

De la Coronacrisis a la Primavera de Ébano: Cultivando y Creolizando Ubuntu en la Dialéctica de Eros y Thanatos

From Coronacrisis to Ebony Spring: Cultivating and Creolizing Ubuntu in the Dialectic of Eros and Thanatos

Agustín Lao Montes

RESUMEN

El contexto de la crisis sanitaria por la Covid-19 ha exigido una profunda reflexión sobre el presente que vivimos. Una de las propuestas es asumir este momento como una “coronacrisis”, entendida como una categoría para significar cómo la pandemia exagera la crisis multifacética de la civilización capitalista occidental en su era neoliberal; lo que ha puesto al desnudo la dialéctica de la muerte y la vida, posicionada en el centro de la lucha contra la negritud. Las consecuencias de la pandemia rápidamente se analizaron desde los códigos de la blancura. En este artículo proponemos un acercamiento a este fenómeno, desde la zona del no ser de la herencia afro de nuestro continente. Situándonos en este momento de la enunciación, no sólo se abre la oportunidad de una mayor comprensión de lo vivido hasta ahora, sino que, de igual manera, podemos buscar y encontrar salidas a dicha crisis.

Palabras clave: Coronacrisis; Ubuntu; Afrocaribe; Modernidad; Humanismo negro.

ABSTRACT

The context of the pandemic of Covid-19 has demanded a deep reflection about the present time in which we live. One of the proposals is to assume this moment as a “Coronacrisis” understood as a category to signify how the pandemic aggravates the multifaceted crisis of the Western capitalist civilization in its neoliberal era. This proposal has unmasked the dialectic of death and life that is positioned in the center of the fight against negritude. The consequences of the pandemic were quickly reflected upon from the codes of whiteness. In this article, we suggest approaching this phenomenon from the zone of the nonbeing with African heritage from our continent. Being situated in this moment of the enunciation not only opens the opportunity for a better understanding of what we have lived in these times until now but also allows us to look for the ways out of this crisis.

Keywords: Covid crisis; ubuntu; Afro-Caribbean; modernity; black humanism.



Resistances
Journal of the Philosophy of History

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.89>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21089
Quito, Ecuador

Enviado: abril 18, 2022
Aceptado: junio 22, 2022
Publicado: junio 29, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed



OPEN ACCESS

AUTOR

 Agustín Lao Montes
Universidad de Massachusetts - Estados Unidos
lao@soc.umass.edu

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A.

Nota

El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina

Una civilización que prueba ser incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente...una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma, una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente.

Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo

La pandemia del coronavirus ha desnudado y exacerbado una crisis *in crescendo* de la civilización occidental capitalista en su era neoliberal. Como modo de vida dominante, la modernidad capitalista no ha proporcionado garantías de condiciones mínimas de supervivencia a las mayorías humanas en bienes básicos como alimentación, vivienda, seguridad y convivencia; cultivando, en cambio, racionalidades de muerte expresadas en una multitud de violencias entrelazadas: doméstica, racial, sexual, geopolítica, económica, ecológica, epistémica; engendradas por las imbricaciones de la búsqueda inescrupulosa de ganancias, en conjunción con el miedo a las otredades, que juntas provocan continuamente prácticas de acumulación por despojo y aniquilamiento, guerras étnicas, coerción patriarcal y destrucción ecológica.

En la oración que abre el clásico del pensamiento descolonial *Discurso sobre el Colonialismo*, el intelectual afrocaribeño Aimé Césaire declara que “Una civilización que se prueba incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente” (Césaire, 1955, p. 31. La traducción es mía). De inmediato añade que “una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma” y que “una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente” (Césaire, 1955, p. 31). Césaire escribía esto en 1955, luego de la Gran Depresión de los años 30, y de dos grandes guerras de occidente, en el contexto de una ola ascendente de movimientos en Asia, África y el Caribe por la descolonización de los imperios europeos que imperaban desde el largo siglo XVI. Hoy día, casi 65 años más tarde, podemos decir que fue una aseveración profética si lo consideramos como pronóstico de la crisis actual de la civilización occidental capitalista.

Erupciones en la Crisis Civilizatoria

A contracorriente de las promesas de pronta recuperación y los anuncios demagógicos de alegado progreso que escuchamos de presidentes y ministros a través de las Américas y Europa, las imágenes cotidianas y mass-mediáticas de millones de personas desempleadas, desterradas, familias sin hogar, hambrunas y epidemias masivas, refugiados muertos en fronteras marítimas y territoriales, violencias múltiples (étnico-racial, religiosa, sexual, doméstica, geo-política, genocidios, guerras); expresan una condición general de malestar profundo y prolongado que caracterizamos como crisis. Los síntomas de crisis global se revelan con movilizaciones y huelgas generales en lugares variados como Colombia, Francia, Grecia, Irlanda, India, Martinica y Portugal. A la vez, salen al relieve 20 millones de desamparados en Pakistán producto de una secuencia de inundaciones; casi un país entero en la calle en Haití mientras sufre del cólera después de un

terremoto devastador y un repertorio de *coup d'états*; la paralización por largos meses de Puerto Rico y Dominica luego de grandes huracanes. Muchas situaciones resultantes de desastres alejadamente naturales causados por la crisis ecológica y exacerbadas por la negligencia gubernamental y las intervenciones militares del imperio estadounidense. A estas calamidades añadimos los genocidios en Darfur y Rwanda sintomáticos, junto con las pandemias de Sida y Ébola, de la devastación neocolonial-neoliberal del continente madre, a los que sumamos en nuestra región del Sur Global el destierro masivo que ha dejado una ecuación de mas de 8 millones de desplazados en Colombia, muchas/os afrodescendientes e indígenas.

En esa nebulosa luz, la pandemia exacerbó una crisis civilizatoria en curso creciente. Se le llama crisis civilizatoria porque el modo de vida que domina el planeta, que comenzó a ensayarse en el Caribe en el largo Siglo XVI, y ya para el XIX se había globalizado, es decir, la civilización occidental capitalista, se encuentra en condición terminal en todas sus facetas: económica, geo-política, ecológica, epistémica, ética, espiritual. Una mirada de larga duración a la actual crisis arrojará luz en cuatro momentos en relación con la larga historia de crisis globales en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista: fines del siglo XIX (1873-1896), principios del siglo XX (1917-1945), la ola de movimientos antisistémicos de los 1960s-1970's. Además de la coyuntura histórico-mundial que vivimos, que podemos trazar tanto a la actual crisis de legitimidad y rentabilidad del capitalismo global neoliberal, como a la creciente marcha de protestas y movimientos desde el *fin-de-siecle* hacía el siglo XXI. En este escenario destacamos el llamado movimiento alterglobalización detonado con las protestas de Seattle en 1999, los procesos de Foro Social Mundial a partir del 2001, la denominada Ola Rojo-Rosada de gobiernos "progresistas" que resultó de robustos movimientos sociales en América Latina, y el resurgimiento de la protesta masiva en el 2010-2011 con la llamada "Primavera Árabe" junto con los "Indignados" en España y "Occupy" en los EEUU. En este archipiélago de luchas, sacamos al relieve el rol protagónico de los movimientos estudiantiles en Chile, Colombia y Puerto Rico, además de huelgas generales en Guadalupe y Martinica que resonaron en Francia, no sólo en el movimiento obrero, sino también en la adopción de un discurso descolonial en el lenguaje e imaginario político europeo. El continuum de luchas y movilizaciones se articuló y expresó en una poderosa constelación en el 2019 donde hubo protestas masivas y duraderas en Chile, Francia, Ecuador, Haití, Hong Kong y Puerto Rico. En sus primeros meses, la pandemia tuvo el efecto de contener esta ola de protestas. Sin embargo, en la medida que exacerbó injusticias y provocó nuevas fuentes de opresión, la pandemia se convirtió en caldo de cultivo para la protesta social como veremos más adelante.

