantes ya provistos. Además, los filósofos franceses (2002) aclaran que para ser posible la infinitud de los regímenes es necesario siempre una variación-desviación que designa todas aquellas opciones que quedan fuera de las relaciones biunívocas.

De todas formas te han reconocido, la máquina abstracta te ha inscrito en el conjunto de su cuadrículado. Vemos perfectamente que, en su nuevo papel de detección de las desviaciones, la máquina de rostridad no se contenta con casos individuales, sino que procede tan generalmente como en su primer papel de ordenar normalidades. Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 183)

En este sentido, podemos notar que hay una gran pincelada política por parte de lo que implica el rostro, ya que esta rostrificación plantea los paradigmas y las modalidades normativas que se experimentan en el mundo. Por ello los dos filósofos chilenos, Castro-Serrano y Fernandez (2017), plantean que el rostro experimenta una rostrificación en la sociedad moderna con un significante que despliega toda su estructura arborescente capturando todos los flujos para así crear diferentes normalizaciones controladas por el régimen. “La figura de la humanidad y del rostro humano para la máquina de rostridad moderna es el rostro de

Cristo, es decir, el hombre blanco medio-cualquiera. El rostro-cristo es figura de la identidad individual” (Pagotto, 2010, p. 7). Este rostro ejemplifica la convergencia de la pared blanca-agujero negro, pues se presenta en un paisaje que es delimitado por ciertos significantes, donde acuden los diferentes sujetos y se comienza el proceso de subjetivación.

Es así, que presentar el rostro de la modernidad aparentemente implicaría pensar que existe para cada edad de la humanidad un rostro, lo cual es falso, pues si bien existe un rostro moderno el tiempo solo implica su ubicación, ya que el estudio hecho de la antigüedad por los filósofos franceses demuestra que los regímenes de signos actuaban de forma distinta sin la necesidad de crear rostros.

But for Deleuze and Guattari, there is more to the politics of the face than that. The politics of the face is a much deeper politics, a politics that enshrines specific regimes of signification and subjectivity. In fact, it is not at all a question of a politics of the face. For them, the face in itself is a politics, and a distinct politics at that. Some assemblages of power, or the regimes of signs with which they are linked, produce the face; others do not. The face is a politics that reflects and inscribes a particular intersection of two regimes of signs: the signifying and subjectifying regimes [Pero para Deleuze y Guattari, la política del rostro es más que eso. La política del rostro es una política mucho más profunda, una política que consagra regímenes específicos de significación y subjetividad. De hecho, no se trata en absoluto de una política del rostro. Para ellos, el rostro en sí mismo es una política, y además una política distinta. Algunos ensamblajes de poder, o los regímenes de signos con los que se vinculan, producen el rostro; otros no. El rostro es una política que refleja e inscribe una particular intersección de dos regímenes de signos: el significante y el subjetivante]. (Edkins, 2015, p. 4)

Esto remarca lo que hemos tratado de explicar durante este primer capítulo, pero también lo complementa, en el sentido de que expone abiertamente lo que los filósofos franceses concibieron en cuanto a las implicaciones del rostro: este no es más que un artificio nacido de la convergencia de diferentes flujos de poderes, creando con ello una política, por lo

que el rostro y su disposición es una clara política que fue embestida y recreada por Gilles Deleuze y Felix Guattari. A esto se le suma el rostro más conocido del cual veníamos hablando, el rostro de Cristo, el cual fue el primero que se impuso en la comunidad occidental, esto quiere decir que en un principio diferentes agenciamientos de poder buscaban generar un control a partir de la resolución, de la mano de la convergencia de los regímenes, de un rostro que plasmaba las indicaciones que debía seguir la sociedad. A partir de esto no ha existido más que una variación de este primer rostro, que permite continuar los regímenes gracias a que se ha convertido el centro de significancia, el primer significante de un rostro.

Por otra parte, Celis Bueno (2020) precisa este sobre el primer rostro creado:

The face of Christ appears both as a sign of his individuality (his human existence) and a sign of his universality (his sacred existence). Accordingly, in modern secular societies the face of an individual has become a sign of their unique individuality (singular) as well as a sign of their humanity (universal). The passage from Christianity to modern western societies can be thus described as a process of secularization in which every person, like Christ, acquires a face in order to become an individual. [El rostro de Cristo aparece tanto como signo de su individualidad (su existencia humana) como signo de su universalidad (su existencia sagrada). En consecuencia, en las sociedades seculares modernas, el rostro de un individuo se ha convertido en un signo de su individualidad única (singular) así como en un signo de su humanidad (universal). El paso del cristianismo a las modernas sociedades occidentales puede describirse así como un proceso de secularización en el que cada persona, como Cristo, adquiere un rostro para convertirse en individuo]. (p. 77)

A razón de esto, en la rostrificación el rostro de Cristo hizo posible un nuevo mundo que tiene su base en la capacidad de concebir la individualidad a partir de remitirse a sí mismo y donde demuestra 2 formas del desarrollo de la rostrificación, primero el rostro de Cristo como perteneciente al ser humano, a lo humano; la segunda permite sintetizar esa humanidad hasta el punto de llegar al rostro individual. Esto permite al sujeto poder ser parte de la sociedad y

en ella decidir su vida, pues el reconocimiento de su existencia sólo es posible en tanto que el rostro se haga presente.

De igual forma, Deleuze y Guattari en 1975 recopilaron ciertas características y consecuencias de los movimientos que presenta el rostro, exactamente en la semiótica mixta de significancia y subjetivación.

Falta que la gran serie se subdivida en subseries. Y cada una de estas subseries tiene a su vez una especie de proliferación esquizofrénica ilimitada (...). Ahora bien, la primera característica de estas series proliferantes es que van a desbloquear una situación que, en otra parte, desemboca en un callejón sin salida. (Deleuze y Guattari, 1978, p.80).

Esta exposición sobre la división de las series representa precisamente las variaciones de desviación que presenta el rostro. A partir de ello podemos ver que efectivamente hay una expansión del campo significativo y subjetivo, pues no se puede permitir una fuga, por lo que la ampliación permite el funcionamiento. Asimismo, los filósofos franceses (1978) señalan que esta expansión tanto de la pantalla como de los sujetos evidencia en los individuos el no ser jueces partícipes en lo que se determine como permitido o no (como biunivocidades) en el rostro, sino que se remiten a ser simples y variados engranajes que expresan su posición del deseo en el sistema en el que se encuentra. Al mismo tiempo, se plantea la sucesión del deseo por la apertura que se ha hecho y que deriva en mayores variaciones regidas por el significante, todo por el movimiento que tiene el deseo y que se auto-dirige precisamente al funcionamiento y preservación del rostro. Es decir, las variaciones pueden existir por la posibilidad de los individuos de ser partícipes del funcionamiento del deseo, que en este caso es la concentración de flujos en el rostro, sirviendo así a la estructura y capacidad de la semiótica mixta, que deriva dependiendo de los individuos en nuevos y diferentes agenciamientos que responden al rostro renovado.

Por otra parte, Deleuze y Guattari (2002) exponen que solo es en la aparición de Cristo y en el desarrollo histórico del Hombre blanco donde se inicia de forma general la mezcla de

las semióticas de significancia y subjetivación. Ya que, solo es hasta el desarrollo de la modernidad y la aparición del capitalismo donde las semióticas terminan de entrecruzarse para ya terminar su proceso de mixticidad y conseguir su extensión máxima.

En este sentido, sobre la parte social o grupal Paul Patton (2013) en su recorrido por lo político de Deleuze expone puntos fundamentales para la concepción del rostro:

La «Máquina Capitalista Civilizada» difiere en varios aspectos importantes de las máquinas sociales anteriores. En primer lugar, mientras que tanto la máquina territorial como la despótica dan origen a procesos de desterritorialización y generan flujos decodificados de varias clases, el capitalismo es la única máquina social que es definida por «la decodificación generalizada de los flujos». (p. 134)

Esta máquina capitalista civilizada puede hacer referencia al punto donde se comienza a producir de una gran forma el rostro, ya que es el inicio de una decodificación generalizada, esto debido a que este proceso es el que utiliza la máquina abstracta de rostrificación, pues es ahí donde se comienzan a generar significantes y centros de significancia que posteriormente llevan a las subjetivaciones de modo casi que infinito. A partir de ello se evidencia una gran semejanza, en el sentido de que la máquina capitalista no tiene un límite como tal al igual que el rostro, pues este siempre está en crecimiento con sus herramientas (pared blanca-agujero negro) en busca de acaparar y acobijar incluso lo que no hace parte de su binarismo. Esto va de la mano con la importancia de una primera descodificación de los flujos, para que seguidamente se puedan establecer los flujos en nuevos territorios proveídos por el rostro. De igual forma, cabe aclarar que el rostro cuantitativamente siempre está por verse, pues como mencionamos el rostro siempre se puede expandir y dar paso a nuevos rostros a partir de los diferentes signos y sus respectivas coordenadas en relación con los significantes.

En este punto es menester traer a colación ciertas suposiciones de las territorialidades y sus diversos movimientos, ya que Deleuze y Guattari (2002), exponen 4 teoremas de desterritorialización, en ellos explican que siempre que hay una desterritorialización debe

hacerse bajo 2 territorios mínimamente, uno que deja su territorio inicial para territorializar el campo ya desterritorializado del otro y así el segundo toma el territorio del primero, generando un sistema de reterritorializaciones de forma horizontal y complementaria. Seguidamente, en relación con el anterior sistema, comentan que un elemento con una intensidad de desterritorialización lenta puede actuar en el estrato del otro elemento con el cual está interactuando, teniendo en cuenta que este segundo elemento tiene una intensidad mucho mayor, esto llevando a actuar a los dos elementos bajo el mismo estrato de significancia y subjetivación. Como tercer teorema proponen un sistema de reterritorializaciones de forma vertical, pues argumentan que “el menos desterritorializado se reterritorializa en el más desterritorializado” (Deleuze y Guattari, p. 180). Es decir, cualquier elemento que haga parte del entorno del sujeto llega a ser rostrificado, pues al hacer parte del entorno del rostro, ya juega y convive con la rostrificación por lo que su territorio aún sin estar desterritorializado será reterritorializado por el más desterritorializado que viene siendo el individuo. Por último, los filósofos franceses mencionan que “La máquina abstracta no se efectúa, pues, únicamente, en rostros que produce, sino también, y en grados diversos, en partes del cuerpo, ropas, objetos que ella rostrifica según un orden de razones” (Deleuze y Guattari, p.180).

Hasta el momento podemos precisar ciertas puntos importantes referentes al rostro, primero el rostro es creado por una máquina abstracta de rostridad gracias a los diferentes agenciamientos de poder que están necesitados de la rostridad misma, de una creación de rostro, al mismo tiempo de la creación se comienza con el desarrollo de la conjunción de los regímenes en tanto que el rostro los configura, y en tanto que son menesteres para el desarrollo y terminación del rostro. Básicamente, en unas breves cuentas así nace el rostro, que como vimos es claramente político y su forma de actuar se basa en las consideraciones de los regímenes que su vez responden a unos primeros agenciamientos. Cabe resaltar que la producción de rostro responde a un periodo con ciertas características y circunstancias específicas, además la

proyección de estos regímenes tiene en consideración la desterritorialización y reterritorialización de los diferentes campos y flujos con los cuales se crea el rostro. Este solo es producido hasta que el cuerpo y su entorno cambien de codificación, dejan de estar bajo el dominio de otros regímenes, para administrar con un nuevo código todos los flujos, lo que es el rostro: “Es decir, podemos pensarla como la composición de interacciones complejas y heterogéneas que atraviesan el campo social en función de un orden hegemónico y de normalización que eventualmente toca formas del pensamiento, la política y el arte” (Castro-Serrano y Fernandez, 2016, p. 46).

Para continuar, retomados ciertos puntos principales podemos hacer una acotación sobre el final de la meseta, luego, Deleuze y Guattari (2002) enuncian la “teoría de la información” que vendría a servir al rostro, gracias a que crea segmentos enunciativos homogéneos que parten del significante y que en su conformación despliegan la binarización. Esto es posible debido a la previa tarea hecha por el agujero negro y la pared blanca, que se resume en instalarse en cierto territorio y desplegar sus códigos para darle cabida y permitir el funcionamiento fluido de los regímenes.

En este sentido, solo hay necesidad de sustancias de expresión y la captura de ellas para la formación de las subjetividades, pues éstas serán el punto fundamental donde se evidencia que el rostro ya ha rostrificado al individuo, y donde este toma toda su expresión del centro de significancia y de la línea subjetiva, y para ello solo se podrán considerar los signos que ya ha interpretado. (Deleuze y Guattari, 2002). “El rostro nunca supone un significante o un sujeto previos. El orden es completamente diferente: agenciamiento concreto de poder despótico y autoritario → desencadenamiento de la máquina abstracta de rostridad, pared blanca-agujero negro → establecimiento de la nueva semiótica de significancia y de subjetivación, en esa superficie agujereada” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 186).

En la Meseta “*Año cero - Rostridad*” los autores del texto (2002) en este punto comienzan a exponer sobre los límites que el rostro o la rostridad tuvo antes de la aparición de Cristo, lo que veremos pero muy superficialmente pues solo tomaremos aquello que enriquezca la investigación. Aclarado esto, podemos mencionar que en una primera instancia nos remiten al rostro despótico significativo, donde aún no existe la unidad que configuran los regímenes y el rostro procede de tal forma que utiliza los agujeros negros pero solo con el fin de poder ampliar su mirada, la pared se plasma de agujeros negros para mantener la mirada y la pared se revela como aquella que comienza a capturar. El segundo rostro-límite hace referencia al rostro autoritario subjetivo y en él se enuncia el correlato que tiene presente el rostro, que es el paisaje, en este se expone que el rostro autoritario se observa de lado, de perfil y se dirige directo al agujero negro en forma líneal. En este se observa como la línea que se plantea desde el rostro del individuo al agujero negro referencia el movimiento de la conciencia y pasión propia del sujeto en la subjetividad, creando un papel importante del paisaje. Esta línea planteada desde un primer plano corresponde a la pared blanca y en ella se mueve el individuo en relación con el agujero negro.