Las protestas a través de la región y del mundo son síntomas de condiciones de desigualdad entrelazadas: económicas, políticas, simbólicas, de clase, étnico-raciales, de género, y de sexualidad, en la distribución de poder, riqueza, reconocimiento, y representación; y el correspondiente entramado de violencias-sociales, patriarcales, políticas, raciales. Se han venido dibujando escenarios polarizados donde han surgido nuevas perspectivas de derechas neo-fascistas de vocación autoritaria y agresivamente patriarcales, antipopulares y racistas. A contrapunto, las muchedumbres que componen las protestas son constituidas por una pluralidad de sujetos colectivos:

estudiantes, campesinos, afrodescendientes, indígenas, sectores subalternos urbanos, obreros, feminismos, LGBTQ +, e izquierdas, que configuran un bloque popular radical que protesta contra las desigualdades, violencias y despotismos, a la vez, que aboga por un contrato social más justo y democrático.

Teorizando la Coronacrisis: De la *Sopa de Wuhan* al *Sancocho Américo*

Vivimos una era donde los cimientos del planeta están en cuestión, lo que nos obliga a pensar profundo, a hurgar hondo en los signos de los tiempos, a buscar razones de fondo y, por ende, a construir cambios radicales. La pandemia vino a implosionar la crisis civilizatoria, a profundizar y revelar ciertas dinámicas de desigualdades y violencias, a la vez, que dio inicio a nuevas dinámicas de dominación, luchas y acciones colectivas. La pandemia puede tener un efecto antisistémico de dar un golpe de gracia a una condición profunda de malestar mundial que llamamos crisis económica, ecológica, geo-política, epistémica, ética, espiritual -de la forma de vida que domina el globo terraqueo por más de 500 años-, y por eso hablamos de una crisis de la Civilización Occidental Capitalista, o sea, del Sistema-Mundo Moderno/Colonial Capitalista.

En esta luz y sombra, con el *Coronacrisis* ha surgido un *boom* de discurso crítico que al principio se expresó en *Sopa de Wuhan* (2020), un volumen que recoge análisis de la pandemia de parte de un renombrado grupo de pensadores críticos, mayormente de Europa y los Estados Unidos, entre los cuales se destacan Giorgio Agamben, Alain Badiou, Judith Butler y Slavoj Žižek.¹ La respuesta inmediata de este puñado de pensadores críticos, sentando las bases iniciales para lo que Victor Fowler denominó “la pandemia pensada”, osciló entre el asombro, la perplejidad, y un debate entre el pesimismo y el optimismo. Giorgio Agamben (2020) representó la pandemia, en *Sopa de Wuhan*, como catalizando la normalización del “estado de excepción”, debido a su cultivo del miedo y el aislamiento, lo que fortaleció la militarización y promovió la desmovilización. En esa línea de argumentación, Agamben planteó que el terror a ser contaminado por los otros, es una forma más “de restringir las libertades” (Agamben et. al., 2020, p. 17). A contrapunto, Slavoj Žižek arguye que a pesar de que los virus ideológicos desatados “que estaban latentes en nuestras sociedades: noticias falsas, teorías de conspiración paranoicas, explosiones de racismo” (Agamben et. al., 2020, p. 21) [existe] una paradoja; el coronavirus también nos obliga a reinventar el comunismo basado en confiar en el pueblo y la ciencia... una señal de que podemos continuar un camino que seguimos, que el cambio radical es necesario [porque] “no distinguiendo entre el pobre y el rico, o entre los hombres de estado y los ciudadanos comunes, el virus es democrático” (Agamben et. al., 2020, p. 25). A contracorriente, Byung-Chul Han argumenta que,

Zizek afirma que el virus esgrime un golpe de muerte al capitalismo y evoca un oscuro comunismo [pero] está errado... después de la pandemia, el capitalismo continuará más fuerte. Paradójicamente, la ventaja comparativa de Asia radica en su colectivismo, su autoritarismo, y en la capacidad de los estados de ejercer control electrónico sobre los cuerpos, colapsando los espacios privados. (Agamben et al., 2020, pp. 109-111).

¹ Poco después se publicó otra colección titulada *La Fiebre* (2020) que recogió perspectivas de pensamiento crítico latinoamericano sobre las transformaciones histórico-mundiales catalizadas por la entonces naciente pandemia provocada por el Covid-19. Sin embargo, ni *Sopa de Wuhan*, ni *La Fiebre*, representaron las voces y visiones del Caribe y el Mundo Afro.

A contrapunto de dichas posturas binarias, Judith Butler afirma que “el aislamiento mandatorio converge con el nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global durante el nuevo tiempo y espacio impuesto por la pandemia” y que “el virus no discrimina, pero los humanos sí, modelados como somos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia, y el capitalismo, inscribiendo de nuevo la espuria distinción entre las vidas dolorosas e inmerecedoras, entre aquellas que, por cualquier medio deben ser protegidas de la muerte y las que no son dignas de ser protegidas de la enfermedad y la muerte” (Agamben et. al, 2020, p. 60). En este modo dialéctico, Butler argumenta que la pandemia “abrió la posibilidad de reimaginar nuestro mundo como si pudiera ser ordenado por un deseo colectivo de igualdad radical” (Agamben et. al, 2020, p. 64).

Transcendiendo los términos del debate inicial, argumentamos que la pandemia elevó la dialéctica entre la vida y la muerte como contradicción principal que configura la crisis civilizacional. Vivimos una era de *Tánatos* donde los impulsos vitales de *Eros* constituyen los principales “recursos de esperanza” para forjar un nuevo orden mundial en el contexto de la catástrofe planetaria catalizada por el coronacrisis. Estos tiempos que traen marca de muerte, manchados por una acumulación de injurias contra la vida misma, se expresan, simbolizan y profundizan en el coronacrisis. La pandemia revela y potencia la crisis civilizatoria, apuntando hacia una catástrofe planetaria indicada en el colapso de la economía mundial, la amplia erosión de la legitimidad de los estados, la escalante pérdida de vidas humanas, la espiral de violencias entretnejadas y desigualdades entrelazadas, todas estas catalizadas por la debacle ecológica.