Uno remite al rostro despótico terrestre y otro al rostro autoritario marítimo, en los dos hay una multiplicidad de la rostridad que se expresa cada una a su manera, estas definen al agujero negro como elemento reflejo de la subjetividad y a la pared blanca como elemento sustancial del significativo. Y estos se unen de tal forma que siempre se busca aumentar la superficie y la intensidad de la pared blanca con la ayuda del agujero negro. Todo se genera desde la misma máquina de rostridad que obtiene su diferencia en el hecho de que sus estados cambian en forma de rostro despótico o de rostro autoritario. (Deleuze y Guattari, 2002).

En un primer momento, se establece todo un dispositivo significativo. (...). La pared blanca se puebla, los agujeros negros se distribuyen. Todo este dispositivo de significancia, en una cascada de interpretaciones, prepara el segundo momento, subjetivo-pasional, (...). También las otras líneas, de paisajidad, de pictorialidad, de musicalidad, se precipitan hacia ese agujero

catatónico y se enrollan alrededor de él, bordeándolo varias veces. Al final de su larga pasión, y es el tercer momento, (...) como si la línea de picturalidad recobrara una independencia del otro lado de la pared y, a la vez, fuera del agujero negro. (...) una línea de musicalidad pura aún más intensa, asignificante, asubjetiva. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 190)

Para finalizar, ¿cómo deshacernos del rostro? Deleuze y Guattari traen ciertas presunciones que clarifican esta pregunta, dentro de las más importantes señalan que efectivamente es muy difícil pues tanto como el cuerpo como el entorno como rasgos de rostridad están al servicio de ella, por lo que toda manera de fugarse o salir siempre va a ser contestada con la adecuación de la rostridad a esa posibilidad de fuga. Por ello se menciona en la cita anteriormente expuesta que terminar con el rostro es dirigirse en una especie de fuga hacia el terreno de lo asignificante, de lo asubjetivo. “Deshacer el rostro es lo mismo que traspasar la pared del significativo, salir del agujero negro de la subjetividad” (Deleuze y Guattari, 2002, p.192).

Esto también es de gran importancia, pues, como vimos, el rostro es una política por lo que el no-rostro es otra, lo que significa que la fuga implica devenires clandestinos. Por ende esta posibilidad radica en el reconocimiento de nuestros rostros, de los rostros que utilizamos como máscaras y que formalizan y normalizan la vida.

Sólo en el seno del rostro, del fondo de su agujero negro y sobre su pared blanca, podremos liberar los rasgos de rostridad, como pájaros; no volver a una cabeza primitiva, sino inventar las combinaciones en las que esos rasgos se conectan con rasgos de paisajidad, a su vez liberados del paisaje, con rasgos de picturalidad, de musicalidad, a su vez liberados de sus códigos respectivos. (Deleuze y Guattari, 2002, p.193)

2. La colonialidad del poder: La Raza en Anibal Quijano

2.1 Sobre la aparición de la Raza

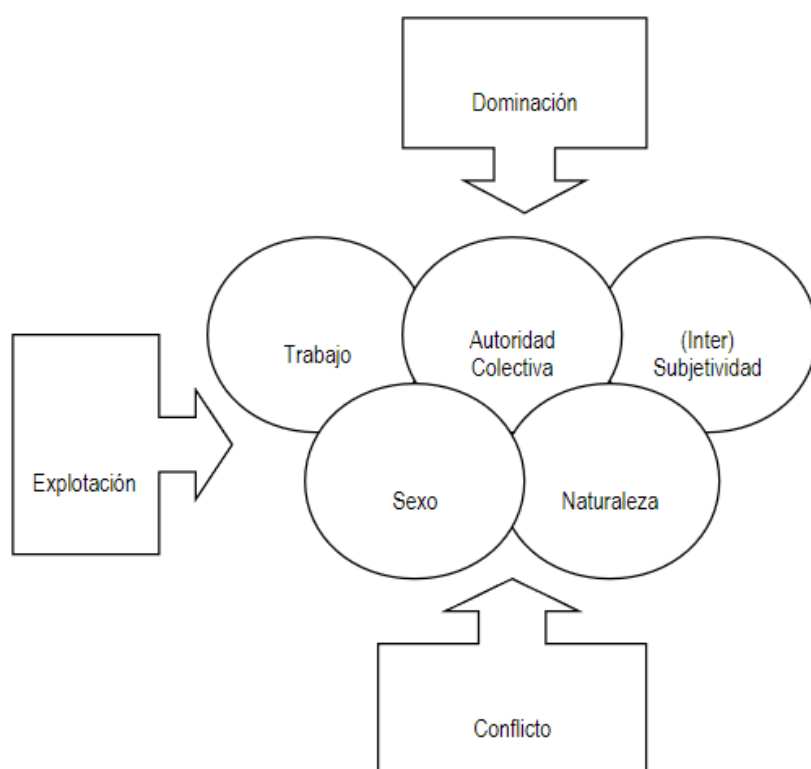
Para poder hablar sobre la Raza, como tema central del presente capítulo, es necesario poner en contexto un poco bajo qué ideas se expone este concepto, de igual forma, también resulta necesario resaltar el hecho de que hablar de la colonialidad del poder es un tema bastante extenso que aún tiene bastante cabida para una fructífera expansión. Por lo que resultará primordial aclarar que en esta exposición solo se obtendrá tan solo consideraciones ejes en lo que representa la idea de raza, de modo que entrar en esta grande y primera conceptualización no será más que para poder generar un adecuado contexto. Es así, que empezaremos estructurando la lógica bajo la cual la raza aparece, de tal manera, nos serviremos de lo que es la colonialidad del poder, por ello, Anibal Quijano (2009) nos expone este concepto a partir de una perspectiva que tiene que leerse desde cierto punto temporal primordial del cambio social, esto se debe a la consideración que marca que el poder siempre ha sido una cualidad propia de nuestra especie y se ha ejercido durante toda nuestra existencia. Para llegar a ese espacio en el tiempo debemos situarnos en lo que fue la conquista y colonización de lo que ahora conocemos como “América”, pues fue ahí donde el poder tomó una forma que nos ha llevado hasta un hiper-desarrollo categorial de la humanidad y de sus relaciones con lo otro. “América Latina fue el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo patrón de poder, históricamente específico, cuya colonialidad es su característica, su inextricable rasgo fundacional e inherente desde hace poco más de quinientos años, hasta hoy” (Quijano, 2009, p.3).

Por consiguiente, es preciso nombrar ciertas características que representan y posibilitan el funcionamiento de esta colonialidad, y para ello Quintero (2010), nos menciona que en Anibal Quijano “el fenómeno del poder se caracteriza por ser un tipo de relación social constituida por la co-presencia y la interactividad permanente de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto” (p. 4). Estos 3 elementos que conforman la relación de poder

forman parte y condicionan ciertos puntos principales que Anibal Quijano fundamenta en su propuesta teórica-práctica, ya que ahí concibe “toda forma de existencia social que se reproduce en el largo plazo implica cinco ámbitos básicos de existencia sin los cuales no sería posible: trabajo, sexo, subjetividad/intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza” (Quintero, 2010, p. 4). Por lo que, estos cinco ámbitos son las formas que potencian la tríada elemental de la relación de poder, y lo que posteriormente causa la colonialidad del poder.