En esa clave, identificamos dos dimensiones articuladas del coronacrisis: por un lado, representa una situación sin precedentes que amenaza la vida humana en todo el globo terráqueo, lo que es permitido por el alcance y la profundidad de la globalización. Por otro lado, la pandemia exagera opresiones, desigualdades y discriminaciones manifiestas en el entramado de violencias patriarcales, raciales, xenofóbicas, económicas, políticas expresadas en la desposesión, el despojo, el desamparo, las hambrunas, y los desastres ecológicos que son producto de la destrucción de la flora y fauna por los agroquímicos, la deforestación, el gran comercio de animales y la emisión masiva de gases tóxicos. Los síntomas más visibles de la debacle ecológica son la proliferación endémica de virus letales, la erosión de la soberanía alimentaria, y el crecimiento crónico de grandes inundaciones, fuegos, terremotos y huracanes. Dichos componentes del coronacrisis constituyen la explosión exponencial de la imbricación del racismo, la xenofobia, y el patriarcado, con desigualdades de clase y geo-políticas en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

Afinando el discurso crítico en clave de Africanía, Achille Mbembe arguye que la pandemia nutre dinámicas de necropolítica, que son constitutivas de las modernidades coloniales desde la institución de la esclavitud transatlántica, y que se diseminan globalmente en el contexto de la presente crisis civilizatoria. Mbembe (2017) caracteriza esta dimensión de la crisis como un “devenir negro del mundo” (p. 6), una globalización “tanto de las lógicas esclavistas de captura y depredación como de las lógicas coloniales de ocupación y extracción” (Mbembe, 2017, p. 4),

demostrando cómo “la modernidad [ha sido]...desde el principio hasta el final una guerra interminable contra lo vivo” (Mbembe, 2020, s/p).

A estos procesos de larga duración, que adquieren relieve con la crisis civilizatoria, Mbembe (2019) los ha denominado necropolítica. Argumenta que la necropolítica es la cara reversa de la biopolítica, combinadas en una racionalidad política donde la gubernamentalidad elabora criterios sobre quienes merecen vivir, a contrapunto de quienes se han de dejar y hacer morir. Es así como la necropolítica se revela como una categoría clave para entender las racionalidades políticas de las modernidades coloniales y los racismos modernos –sobre todo el racismo antinegro— donde destacamos la ubicuidad y persistencia de las violencias antinegras desde la época de la esclavitud hasta sus secuelas (o vidas posteriores) que viven en los racismos estructurales o sistémicos, tanto de sobreexplotación como de aniquilación de los cuerpos negros.

La crisis civilizatoria eleva la necropolítica por encima de la biopolítica, diseminándola por medio de economías extractivistas que destruyen tanto la naturaleza como la vida humana, promoviendo la acumulación por despojo y aniquilación que desarraiga pueblos y comunidades de sus territorios de vida. A la vez, descarta sujetos como cuerpos desechables, en correspondencia con la securitización de la política y la militarización del espacio que envuelven mayor vigilancia policíaca, criminalización de la resistencia, y proliferación de guerras chicas, limpiezas étnico-raciales y violencias xenofóbicas. Con esta lógica de *Tánatos*, el coronacrisis cultiva la necropolítica que, en sí, es intrínseca a la racionalidad del capital transnacional y las constelaciones modernas/ coloniales de poder. En fin, vivimos una época en la que la principal contradicción es entre *Thanatos*, la racionalidad moderna/colonial de la muerte que se conceptualiza como necropolítica; y *Eros*, el impulso de la vida, la praxis encarnada del deseo que nos mueve a co-crear colectivamente herramientas de convivencia y recursos de esperanza para reproducir la vida y la comunalidad.²

Tocando este tambor epistémico es que hablamos de un giro de la *Sopa de Wuhan* al *Sancocho Américo*, de la mirada occidentalista a posicionalidades y perspectivas desde la diáspora africana global, particularmente desde nuestro lugar de enunciación en el universo histórico que Lélia González (1988a) bautizó como *América Ladina*, al que también llamamos *Nuestra Afroamérica*. González acuñó el concepto *América Ladina* como una categoría geohistórica crítica —“posoccidentalista y no-imperial” como planteó Fernando Coronil— para conceptualizar las diásporas africanas en las Américas, no sólo como un mundo histórico en sí mismo, sino además como base para una concepción descolonizada de esta parte del planeta. Consciente de cómo está formada por un pasado y un presente de colonialismo de asentamiento, poder imperial, explotación y expropiación capitalista, inscrito en la dominación heteronormativa étnico-racial y patriarcal (González, 1988b).

El mundo histórico que bautizamos con el nombre *Nuestra Afroamérica* constituye la zona más numerosa del archipiélago de diásporas africanas en las Américas. Si José Martí habló en el siglo XIX de “Nuestra América” para enunciar un discurso americanista mirando al sur, en contra-

² En este sentido, el *Eros* es una fuente fundamental del accionar tanto contra las racionalidades de muerte del capital y el imperio, como de las formas individualistas de subjetividad promovidas por el ethos neoliberal.

punteo con la América anglosajona del norte, en el siglo XXI es necesario hablar de Nuestra Abya Yala y Nuestra Afroamérica para hacer así genealogías y cartografías descoloniales que recojan con mayor matiz la pluralidad de mundos que componen esta macro-región accidentalmente llamada América, contribuyendo así al quehacer crítico de construir categorías geohistóricas a contracorriente del imaginario imperial occidentalista imperante.

Nuestra Afroamérica es un territorio translocal que cruza y trasciende fronteras nacionales a través de las Américas, a la vez que compone estos espacios. Su universo histórico y sus espacios de cultura y política marcan una geografía de sur a norte dibujando el largo y ancho de las rutas de la esclavización y resistencia, desde la Argentina hasta Canadá, transgrediendo las murallas –imaginarias y materiales– del Río Grande, que dividen Nuestra América del “Coloso del Norte”. En esa clave, Nuestra Afroamérica incluye tanto las historias y culturas afrolatinoamericanas desde el norte de México hasta la Patagonia, como las afrolatinas de los Estados Unidos, componiendo con los espacios afroestadounidenses (en sí mismos un montaje de culturas de la africanía), un amplio archipiélago geo-histórico que denominamos “diásporas afroamericanas”. Concebimos la diáspora africana no como una formación uniforme sino como un montaje de historias locales entretreídas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural, que constituyen remembranzas familiares basadas no sólo en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, sino también en afinidades culturales y repertorios similares (a menudo compartidos) de resistencia, producción intelectual y acción política. Al sonar de este son, Nuestra Afroamérica es un espacio de identificación, producción cultural y organización política enmarcado en procesos histórico-mundiales de dominación, explotación, resistencia y emancipación.

América: Entre la Razón de Caliban y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba

En su *Crítica de la Razón Negra*, Mbembe (2017) rastrea la dialéctica de vida y muerte en el Mundo Afro,³ desde la esclavitud moderna y sus “vidas posteriores” —continuidades y secuelas— expresadas en el racismo anti-negro, entendido como relación social global y proceso histórico-mundial. Este tipo de análisis de la modernidad como un proceso racializado de globalización en su larga duración, que desde el largo siglo XVI marca los cimientos del capitalismo racial/patriarcal, sigue un linaje de teoría crítica y política radical cultivada en la “tradicción radical negra”,⁴ desde el largo siglo XIX cuando, después de la revolución haitiana, pensadores como Jean Louise Vastey y Antenor Firmin elaboraron críticas sustantivas del colonialismo, la esclavitud y el racismo, para promover y cultivar una política pluriversal de liberación.⁵

3 Denominamos “Mundo Afro” al universo histórico que articula el continente Africano con la diáspora Africana global, un zona planetaria de múltiples viajes, intercambios, movimientos antisistémicos, corrientes estéticas e intelectuales de índole diversa, formaciones de pueblo, creencias y prácticas espirituales, que constituye un espacio translocal a través de todo el periodo de vida del sistema-mundo moderno/colonial, y que adquiere relieve mayor con la formación de esferas públicas translocales de la africanía desde los siglos XVII y XIX.