Figura 1.

La tríada de elementos del poder y los ámbitos básicos de la existencia social.



Nota: Exposición de la correlación entre los elementos del poder y los ámbitos básicos sociales.

Tomado de *NOTAS SOBRE LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA ESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA* (p. 6), por P. Quintero, 2010, Revista Papeles de Trabajo.

Bajo la anterior figura podemos comprender de qué forma los tres elementos que fundamentan el poder invaden dichos ámbitos de las relaciones sociales, entendiendo cómo se componen y cómo funcionan para Anibal Quijano las relaciones de poder y con ello, la colonialidad del poder. Al igual, es bueno concebir que el desarrollo de la idea de raza es producido bajo diversos ideales propios de Europa que posteriormente convergieron hasta llegar al postulado de la modernidad, y con ello, el desarrollo del capital y la fuerza de trabajo como su principal contribuyente. (Quijano, 2019).

Todo esto es capitalismo; produce mercaderías para el mercado mundial. Es el elemento hegemónico del nuevo mercado mundial. Por lo tanto, se convierte en el elemento hegemónico de todo el sistema de explotación social; eso es lo que otorga a todo este conjunto su carácter capitalista. (Quijano, 2019, p 173)

Por otra parte, Anibal Quijano (2009) menciona que esta particularidad de lo que llamamos poder, o a lo que solemos recurrir bajo la forma de poder, corresponde al eje central de todo tipo de relaciones y bajo lo que se fundamenta la sociedad. Es así que este funcionamiento del poder configuró las sociedades bajo la creación de dos puntos fundamentales, el primero es la *Raza*, el segundo el capitalismo.

2.2 Raza: De sí misma y de sus consideraciones en el mundo

Este breve y simple abrebocas de lo que concibe el filósofo y sociólogo peruano sobre el poder, nos permite entrar de mejor forma en el concepto de Raza. Por consiguiente, podemos situar a Anibal Quijano (1999) en su texto *¿Que tal Raza!* que nos expone en primera medida que la raza como categorización social llevada a su odio deviene racismo, y resulta siendo una típica manifestación que se da en dicha colonialidad. De igual forma, expone que esta división creada a partir de la dominación social, como vimos, fue inicialmente producida en la formación de lo que ahora conocemos como América, y que poco a poco fue expandiéndose en todo el mundo. Es menester resaltar que dicha expansión se dió debido al poder que Europa

Occidental fue constituyendo y acumulando bajo la tríada elemental a partir del control obtenido por la conquista, esto la llevó en su constitución a expandir la idea colonial creada alrededor de todas sus colonias y demás poblaciones, componiendo así un gran imperio que se mueve bajo el silencio de la costumbre. De igual forma, la categorización racial fue un método con el cual se podía y se entendía las nuevas identidades propuestas por occidente. “Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio” (Quijano, 1999, p. 141).

Por otra parte, resulta sumamente interesante que esta creación del poder Europeo, la *raza*, sea única, pues según lo recopilado por el también sociólogo peruano, nunca hubo alguna idea que referencie la distinción de superioridad e inferioridad en las relaciones sociales como lo ha generado el fenómeno de raza. Es decir, las evidentes estructuras jerárquicas ya conocidas son consideradas bajo la idea de que un sujeto con cierto estamento a nivel jerárquico puede dejar de lado su estatus, por ejemplo, por la ausencia de riquezas en tal parte de su existencia, algo que radicalmente cambia con la intervención de la raza.

Ha habido, efectivamente, cambios muy profundos, algunos de ellos aparentemente muy radicales, lo único que hasta hoy no se ha ido de la materialidad de las relaciones sociales, es esa idea que hoy reconocemos como raza, como parte integrante de la materialidad de las relaciones sociales, pero que es confundida aún, creo que por la mayoría de la población, no sólo como elemento constitutivo de la materialidad de las relaciones sociales, sino de la materialidad de las personas mismas que participan en esas relaciones sociales. Esta forma de relación social, es decir, la racialización de las relaciones de jerarquía, la racialización de las relaciones de cada ámbito del poder, impregna y pervade cada una de las instancias, cada uno de sus ámbitos. (Quijano, 2009, p. 4)

En este sentido, exponer la raza como un elemento nuevo en los ámbitos relacionales remite a nuevas formas de ejercer la tríada elemental. Esto a su vez, se reproduce bajo una escala racial que Anibal Quijano (2019) ejemplifica, en la forma en que se oponen lo superior

o civilizado diferente a lo infinitamente inferior humano, salvaje. “Esto, por supuesto, reconfigura, o, en otras palabras, resignifica, todos los mecanismos preexistentes de dominación; sobre todo en términos de relaciones de género, como se dice aquí” (Quijano, 2019, p. 171). Ya que esta reconfiguración invade el género y la raza, como consecuentes biológicos de inferioridad, Quijano muestra que esta asociación bajo los parámetros del agente colonizador se nombra como etnicidad.

Por lo tanto, sería bueno mencionar que la colonialidad del poder “Implicó también y en el mismo movimiento, la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas” (Quijano, 2014, p. 757). Esto quiere decir, que la producción de identidades legitima una forma de designación fija que no dependía de su trabajo ni posición social, sino que se hallaba bajo ciertas presuposiciones biológicas, culturales y geográficas que diferencian a los Europeos del resto. Por ello, Anibal Quijano (2014) señala que ideas tales como la fundamentación de la desigualdad en los distintos rasgos biológicos que caracterizaban a unos y otros, perduren y hagan parte de este conglomerado designado como raza, produciendo relaciones sociales bajo esas designaciones conocidas como racismo.

El “racismo” no parece, pues, haber existido antes de América y menos, en consecuencia, la peculiar combinación de “racismo” y “etnicismo” que se desarrolló desde entonces hasta convertirse en un componente central del poder en todo el mundo, la colonialidad, sobre todo entre lo europeo y lo no-europeo. (Quijano, 2014, p. 760).

En este punto, entender las dinámicas de designación identitaria confía su base en la idea de una clara superioridad, que como vimos, está plasmada en la pregunta por el alma en unos y otros. Además, una de las causas de que estas identidades sigan designando la realidad del ser humano, se da debido al periodo capitalista que se efectuaba al mismo tiempo que dichas imposiciones. Esto se debe a que bajo el nuevo poder adquirido por Occidente se configuró en un principio la raza, para después, junto con la necesidad de mercado presente en la sociedad, se asocie dependiendo de a cual pertenezca con el poderío de los seres humanos. De igual

manera, esta designación identitaria refleja el ideal colectivo que retienen los colonizados gracias a los colonizadores, pues durante la conquista fue fundamental los métodos de imposición al imaginario indígena a través de diversas usurpaciones de los ámbitos culturales.