4 El concepto de “tradicción radical negra” fue acuñado por Cedric Robinson (2020) junto con “marxismo negro”, y “capitalismo racial”, constituyendo en su conjunto tres categorías claves en el pensamiento crítico y político radical en clave de Africanía. En la construcción de Robinson en su libro *Marxismo Negro*, la tradición radical negra es casi completamente masculina del Atlántico Norte de perfil anglófono, así que participamos de una gestión colectiva de diversificar las/los figuras, textos, lugares, preocupaciones y perspectivas que componen la “tradicción radical negra”, incluyendo mujeres, sujetos LGBTQ+, de diferentes localidades a través del mundo.

5 La esfera pública letrada translocal negra se puede trazar al Siglo XVIII, momento en el que se destacaron los escritos de figuras como Olaudah Equiano y Ottobah Cugoano. Ver Aramavudan (1999).

La revolución haitiana fue un acontecimiento histórico-mundial que fundó la descolonización como forma de política, la negritud como identidad política de una comunidad global, y la abolición de la esclavitud como proyecto universal de emancipación.⁶ El duro golpe al poder imperial y la esclavitud racial en el apogeo de la trata transatlántica de esclavizados/as provocó lo que Eduardo Galeano (2004) llamó la “maldición blanca” de Haití, que comenzó con un boicot interimperial desde el nacimiento mismo de la primera República Negra en el mundo, a un repertorio de invasiones e intervenciones estadounidenses desde principios del siglo XX hasta hoy día.

Haití se convirtió en un punto de anclaje para dos esferas públicas negras translocales entrelazadas que llamo: Pan-Africanismos de la *Razon de Caliban*⁷ vis-à-vis *Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba*. El panafricanismo como praxis y proyecto de construcción de comunidad translocal para la descolonización, la justicia y la democratización, se inspiró en Haití como caso paradigmático de la capacidad de liberación y autogobierno de los pueblos africanos en un mundo racial/colonial que negaba su humanidad. Los “jacobinos negros” como el general Toussaint Louverture, e intelectuales como Vastey y Firmin, defendieron la razón de Caliban, en la medida en que, al igual que el personaje de “Caliban” en *La tempestad* de Shakespeare, maldecían al “amo”, en la obra llamado “Prospero”, con el lenguaje imperial que este impuso.

En un giro político y epistémico en los 1970s, desde la perspectiva de la revolución cubana, Roberto Fernández Retamar (1971) identifica a Caliban como concepto-metafora emblemático de América Latina, invocando figuras como Martí y Mariátegui, a la vez que traza un repertorio de pensamiento crítico, creación estética y política radical caribeña, esgrimida por intelectuales como Kamau Brathwaite (1973; 2005), CLR James (2009), y George Lamming (1960). La identificación del pensamiento caribeño con el personaje conceptual (o concepto-metafora) de Caliban, es un hilo que ata corrientes teóricas, estéticas y políticas a través de la heterogeneidad que configura el Caribe. Como bien plantea Paget Henry (2000) en su libro *La Razón de Caliban: Introducción a la Filosofía Afrocaribeña*, el pensamiento crítico del Gran Caribe se define en gran medida por la capacidad de actuar como Caliban quien maldijo al amo con su propio lenguaje. Es decir, los intelectuales caribeños hemos desarrollado corrientes de pensamiento crítico donde deconstruimos y reconstruimos las categorías occidentales, re-significando y reorientando sus discursos, relatos, lógicas y argumentos. Esta vertiente de la crítica caribena es la que el jamaicano Anthony Bogues (2003) llama intelectuales *Herejes* que operan a la vez dentro y fuera de la tradición occidental. Aquí incluimos figuras como Franz Fanon (2009; 2011), Edouard Glissant (2013), Wilson Harris (2005), y Sylvia Wynter (1990) quien elabora una analítica feminista de las formas políticas, de conocimiento y subjetividad de la modernidad en clave caribeña, tomando distancia crítica del personaje de Miranda, la hija de Prospero, en diálogo de construcción creativa con Sicorax, la madre de Caliban.

6 Hay un creciente corpus de investigación sobre la trascendencia histórica de la revolución haitiana, vea, entre otros: Casimir (2020), Dupuy (2019), Fick (1990), Fisher (2004), Geggus (2002), Grüner (2010), James (2009), Scott (2018), Touillot (2000).

7 Tomamos el concepto de “Razón de Calibán” de Paget Henry (2000).

A contrapunto del discurso y la política de los “Jacobinos Negros”, Haití se fundó como una formación de pueblo con una ceremonia de Vodun llamada Bois Caiman, dirigida por la Mambo (Sacerdotisa de Vodun) Cecile Fatiman y el Houngan (sacerdote del Vodun) Dutty Broukman, un cimarrón cosmopolita, que al igual que su predecesor Makandal, había liderado revueltas de esclavos y prácticas de cimarronaje en otras islas del Caribe. Aquí llamo a la tradición vernácula de teoría crítica en clave de africanía y su política de liberación, “Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba”. El cimarronaje, más que nombrar esclavizados fugitivos que escapan de las plantaciones, es una categoría para significar mundos de vida distintos y en contrapunto a los regímenes modernos/coloniales de poder, conocimiento y subjetividad. Estos territorios de vida tienen sus propias herramientas de convivencia, modos de gobierno, categorías de conocimiento, formas estéticas, economías, y ecologías, todas en gran medida basadas en creencias y prácticas espirituales de matriz africana.⁸

La centralidad de las espiritualidades en sus modos de convivencia y comunidad, sus epistemes, economías y ecologías, se conceptualiza nombrándolas como racionalidades de Exu-Legba,⁹ combinación de Exu o Elegua, el Orisha (o deidad Yoruba) que abre y cierra los caminos de la vida, al mismo tiempo que provee los códigos para nuestra interpretación de los mensajes de las/los Orishas, y que por ende sirve como una especie de mensajero de Dioses y Diosas, similar a Hermes en el panteón griego. Papa Legba, el Loa (deidad en Vodun) de la encrucijada, equivalente a Exu, articula los caminos de la vida (ontología) a las posibilidades de interpretación (epistemología y hermenéutica). En esta clave, las ontologías vernáculas y las epistemes del mundo africano se significan como las racionalidades de Exu-Legba, siguiendo una tradición antigua en el discurso crítico negro y la praxis de liberación africana. Las racionalidades cimarronas de Exu-Legba corresponden al modo de construcción de conocimiento crítico que Audrey Lorde (2007) caracteriza como “transcender las herramientas del amo”.

En varias cosmogonías africanas, las encrucijadas son lugares de múltiples cruces históricos, espacios privilegiados para entender las posibilidades del ser (ontología), como también para dilucidar la variedad de estrategias interpretativas (epistemología). En esa rítmica onto-epistémica, las encrucijadas son puntos de intersección entre la vida y la muerte, lugares donde se dilucida la dialéctica entre Eros y Thanatos.¹⁰ En la tradición Yoruba, Exu-Elegbara (Elegua en Cuba), Orisha o deidad de las encrucijadas, abre y cierra caminos, a la vez que preside sobre la interpretación. En

8 Coincidimos con la filósofa cubana Maydi Estrada (2019) en que más allá de una reducción simple a la religión, “la espiritualidad puede ser entendida como una dimensión de la vida; así como una forma específica de comunicación. Es una comprensión de la realidad y sus posibles interpretaciones en relación con la vida. La espiritualidad es fruto de las esencias de la relación espacio-naturaleza-humanidad, en la búsqueda de la verdad y del arte de la convivencia entre la mente-cuerpo-espíritu, en una escala de tiempo pasado-presente-futuro. Expresa en sí la interacción de mundos paralelos. Posee una condición cósmica. Puede considerarse como entretrejo energético de los cinco elementos naturales (agua, tierra, fuego, aire, éter) en la búsqueda de los secretos de la luz y de la oscuridad e hilando sabiduría de los componentes del universo.” (Estrada, 2019, p. 10)

9 Usamos el concepto “racionalidades” a contrapunto de la categoría occidentalista “razón”, tanto para indicar el carácter plural del ejercicio epistémico, como para asumir distancia crítica del logocentrismo que atribuye superioridad al “pensamiento” sobre las dimensiones afectivas, eróticas, estéticas, corporales, y espirituales del conocimiento. Para un excelente argumento sobre las racionalidades en clave de Africanía ver Eze (2008).

10 Tanto Exu-Elegbara (la demonización del Orisha Yoruba), como Legba (el Loa del Vodun), encarna la dialéctica de ser y no-ser, luz y oscuridad, que corresponden tanto a la oposición como al continuo entre vida y muerte que es común a las cosmovisiones de matriz Africana.

esa cadencia rítmica, en tanto encrucijada mundial, la zona fronteriza caribena constituye el Reino de Exu-Eleggua. En clave, el escritor guyanense Wilson Harris (2005) en su artículo *Creolidad: Las Encrucijadas de la Civilización*, identifica a Papa Legba—equivalente a Exu-Eleggua en el Vodú Haitiano—como deidad de la creolización, que significa las culturas de resistencia y las praxis descoloniales encaradas en las espiritualidades Afroamericanas, las cuales identifica con el cimarronaje como espacio y praxis de liberación. En esa clave, el babadense Kamau Brathwaite (2012) escribió un poemario titulado *Eleggvas*, donde entrelaza a Exu y Legba, deidades de los caminos y los cambios, expresando sus conexiones con la ancestralidad, con los muertos, por eso las elegías a figuras revolucionarias caribenas asesinadas como el renombrado poema a Walter Rodney. Eleggua se significa como alegoría de la ancestralidad plural y heterogénea que caracteriza el Caribe como encrucijada mundial, espacio vicario de caminos múltiples y cambios radicales, lugar de parir, de dar a luz, gestas histórico-mundiales para la liberación como la revolución haitiana del siglo XIX y la revolución cubana del siglo XX. Tocando ese tambor, la racionalidad cimarrona de Exu-Legba representa un fundamento vernáculo en el pensamiento crítico y las políticas libertarias de América Latina/Nuestra Afroamérica.

Las intelectuales vernáculos no sólo practican la oralidad, también escriben sus propios textos, donde se expresan tanto saberes prácticos diversos, sobre el cuidado del cuerpo, o las estéticas visuales, danzarías y culinarias; como sobre problemáticas existenciales y políticas, dilucidando y debatiendo temas como la identidad, el significado del ser, el sentido de comunidad, la resistencia cultural y proyectos históricos de liberación. Así podemos caracterizar el contrapunteo y creolización de la Razón de Calibán con las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba, utilizando la noción de doble crítica que acuñó el filósofo franco-argelino Jacques Derrida, que enlaza la crítica inmanente –es decir, la deconstrucción de las categorías de pensamiento occidental, con la crítica externa— que envuelve creación de conocimiento crítico con otros lenguajes, conceptos y perspectivas que trasciendan los imaginarios occidentales lo que implica elaborar categorías geo-históricas alter-nativas.

En esa veta, también se puede traducir el entrecruce entre la Razón de Calibán y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba, en términos de las “lógicas de liberación”¹¹ que Enrique Dussel define como una articulación de “dialéctica” que es el ejercicio de la crítica desde y hacia el interior de la totalidad, y “analéctica” que define como el quehacer crítico enunciado desde una pluralidad de otredades, que incluye múltiples categorías de colectividades oprimidas –campesinos, obreros, mujeres, no-heterosexuales, sujetos racializados negativamente como amerindios y afroamericanos, etcétera–, que ha servido de base para el desarrollo de un concepto de “pueblo” en América Latina en tanto que sujeto político revolucionario que se asemeja a “los condenados de la tierra” de Fanon (2011). Al conjugar dialéctica con analéctica, Dussel postula un quehacer metódico, similar a la doble crítica de Derrida (2020) y Khatibi (1985), que también corresponde a la creolización planteada entre la “Razón de Calibán” y las “Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba”.

11 El concepto de “lógicas de la liberación” se lo debemos al filósofo boliviano Juan José Bautista Segales (2014).

Aimé Césaire (1969) reescribe el drama de Shakespeare como *La Tempestad Negra*, donde además de la representación de los personajes de la obra clásica como “negros” y “mulatos”, aparece un personaje nuevo cuyo nombre es *Exu* –en referencia al Orisha Exu-Elegbara (Eleggua en Cuba y Legba en Haití), enunciando en escena la palabra *Uhuru*–que significa libertad en Swahili. Aquí Césaire actúa como puente y traductor, como agente de creolización, de dos vertientes de conocimiento crítico en clave de Africanía: la Razón de Caliban y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba.

En su lectura contrapuntal de intelectuales radicales negros, Bogues contrasta las/los *He-rejes*–los arquitectos de la razón de Caliban, con las/los *Profetas*–intelectuales vernáculos cuyo pensamiento se enuncia con lenguajes, imaginarios, métodos y discursos distintos a los idiomas imperiales y las categorías occidentales. Entre estas figuras dirigentes de las racionalidades cimarronas de Exu-Legba, están las/los intelectuales vernáculos de la cultura popular tradicional (para usar el concepto de Joel James (2018)) que en el caso de Brasil incluyen “Maes de Santos” y “Paes de Santos” que han organizado redes nacionales para combatir la discriminación religiosa, mientras defienden y elaboran los valores ético-políticos, onto-existenciales y epistémicos de sus cosmogonías, por ejemplo invirtiendo de sentido filosófico-político-epistémico la categoría de Ubuntu. A la vez, en Cuba las/los “Profetas” o intelectuales vernáculos, incluyen sabias y sabios de la Santería y el Palo Monte, mientras que en Haití, Mambos y Hunganes (sacerdotisas y sacerdotes del Vodú), siguen siendo portadores y portavoces de la tradición de Makandal, Fatiman, y Broukman.