Y desde temprano, los propios intelectuales de las “razas” vencidas (Guamán Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua o el profeta maya del Chilam Balam de Chumayel); o los “mestizos” (Blas Valera, Garcilaso el Inca), aprenderán los códigos culturales de los vencedores para transmitir por encima del tiempo, cada “raza” a su modo, esa misma lección. (Quijano, 2014, p. 761).

Por añadidura, algo que podemos agregar es la importancia que tuvo el periodo europeo el cual se desarrolló durante la conquista, pues este fue fundado bajo el ideal de modernidad, donde la aparición de los otros para los europeos causó un auge que se motivó y se realizó por el pensamiento de superioridad, lo que Quijano (2014) llama como la mistificación del ideal europeo. También lo menciona como el periodo donde Europa comenzó un proceso sin límites de colonización y asentamiento de naciones, marcado en unos casos por el exterior y en otros por el interior de lo que es Europa occidental. Asimismo, este periodo de la modernidad estaba cargado de esas nuevas experiencias que tenían como sujeto central al hombre europeo, por lo que toda la articulación de las prácticas vividas fueron la base real de lo que es el eurocentrismo

En el mundo colonial iberoamericano, en cambio, la única revolución con real potencial descolonizador, Tupac Amaru, es derrotada. Por eso la Independencia de las colonias iberoamericanas no equivalió a –no produjo– un proceso de descolonización, esto es, de nacionalización de la sociedad y del Estado; ni un proceso de revolución de las relaciones materiales de explotación. (Quijano, 2014, p. 768).

Por ende, lo conocido como América Latina no tuvo un cambio en su paradigma, pues incluso al haber concebido una independencia, su sistema social se basaba en lo que los colonizadores ya habían establecido, solo que esta vez en manos de aquellos que en la escala racial estaban inmediatamente cerca del poder. Al igual, bajo esa idea inicial la raza interviene

la proveniencia del sujeto, asignandose como racial lo concerniente a la relación dual de lo superior con lo inferior, el blanco y el negro, el europeo y el no-europeo, etc.

Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad. (Quijano, 2007, p. 94).

Por otra parte, cabe aclarar que la idea de raza fue una invención muy particular, pues se complementa de igual forma con el trabajo y el género, y aunque cada una maneja un argumento singular, estas 3 formas terminan remitiéndose entre sí mismas especialmente al universo de la raza y del género. Por lo que, la colonialidad en su ámbito del poder involucra toda la actividad de su estructura en estas formas de intersubjetividad en las relaciones sociales, pues refiere en general a la forma sistemática de ser impuesta por los conquistadores y adoptada por los conquistados desde aquel periodo, siendo este sistematismo el propio desarrollo y contenido del poder a respaldar, que si se observa de manera más amplia es el camino creado y desarrollado por europa (Quijano, 2007). De igual forma, es bueno aclarar que estas relaciones intersubjetivas se manejan de forma heterogénea, pues responden de forma general a un código específico de las relaciones de explotación y dominación, pero en su forma particular son simplemente la expresión del poder bajo ciertas identidades que contienen un contexto material diferente.

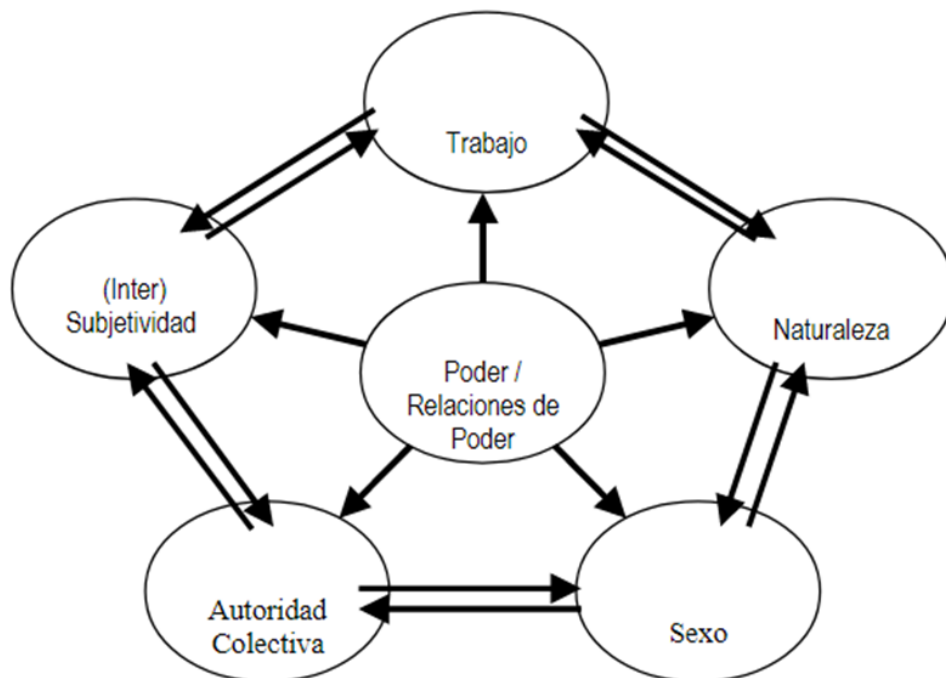
Para recapitular lo que es la raza, Anibal Quijano expone y resalta, primero, la creación de la raza como modelo de dominación y explotación moderno debido a su nicho histórico. A su vez, es menester entender que esta creación se debe a las asignaciones identitarias sociales bajo la idea de que ciertas particularidades biológicas fundamentan la superioridad e inferioridad de las personas. Seguidamente, podemos identificar que por otro lado de la base biológica se añade el espacio físico cultural del cual provienen tales personas.

Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”: en un primer periodo, principalmente el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. El color de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o “europeos”, de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores “no-europeos”, del otro lado. (Quijano, 2007, p. 120)

En otro sentido, podemos mencionar en relación a la dominación y explotación que son las herramientas clásicas del poder, de la toma del poder, ya que la dominación funciona como regulación y producción de contenido y la explotación la manera de hacerlo tangible. En adelante, se desprende la gran utilidad de la raza, pues su disposición de ejercer la dominación en cuanto al color de piel, especialmente la “raza blanca”, como disposición de superioridad lleva a la posterior explotación de aquello considerado como inferioridad. También es válido mencionar según Anibal Quijano (2007), que la idea de raza no se remite propia y solamente al color de la piel, sino al cuerpo como tal, pues es este el que se ve mitificado en toda su plenitud, ya que una de las razones se basa en las creencia y usos discriminados de la idea de dualidad judeo-cristiana (alma-cuerpo), por lo que, posteriormente se ve sometido a todo tipo de explotación. “Van eliminando identidades, homogeneizándolas, e imponiendo la de «los indios»; y luego, «los negros». Por lo cual, para mucha gente, la palabra «color» pasa a ser el equivalente de «raza»” (Quijano, 2019, p.171).

Figura 2.

El poder y los ámbitos básicos de la existencia social



Nota: Exposición del poder y sus relaciones. Tomado de *NOTAS SOBRE LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA ESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA* (p. 4), por P. Quintero, 2010, Revista Papeles de Trabajo.

Luego, la forma en que se presenta cada relación de poder puede particularizarse en el sentido que cada época presente, pero siempre teniendo en cuenta las intersubjetividades creadas y propuestas para el desarrollo de la dominación/explotación presente. (Quintero, 2010). De igual manera, la idea de sociedad en la cual se presenta esta estructuración de poder, se ve marcada por la asimilación y el costumbrismo de ciertas prácticas propuestas e impuestas por el agente colonizador. Por consiguiente, toda propuesta de identificación, como la propugnación de puntuales intersubjetividades y la formación de una nueva forma de actuar sobre lo necesario en la activación de la sociedad se ve regido por particulares deseos y en consideración con la situación histórica del dominador.

Estos diferentes ritmos y maneras que se articulan en cada ámbito así como en la estructura conjunta, dependen directamente de las conductas concretas de los colectivos humanos, lo cual

le otorga al complejo estructural un carácter necesariamente histórico, heterogéneo y discontinuo. (Quintero, 2010, p.6)

Para finalizar, podemos ver como la idea de raza se articula y aparece bajo específicas condiciones que van de la mano con la dominación y la explotación de aquellas nuevas identidades, como acciones que aparecen en América Latina en la perspectiva del desarrollo histórico en la Europa occidental. Es por ello, que la raza o las nuevas identidades se ven sometidas desde su aparición, pues fueron precisamente creadas bajo ideas que encarnaban un pasado y presente histórico de lo puro y lo impuro, de lo divino y de lo sacrilegioso, de la superioridad y de la inferioridad, del mismo modo, que lo racional y lo salvaje, bajo lo cual se diferencia la sociedad y su civilización de lo más salvaje y bárbaro. Debido a ello se presentó este surgimiento de la imposición que hizo propicio el momento y el espacio para ordenar bajo diferentes directrices sistemáticas la intersubjetividad y, con ello, la formación y el relacionamiento social.

De igual manera, es propicio reiterar que la puesta en escena de la interacción social bajo las nuevas identidades hizo fértil el campo del imaginario eurocentrista lo que conllevó, bajo el presupuesto de la modernización, a lo que conocemos ahora como capitalismo. Por lo que, la raza no es más que un invento para la dominación y la explotación que proviene directamente del proceso de eurocentramiento (modernización/racionalización) y del cual se sirve la sistematicidad del capitalismo, el cual en un inicio es el reflejo de la ideología europea del actuar y diferenciar.

3. La raza como punto de rostridad

Ahora bien, en este punto de la investigación se pretende concluir la identificación del concepto de raza a partir de lo visto en la rostridad, lo conveniente al rostro. Es por ello, que se indaga y se hace una breve pero importante exposición sobre lo precedente a estos dos

conceptos, ya que esta tarea nos sirve para poner en marcha la asociación de las singularidades vistas en el concepto de rostro con las particularidades señaladas del concepto de raza.

Para ello, es benéfico retomar el inicio o bajo qué se fundamenta el concepto de rostro, es así como una vez más nos vemos embestidos por la segmentación de los regímenes. Como ya hemos visto, la rostridad se fundamenta en 2 regímenes principales que hacen posible la configuración y funcionamiento del rostro, a saber, régimen de significancia y de subjetivación. De modo que, en esta primera observación al introducir la raza, como aquella disposición normativa e identitaria de unos hacia otros, podemos imaginarnos ya la raza como un rostro nuevo producto de la rostridad, que se fundamenta en dos ejes principales. Estos ejes hacen referencia, por una parte, al ideal europeo el cual se fundamenta en la objetivización del mundo con la idea de la modernidad y de la mano de ella, cómo y con quienes se hará efectiva de tal forma que el sujeto siga las cuadrículas del campo. Por otra parte, está en el rostro la idea de la significancia que se acoge y comienza a efectuar su centro significativo para poder acaparar todos los signos posibles, por lo que esto no es más que el paradigma de la modernidad puesto en marcha. Seguidamente, se pone en disposición las identidades impuestas por unos y asumidas por otros donde nace la línea de subjetividad que, debido a las diferentes direcciones a las cuales se dirigen los sujetos, comienza a efectuarse a partir de los agenciamientos creados y que se van creando conforme al sujeto y su disposición primera el significativo.

Por ello, es claro que la idea de raza es el rostro mismo, se fundamenta y encuentra su expansión en el ideal moderno, que no es más que posible sino por el paisaje que presenta la creación de la figura de raza, la racialización. Es decir, siguiendo con la idea de modernidad, el nuevo periodo de ilustración, se hizo necesario proveerse de un significativo esencial y con ello se produjo en primera medida la delimitación de todo aquello que abarca el significativo. Al mismo tiempo, es imprescindible configurar aquello delimitado bajo cierta idea significativa, esto va de la mano con la suerte que se obtuvo al encontrar un punto primordial del desarrollo

del significante. Pero esto nos llevaría a varias preguntas, acaso es posible más de un significante, por qué queda la impresión de que hubo un rostro antes del rostro-raza.

Para ello, nos es valioso recordar que:

Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. (Quijano, 2014, pp. 758-759).

Esto nos demuestra claramente que antes de la creación del significante de raza, se venía abasteciendo los signos bajo el rostro del cristianismo. De igual forma, esto confiere la respuesta a si existen varios rostros.

Jesucristo superestar: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes (la Pasión de Juana de Arco, en primer plano). (...). El desplazamiento del agujero negro sobre la pantalla, el recorrido del tercer ojo sobre la superficie de referencia constituye otras tantas dicotomías o arborescencias, como máquinas de cuatro ojos que son rostros elementales unidos de dos en dos. (Deleuze y Guattari, 2002, p. 182).

Por esto, para los filósofos franceses era claro las diferentes existencias biunívocas del rostro, incluso nos traen a la luz el primer rostro, el rostro de Cristo. De igual forma, reconocen de qué forma los rostros actúan, pues uno va de la mano con otro, un significante que en su redundancia remite al sujeto a otro significante, un rostro remite a otro rostro, un rostro está en un paisaje en donde se encuentran más rostros.

Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda

o tercera categoría. También ellos serán inscritos sobre la pared, distribuidos por el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. (Deleuze y Guattari, 2022, p.183).

En este punto Deleuze y Guattari afirman eficazmente la proveniencia de lo racial, haciendo referencia claramente a lo que Anibal Quijano recrea como solo una parte de lo que es el ideal de raza, su componente peculiar sobre el color de piel que es propio de la idea biológica jerárquica. Pero si entramos a profundidad sobre lo que implica la raza, es decir, no solo a la falacia biológica en cuanto a la diferencia, sino también la predisposición de esa falacia derramada a nivel mundial sobre la formación y posibilidad de los sujetos en una estructura de poder que ya está resuelta. Es así que encontramos que efectivamente son variación o desviaciones del rostro primario, Cristo, pero ello va a crear un rostro renovado y más fuerte que fundamenta el desarrollo de la sociedad. Es este el rostro de la raza, aquel que no es ya visto como desviación biológica, o sí lo es, es en una primerísima y antiquísima escala, pues lo que releva realmente es al antiguo rostro del que parte para organizar nuevamente los binarismos bajo sí mismo. De igual forma, es preciso anotar que esta primera producción de rostro expuesta por los filósofos es una lectura propia del desarrollo occidental y de la idea histórica contada desde Europa, los restos del proceso de colonialidad. Por lo qué, añadir el rostro de la raza es una expansión y puesta en escena de esa colonialidad que perdura y que desde antaño se ha venido conformando.