El Gran Caribe es un espacio que se caracteriza por ser un conjunto de encrucijadas, un cruce-de-caminos *par excellence*, un espacio quitaesencialmente de Exu-Legba (“Orisha” y “Loa” de las encrucijadas), un circuito de cosmopolitismo subalterno marcado por hitos históricos que facilitan y revelan la comunicación translocal y transnacional como fue la revolución haitiana cuyas repercusiones resonaron por toda la región y transformaron el mundo, y la revolución cubana que tuvo alcance mundial, por ejemplo, en impulsar el “Tricontinentalismo” en los 60s y ser una fuerza gestora del desmantelamiento del régimen racista del *apartheid* en los 80s. Por eso de manera muy estratégica en la edición de 1963 de *Los Jacobinos Negros*, CLR James escribe un epílogo titulado *De Toussaint L’Overture a Fidel Castro* para analizar como dos de las revoluciones más significativas del mundo moderno, la revolución haitiana en el largo siglo XIX y la revolución cubana en el corto siglo XX, se realizaron en el Caribe. Indagar a fondo en las condiciones históricas de posibilidad, causas estructurales, y móviles inmediatos de estas gestas, y más aún de las formas cotidianas de agencia histórica de los pueblos y sujetos Afrodescendientes, requiere un examen más a fondo de la dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en la modernidad misma.

La Dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en el Capitalismo Racial/Patriarcal ¹²

Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos, como de vientres en suspenso (...) ¡Yo te saludo viejo Oceano! Tu preservas sobre tus crestas, el sordo barco de nuestros nacimientos, tus abismos son nuestro inconsciente mismo, labrado de fugitivas memorias. Edouard Glissant. (1990/2017)

Es necesario entender y estudiar la dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en la larga duración de la modernidad/colonialidad. Si asociamos la emergencia conjunta de la modernidad, el capitalismo y Occidente con la conquista/colonización de América, la trata esclavista y la esclavización, y el establecimiento de una dinámica de competencia y guerra entre los nacientes imperios europeos, veremos que, como afirma el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1992), el sistema-mundo moderno/colonial capitalista se crea a partir de una serie de hechos violentos, que en su discurso se autojustifican con un mito de origen fundamentado en el sacrificio.¹³ El holocausto de los pueblos indígenas de Abya Yala (tierra viva de todes), y de africanos y africanas que murieron en la trata y esclavización, se ideologizaron como un sacrificio, un mal necesario para parir la modernidad, con su misión civilizadora y sus promesas de progreso material, epistémico, ético, estético y político. La violencia es constitutiva de la modernidad misma, pero se esconde en el discurso occidentalista que la desplaza como atributo de los no occidentales, bárbaros, salvajes o primitivos que por ser supuestamente protagonistas de la violencia han de ser sometidos a ella para civilizarlos y así crear la condición que Kant (1795/2007) denominó “paz perpetua”.

A contrapunto, el filósofo boricua Nelson Maldonado (2008) responde, en clave fanoniana, que la modernidad se caracteriza por una “guerra permanente”, una acción constante de violencia, tanto la ejercida contra las mayorías subalternas (los *damnes* de Fanon), como la intestina entre élites. La violencia estructural en la modernidad/colonialidad implica no sólo conflicto bélico entre estados, se ejecuta diariamente en prácticas de dominación que entretrejen elementos de poder racial y sexual, la explotación de clase y la destrucción del equilibrio ecológico del planeta. El hambre, el destierro, la carencia de vivienda, la negación del acceso a los servicios de salud y educación, la exclusión de los lugares públicos, el rechazo a la identidad y la desvalorización de la cultura y los conocimientos, son formas de violencia que pueden tener dimensiones físicas, simbólicas y epistémicas. El argumento no es que la paz es imposible, sino que para obtenerla hay que identificar y combatir las fuentes de violencia, es decir, es necesario despojarnos del entramado de opresión y construir la justicia. En sus escritos, Fanon demuestra el carácter eminentemente violento del colonialismo y el racismo. En *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), Fanon analiza y denuncia la violencia existencial y psicológica contra el sentido mismo del ser y el yo,

¹² Usamos la categoría “capitalismo racial/patriarcal” para resaltar la centralidad del racismo y el patriarcado—que combina dominación de género con opresión sexual heteronormativa—como dimensiones entrelazadas de la matriz de poder moderna/colonial que configura el sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

¹³ La “acumulación originaria de capital” como argumentó Marx en *Das Kapital*, fue en proceso eminentemente violento de expropiación y explotación para crear fuentes de trabajo subyugados al capital y apropiar territorios, articulado con procesos de racialización y configuración de patriarcados modernos que iniciaron formaciones de violencia colonial, capitalista, racial y patriarcal cuya larga duración aún permanece. Ver, entre otros, Amin (2009), Federici (2004), Harvey (2005), Martínez (2018).

de los sujetos de la africanía, a partir de una fenomenología existencialista del racismo antinegro como pilar de la condición colonial.

En *Los condenados de la Tierra* (1961), Fanon critica la violencia estructural que configura la colonialidad, desde sus dimensiones psicológicas hasta la sobreexplotación en el trabajo, la negación del “derecho a tener derechos”, la exclusión social, la desvalorización cultural y la represión política. Fanon demuestra cómo la condición colonial se compone por un entramado de violencias, un entrelace de agresiones a la integridad cultural, social, económica, epistémica, psíquica y física de los sujetos coloniales. Estas formas de violencia son comunes a la variedad de racismos, sobre todo al racismo antinegro. En vista de la ubicuidad de la violencia colonial, Fanon entiende la violencia anticolonial como respuesta necesaria para arrancar de raíz el círculo vicioso de la violencia moderna/colonial. Contrario a lo que argumenta Hannah Arendt (1970), Fanon no es un promotor de la violencia sino, a contrapunto, un profeta del amor como principio gestor de una nueva humanidad, lo que está predicado en una dialéctica que busca deconstruir la violencia moderna/colonial con luchas descolonizadoras en aras de la liberación. Es decir, su argumento asume en rigor la dialéctica entre Eros y Thanatos, la capacidad de combatir el poder letal de la violencia colonial con el poder vital del amor liberador.

Tocando ese tambor, uno de los pilares de la Tradición Radical Negra, es la crítica de la esclavitud transatlántica y sus secuelas, como institución central, no sólo en los regímenes esclavistas de modernidad colonial, sino a través de todo el tiempo de más de 500 años de vida de la modernidad capitalista. En el año 1900, al dirigirse a la Primera Conferencia Panafricana, WEB Du Bois caracterizó la esclavitud como “el drama más magnífico de los últimos mil años de la historia humana”. La dislocación violenta de millones de africanos durante cuatro siglos, una característica fundamental de la modernidad capitalista permanece como una marca crítica, una *carimba* de sufrimiento y muerte en el sistema-mundo moderno/colonial que inauguró dos modos entrelazados de deshumanización: un racismo de explotación y un racismo de aniquilamiento. La idea misma de raza como esquema global de clasificación que es pilar de un repertorio de jerarquías —económicas, geopolíticas, territoriales, epistémicas, culturales, sexuales— que configuran la matriz de dominación que Aníbal Quijano (2000) nombró “colonialidad del poder”, es basada en el proceso de colonización inaugurado por la conquista y colonización de la zona del mundo que pasó a denominarse América, junto con la instalación de la esclavitud transatlántica como régimen de sobreexplotación ligado a la deshumanización de los pueblos y sujetos africanos.

La conversión de los cuerpos africanos en mercancías, objetualizados como medios de producción, reducidos a máquinas para ser explotadas para obtener ganancias, a ser factores en los circuitos del capital y sus regímenes de representación, a sujetos descartables despojados de su humanidad, descritos como “pueblos sin historia”, procedentes de un continente oscuro descrito como “el corazón de las tinieblas”, el nicho del primitivo, supuestamente sin ancestralidad, sin memoria, ni civilización; da cuenta no sólo de un proceso perdurable de sobreexplotación de su trabajo, expropiación y despojo de sus territorios, sino también del *longue durée* de una praxis de aniquilamiento que va desde prácticas cotidianas de exclusión, humillación, y subordinación

institucional, hasta un cultivo sostenido de la la muerte física y social de los pueblos y cuerpos denominados africanos y negros en el imaginario moderno.

Orlando Patterson (2018) analiza la esclavitud moderna como una “muerte social” en la medida en que “la esclavitud es la dominación permanente y violenta de personas natalmente alienadas y generalmente deshonradas”, por lo que el esclavo es una “persona socialmente muerta”, una “no persona social”, que “no tienen existencia social reconocida: en contra del mundo social pero no de él”. Desde las violencias del “Pasaje Medio” hasta la brutalidad de los regímenes de las plantaciones, la esclavitud racial se sustenta, en esencia, en la relegación de los esclavizados a una “zona de no-ser” (parafraseando a Frantz Fanon), fundada en la devaluación de las vidas africanas que naturaliza el asesinato de cuerpos negros por varios medios, desde el exceso de trabajo y el hambre, la negación del yo y la objetualización sexual, hasta la eliminación física.

En nuestra análisis del capitalismo racial/patriarcal es necesario el estudio crítico del entrelace de los dimensiones raciales y sexuales de la matriz de poder/saber moderna/colonial en el contexto global de los procesos de explotación del trabajo y expropiación de la tierra para la acumulación de capital y el ejercicio del poder imperial. Una importante crítica de la modernidad desde el punto de vista de la centralidad de la esclavitud y sus “vidas posteriores” (continuidades o secuelas), es una corriente del feminismo negro asociado con el Afropesimismo,¹⁴ representado por figuras como Saidiya Hartman, Joy James, Chistina Sharpe y Hortense Spillers. Spillers (2003) coloca a las mujeres negras fuera del “género” que, desde el inicio de la esclavitud moderna fue concebido para interpelar a las mujeres “no negras”, mientras que las mujeres negras esclavizadas fueron reducidas a “cuerpos”, como tales confinadas a ser meras máquinas de producción y objetos de placer. Aquí, cabe notar el trabajo de Sabina Boeck (2018) que esgrime una crítica de algunas de las versiones radicales del feminismo occidental (como las de Simone de Beauvoir y Judith Butler), por no integrar en sus análisis la centralidad de la esclavitud en la modernidad, al tiempo que argumenta que la categoría moderna/colonial de género es producto de la “antinegritud”, a la vez que fundamenta los cimientos de un feminismo crítico en la tradición feminista radical negra. En esta clave, es importante destacar la convergencia de Spillers con Maria Lugones (2007), quien en su crítica de “la colonialidad del género” dentro del “sistema moderno/colonial de género”, argumenta que en dicho sistema las “no-blancas” son sometidas al entramado de violencia de deshumanización característico del racismo, y por ende quedan fuera del lugar del género que está confinado para mujeres blancas; lo que nos proporcionó un marco categorial y una lógica de investigación para el poderoso movimiento denominado feminismo descolonial.¹⁵

14 Etiquetar autores y argumentos como afropesimistas se ha convertido en una práctica problemática y en debate. Podría decirse que los argumentos que ahora están asociados con el afropesimismo, como la postulación de la antinegritud como una forma de opresión inconmesurable con cualquier otra (por ejemplo Amerindios o Dalits de la India), que se originó históricamente en la esclavitud como una especie de “muerte social” que continuó en las “vidas posteriores de la esclavitud” a través de una condición de “terror ontológico” que reduce las/los esclavizados a “mercancía” y “carne”, a una alteridad radical, a un “no-ser” constitutivo de “lo humano”, pero que no podrá humanizarse en un “mundo antinegro”, argumentos que en su conjunto dejan sin aclarar cuáles son los caminos y horizontes políticos para la liberación; es principalmente un proyecto masculino sostenido por figuras como Frank Wilderson (2021) y Jarred Sexton (2008), que se basan en planteamientos de feministas como Saidiya Hartman (1997) y Hortense Spillers (2003), quienes tienen un análisis más complejo y menos totalizante de la antinegritud, que vislumbra y revela la agencia histórica negra de resistencia y sus caminos de liberación.

15 Lugones también fundamenta su argumento de la localización de las mujeres no-blancas fuera del “género”, entendido en su acepción hegemónica como espacio del “lado claro” (reservado a “mujeres blancas”) del sistema de género moderno/colonial, en el análisis de la socióloga feminista nigeriana Oyèronké Oyèwùmí (2017), quien argumenta que en el universo histórico Yoruba no existía la división de género previamente a la irrupción colonial europea.

En fin, la ubicuidad y el carácter abrumador de la muerte en la esclavitud es un rasgo definitorio del sistema-mundo moderno/colonial capitalista que es crucial para entender las luchas por la vida y la liberación como dimensión constitutiva de la modernidad misma. En esa vena, argumentamos que las racionalidades de la muerte derivadas de la esclavitud, que dan cuenta de la antinegritud como un elemento principal del proceso histórico-mundial que puede definirse como capitalismo racial/patriarcal, es un lado de una dialéctica. Su cara invertida son las luchas resilientes por la vida y la liberación defendidas por pueblos y sujetos africanos que en dicha historia se convirtieron en agentes protagónicos en las acciones colectivas por la descolonización, la democracia y la justicia. Las luchas resilientes por la libertad negra,¹⁶ contra la deshumanización de los pueblos africanos y la desvalorización de nuestras vidas, son ahora principios fundamentales en gestas generales para la democratización de la democracia y la humanización de la humanidad. Partiendo del análisis de Freud (2021) de la civilización como una dialéctica entre *Eros* como instinto de vida y *Thanatos* como instinto de muerte, sostengo que la esclavitud moderna no puede simplemente verse a través del lente de la muerte social, sino también como un lugar de *Eros* desde donde las/los sujetos africanos/as comenzaron a construir culturas, espacios de vida, solidaridades, espiritualidades, luchas, que han sido cruciales no sólo para “los hogares que la raza construyó”, sino para todo el planeta.