Es por ello pertinente aclarar algunas cosas, primero no se debe tomar como un claro ejemplo de lo que es la realidad la teoría o la explicación de lo que es un rostro, pues esta vasta exposición solo es usada como herramienta para poder hacer una lectura de cierto fenómeno que afecta la humanidad desde varios puntos, como bien lo es el poder y la dominación. Debido a esto, con ayuda de la conceptología rizomática de Gilles Deleuze y Felix Guattari, la lectura tendrá como ángulo base el concepto de rostro que se dirigirá en forma de comprensión a una identificación del concepto de raza, que bien expone claramente Anibal Quijano.

De esta forma, se prosigue con el desarrollo de la discusión filosófica en cuanto que se integran diferentes perspectivas sobre problemas comunes con los que nos encontramos en distintas partes. Por ende, es importante añadir en cuanto al concepto de raza, que la filosofía de la lectura del rostro siendo política-social, no se puede quedar en un pedestal puro intransformable como engranaje de ese sistema de producción meramente occidental, que se mueve en los límites del cientificismo y encuentra recuerdos de la religión en la edad media y la mitología clásica. De la misma forma, tampoco puede quedar supeditado el conocimiento ampliado, que parte de las diferentes conexiones y de los enfrentamientos con diversos problemas, a las formas de poder que representan precisamente ese racismo y esa inmediata y “natural” diferenciación de lo europeo con lo no-europeo, con lo que designa como por arte de magia que es lo superior y lo inferior. Al contrario de estos dos extremos cabe la posibilidad de un equilibrio donde se congreguen las diferentes exposiciones y ayuden al entendimiento de unos y otros.

Por consiguiente, no podemos negar tampoco la idea de coexistencia de la humanidad que nos ha enseñado precisamente que esas diferenciaciones y esas asimilaciones sobre lo que denomina la rostridad no se pueden dejar como algo dado por hecho, algo inmovil que a tal punto termina como empezó en completos extremos. Por el contrario, es nuestro deber y está en parte de nuestro ser, buscar la manera de dinamizar el conocimiento, no sólo como parte de una vasta colección de libros sin leer, sino a partir de la práctica inmediata de las diferentes formas en las cuales nos podemos encontrar. Es por ello, que ante esta situación podemos rescatar la concepción del rostro en cuanto un vestigio de la idea que se tiene del movimiento y de la relación del poder, del desarrollo de la modernidad, que construye un estudio con bastantes precisiones y creaciones conceptuales que nos sirven para entender y poder tener otro punto de vista para alguno de los males que nos acogen, como es la disposición de la raza.

De igual forma, la lectura de Cristo como primer rostro es un estudio que tiene como base la idea histórica occidental, o sea la predisposición mundial que se configuró a partir de la conquista y del desarrollo de la modernidad. Esto va de acorde a lo que Quijano señala, pues es significativo ver que en ese desarrollo y esa transmisión que se ha hecho de la historia se tenga como principal eje la idea del cristianismo, pues como bien ya vimos marca un gran punto en la conquista. Por lo tanto, aunque puedan sentirse problemáticas las afirmaciones hechas por los franceses, es de valor primordial entender el contexto y bajo qué influencia hicieron el recorrido histórico donde denunciaron las diferentes formas de control y de disposición político-social.

Por consiguiente, en este trabajo, pensar el rostro significa poder jugar con su estructura a través de los binarismos, así que podemos seguir con la idea de la raza como un rostro más que ha servido de piedra fundamental para la configuración del mundo. De igual forma, esta disposición del rostro-raza determinó y sigue determinando los ejes bajo los cuales la subjetividad se mueve, es decir, plantea como idea capital el significante del color de piel y del lugar de proveniencia como una forma base para entenderlo, pero en ello subyacen los diferentes ámbitos en los cuales se mueve el ser humano en la sociedad. De modo que, la raza como rostro representa un espectro que hasta ahora no se le ha reconocido por completo su valor, ya que es un punto tan fuerte y clave que se podría dividir la historia de la humanidad en esas dos partes.

En este sentido, esta nueva disposición de rostro juega con significantes fundamentales, uno de ellos es la idea de Cristo como un antecesor y primer significante, lo cual hasta la conquista ha marcado y ha hecho pasar por él a todos aquellos sujetos que han tenido contacto con estos signos. Seguidamente, entra en juego el papel significante de la modernidad, como período propio de cambio, con la fortuna de poder establecerse y expandirse gracias al descubrimiento y conquista de lo que posteriormente sería “América”. Para ello, Aníbal

Quijano (2000) nos confiere ese estudio crucial para el entendimiento de la importancia de la designación de razas, pues este indica los caminos a seguir por los sujetos (subjetivación) bajo dos aparentes ideas (significantes) principales, la religión cristiana y la modernidad. Así pues, estos caminos de los sujetos quedaron atados a la idea identitaria de su proveniencia natal y su color de piel como indicio de su posición en la sociedad.

Es decir, es un problema político la realización del imaginario racial, pues distribuye las subjetividades bajo un imaginario de poder principal. Es así que se necesitó, como parte de la creación del nuevo significantes y del desarrollo del rostro de Cristo, abarcar completamente la realidad mental de los conquistados pues solo así podría aparecer el rostro. Esto va de la mano con las postulaciones que plantean los filósofos franceses (2002) a partir de la consideración del rostro, en las cuales se expresa la capacidad que tiene para crear espacios donde hay diferentes resonancias que tienen como tema lo real que la mente percibe, lo cual se va cada vez acoplando al imaginario dominante. Una tarea de significantes y subjetivaciones. Por otro lado, cabe resaltar que la creación del rostro implica primero cubrir o rostrificar lo que se concibe como cuerpo, ya que el cuerpo pertenece a otro estrato a otra codificación, por ello, ante la pregunta de la humanidad de los indígenas y su respuesta afirmativa no se les trató como a otros humanos, sino que bajo la idea del rostro de Cristo y la naciente idea de modernidad se les usó en algunos casos como moneda de cambio, bajo la exaltitud, como fuerza de trabajo y hasta como reproductores de sus ideas, allí el cuerpo ya estaba sobrecodificado por el rostro, por los nuevos rostros.

Por otra parte, esta identificación de la raza-rostro es una lectura macropolítica, pues se tiene en cuenta que en cada una de las relaciones hubo y hay diferentes reacción, diferentes micropolíticas. Estas relaciones micro y macro que se dan en la política del rostro, señalan Deleuze y Guattari (2002), son resultado de las disposiciones binarias que imprime el código de rostrificación, por lo que son su sustento y su fundamento. Es así que la colonialidad hace

uso de estas propiedades del rostro para poder ejercer su hegemonía, pues ya con la semilla plantada, no hay quién detenga el crecimiento de las raíces y la producción de los frutos, lo que nos señala Quijano (1999), al exponer la forma en la cual se expandía la idea moderna en la que había una represión sistemática, una imposición y una mistificación. Bajo esta idea, estas tres formas de expansión son caracterizadas por la forma de conocer, de producir conocimientos, la forma en la cual se comportaba los sujetos en determinado espacio, la reproducción de los patrones dominantes como control social y, para finalizar, el llevar a lo místico los conocimientos y el significado del eje dominante, el cual, ante la destrucción de la cultura anterior a la conquista, creaba seducción en la población.

Por último, podemos identificar claramente que bajo la idea de raza hay un gran rostro, que tiene aparentes antecedentes del rostro de Cristo, pero solo usa esa idea como proyección de su propia sobrecodificación, pues inscribe bajo un nuevo terreno nuevas coordenadas y nuevos binarismos que cumplen su tarea de perpetuación y control. De igual forma, es un rostro extraño, pues no recorre un periodo de adaptación y de formación, sino que se impone de forma ipsofacta y se extiende de manera muy rápida, cubriendo si al caso la totalidad del mundo. Esto es posible gracias a la gran expansión económica que empezó a actuar en la realidad europea debido a la conquista y explotación de todo el territorio y los sujetos. De ahí que, la posibilidad de ello recae en la existencia de una máquina abstracta que hace posible la interacción del agujero negro y de la pared blanca con su respectiva subjetividad y significante. Es decir, gracias a la existencia de los sujetos anteriormente rostrificados de la mano del gran campo referencial en el que se movía el ideal occidental, el cambio, la transición de la religión a la ilustración, se hizo posible la idea de raza-rostro, pues esta composición sirvió como punto inicial de un nuevo rostro social.

Para terminar, cabe resaltar que aún no está dicho todo, tanto en la exposición de Anibal Quijano como en la de Deleuze y Guattari, hay posibilidad de movimiento, en Quijano (1999)

hay espacio para trazar líneas fuera de las ideas coloniales que tienen como eje el poder, el ser y el saber, claro está, sin dejar de lado nuestra historia y nuestro presente, descolonizando toda perspectiva que se tenga del conocimiento. De la misma forma para los filósofos franceses (2002) hay la posibilidad de poder trazar líneas asignificante y asubjetivas, esto quiere decir, moverse hacía otras direcciones creando otra política que deshaga el rostro. En otras palabras reconocer e identificar los binarismos en los cuales nos vemos atravesados, con el fin de que en un proceso consciente podamos movernos en nuevas direcciones que no sigan los patrones propios ya conocidos, pues solo ello nos llevará a la deformación del rostro-raza.

Conclusiones

Para concluir, primero podemos constatar que un fenómeno como la raza está perfectamente fundamentado bajo una relación de poder que invade de gran forma lo político. De esta manera, la raza adquiere una forma en la cual expresa toda su significancia, todo el contenido que fluye en sí, por lo que, visto desde la rostridad, termina siendo una política de la raza, un rostro-raza. Además, cabe mencionar, que esta política de la raza, este rostro-raza proviene de un anterior régimen, un rostro diferente que fundamento muy bien sus bases y

servió como cimiento. Por ello podemos decir que efectivamente sí existe una fundamentación práctica de la raza a partir del rostro.

También podemos concluir y demostrar, cómo los rostros pueden actuar de dos en dos o hasta más, de igual forma, en este campo del rostro se busca y se opera por la asignación de identidades que son producto de la dominación, lo cual es la forma de lo que percibimos como el rostro-raza, el rostro de Cristo y el rostro moderno. Por otra parte, podemos observar que el problema colonial está atravesado por aparentes rostros, pero que al fin y al cabo se ven netamente remitidos a la formación y designación de identidades, bajo complejos y extensos paradigmas que fundamentan la sociedad y su organización.

Para finalizar, y como propuesta de cambio, no es la única manera de generar política, políticas del rostro, pues siempre hay caminos que pueden fugarse y dar realidad a nuevas formas de relacionamiento entre las diferencias. Es decir, tenemos la posibilidad a partir de micropolíticas y consecuentemente macropolíticas inscribir pensamientos e ideas que vayan fuera del canon lógico occidental y que también reconozcan y acepten la proveniencia de nuestra formación social, como un recorrido histórico de la cultura y su política. En otras palabras, el campo de apertura está dispuesto a que dinamicemos las teorías y los conceptos básicos en el ámbito del control y de la dominación colonial para, que después de haber conocido la historia, podamos en la parte práctica dar a luz nuevas formas de relacionamiento y coexistencia derrocando el rostro-raza y los demás rostros que se acoplan, por lo que todo queda en nuestras manos.

Referencias Bibliográficas

Bueno, C. (2020). The face revisited: Using Deleuze and Guattari to explore the politics of algorithmic face recognition. *Theory, Culture & Society*, 37(1), 73-91.
<https://doi.org/10.1177/0263276419867752>

Castro-Serrano, B., y Fernández Ramírez, C. (2016). Rostro deshecho. Por un arte menor y sus alcances políticos en Deleuze. *Revista Guillermo De Ockham*, 14(2), 43–52. <https://doi.org/10.21500/22563202.2651>

Castro-Serrano, B., y Fernández Ramírez, C. (2017). Deleuze y la política del rostro (Rostridad): alcances sobre el estado. *Revista de Humanidades*, 36, 41-68. <http://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/7899>

Deleuze, G. (1972). *Proust y los signos*. (F. Mongue, Trad.; 1ª. Ed.). Anagrama. (Trabajo original publicado en 1964).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. (J. Aguilar, Trad.; 1ª. Ed.). Era. (Trabajo original publicado en 1975).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. (F. Mongue, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1972).

Deleuze, G. (2002). *Empirismo y Subjetividad*. (H. Acevedo, Trad.; 4a. Ed.). Gedisa, S. A. (Trabajo original publicado en 1953).

Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez, Trad.; 5ª. Ed.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1980).

Deleuze, G. (2021). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. (P. Ariel y S. Ires, Trads.; 2a. Ed.). Cactus. (Trabajo original publicado en 2005).

Edkins, J. (2015). *Face Politics* (1st ed.). *Routledge*. <https://doi.org/10.4324/9781315718040>

Gomez-Castro, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>

Pagotto, M. (2010). Gilles Deleuze y Félix Guattari: políticas del rostro [conferencia].

VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina.

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5665/ev.5665.pdf

Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. (M. Costa, Trad.; 1a. Ed.). Prometeos Libros. (Trabajo publicado originalmente en 2000).

Quijano, A. (1999). Etnicidades e identificaciones, ¡Qué tal Raza!. *En Ecuador Debate*, 48(1), 141-152. <http://hdl.handle.net/10469/5724>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 122-151). CLACSO

Quijano, A. (2009). Colonialidad del poder y Des/colonialidad del poder [conferencia]. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, Argentina.

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/51.pdf>

Quijano, A. (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas.

En: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (Ed.). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 757- 775). CLACSO

- Quijano, A. (2019). *Colonialidad del poder, raza y capitalismo*. *Debates En Sociología*, (49), (pp.165-180). <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201902.010>
- Quintero, P. (2020). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (19), 1–15. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i19.122>
- Zourabichvili, F. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. (V. Goldstein, Trad.; 1a. Ed.). Atuel. (Trabajo publicado originalmente en 2003).