Las cicatrices de la esclavitud no son simplemente parte del pasado, sino que persisten en “las vidas posteriores de la esclavitud”, como argumenta Saidiya Hartman (1997). Ella sostiene que,

...la esclavitud había establecido una medida del hombre y una clasificación de la vida y el valor que aún no se ha deshecho... Las vidas de los negros todavía están en peligro y devaluadas por un cálculo racial y una aritmética política que se atrincheraron hace siglos. [La traducción es mía] (Hartman, 2007, p. 6).

La muerte —social, simbólica y física— es una marca radical de la antinegritud de la trata esclavista y el cautiverio, la apropiación de los úteros de las madres,¹⁷ los brutales regímenes de plantación, los intentos sistemáticos de borrar las cosmologías africanas (epistememas, espiritualidades) y las perdurables relaciones sociopolíticas y la marginación social, hasta la militarización y criminalización asesina en los regímenes neoliberales de securitización. Esto se evidencia en los sistemas penales coloniales y neocoloniales, los juicios injustos, la difamación de las familias negras, las tergiversaciones violentas de las mujeres negras, el encarcelamiento masivo, con un conjunto de efectos letales—sociales, políticos y físicos.

16 El concepto de resiliencia es elaborado como una categoría crítica para el estudio de la agencia histórica afrodescendiente desde la era de la esclavitud formal hasta el presente por el investigador Afrocubano Ismael Sarmiento. Es un trabajo que elabora y próximamente será publicado en forma de libro. También lo plantea Edna Martínez (2018), en el contexto específico de las luchas de larga duración de Afrodescendientes en la frontera del Pacífico entre Colombia y Ecuador.

17 La apropiación material de los úteros de las madres esclavizadas en el contexto de la esclavitud sirve de fundamento para la aniquilación (física, simbólica, epistémica) de las vidas negras como un elemento perdurable del racismo anti-negro que sirve de premisa para plantear el útero materno como principio onto-existencial, ético-político y epistémico del feminismo negro, es decir, en su formulación de la dialéctica entre *Eros* y *Thanatos*. Ver, entre otras, Estrada (2019), James (2014), Lorde (2007), Lozano (2019), Vergès (2020), Wright (2004).

¿Dónde podemos encontrar a Eros, el impulso de la vida, el poder productivo y creativo del deseo, mirando este perverso paisaje de muerte? ¿Podemos encontrar estrategias de supervivencia, y más allá de la supervivencia, prácticas de autoafirmación que correspondan al ejercicio de la agencia histórica de las/los esclavizados? ¿Podemos encontrar espacios de vida entre las grietas de la muerte social, o la esclavitud y sus secuelas constituyen un mundo antinegro caracterizado por una ontología del terror que configura una lógica totalizadora de negación del ser negro? ¿Son las personas esclavizadas encarnaciones de muertos vivientes, zombis a los que se les ha drenado la sangre vital, o en cambio eran/son seres vivos cuyas prácticas de deseo y mundos de vida contruidos son testimonio de los fracasos de la colonización y la antinegitud como proyectos para borrar su fuerza vital? Además, ¿podemos inventar formas de erudición y modos de producción de archivos para reformular o al menos imaginar las vidas perdidas y las voces enterradas de las/los esclavizados?

Una línea de estudios sobre la esclavitud, donde podemos destacar a feministas negras como Saidiya Hartman (2019), Stephanie Smallwood (2008) y Sowande Mustakeen (2016), así como a historiadores sociales como Dale Tomich (2016) y Michael Zeuske (2018), se basa en análisis de la centralidad de la esclavitud atlántica para la modernidad/colonialidad, dando cuenta de su significación en los circuitos globales del capital, como otredad constitutiva de las racionalidades económicas y políticas del liberalismo, y como referente clave en las epistemes y discursos occidentalistas del ser/ego, reconociendo las heridas profundas y los traumas perdurables provocados por los horrores de la opresión socioracial, al tiempo que reconoce e investiga la agencia histórica, las formas de autocreación y reinención, y los modos de construcción de comunidades, en el Mundo Afro —una categoría geohistórica crítica que usamos para significar un espacio histórico translocal, compuesto por el proceso continuo, complejo y a largo plazo de viajes e intercambio de creaciones estéticas, prácticas espirituales, acciones conjuntas de movimientos sociales y políticos, corrientes intelectuales, y movimientos de cuerpos, entre el continente africano y la diáspora africana global. Como dice Michael Zeuske (2018) “las agencias se forman a través de relaciones sociales que son espacial y temporalmente complejas y diversas”, lo que implica metodológicamente, en palabras de Dale Tomich (2016), un “movimiento continuo de ida y vuelta entre lo general y lo particular, lo macro y lo específico... lo micro, la repetición y la diferencia”, enmarcando así las historias locales en una perspectiva histórico-mundial, y entendiendo las estructuras como constelaciones de poder, archipiélagos de acción y espacios de historia viva continuamente producidos, cuestionados y remodelados por la agencia humana.

En esa clave, Sowande Mustakeen (2016) afirma que debemos llevar el estudio de la esclavitud más allá del “juego de números” de contar cuerpos, cadenas de productos básicos y tasas de ganancia; volver el foco hacia “lentes multifocales extendidos hacia el sexo, el terror, el cuerpo, la enfermedad y la muerte”, desplazando la mirada hacia “el continuo de tortura, abuso y supervivencia que unía a esclavos y marineros en los barcos” para “navegar y transmitir los mundos coexistentes de los vivos y los muertos”. Sobre ese tema, argumenta que “uno no puede dar sentido a los comportamientos generalizados en las sociedades esclavistas del Atlántico (agen-

cia reproductiva, abandono, resistencia a la separación familiar, suicidio, rebeliones violentas o incluso envenenamiento) sin examinar cómo estos patrones insubordinados tomaron forma a través de manifestaciones tempranas. En el “mar [de] los muchos olvidados cuyas vidas ayudan a humanizar completamente las historias de los horrores de la esclavitud”. En sintonía, Stephanie Smallwood (2008, p. 102) argumenta que “encontramos una dura competencia entre los traficantes de esclavos y los esclavos, entre la voluntad del esclavista de mercantilizar a las personas y la voluntad de los cautivos de seguir siendo plenamente reconocibles como sujetos humanos” [La traducción es mía]. Caracteriza dicha dinámica como un “rasgo de la aritmética política en el registro documental no como sujetos de una historia social sino como objetos o cantidades” frente a la investigación de “cómo los cautivos podrían mantener su humanidad en el marco espacial y temporal excepcionalmente inhumano del barco de esclavos en el mar” para seguir “el rastro de la vida africana dentro de los circuitos de mercancías de la economía atlántica”.

El mar como espacio primario de la dialéctica de Eros y Thanatos, como territorio base de la Africanía moderna, es un tema por excelencia del discurso caribeño que se enuncia a partir de geografías marítimas y espacios archipiélagos. Dos máximas del discurso crítico caribeño, expresan su carácter quientaesencialmente oceánico, el verso de Derek Walcott (1986, p. 364) afirmando “El Mar es Historia”, y la aseveración de Kamaw Brathwate (1973) que en el Caribe, “La unidad es Sub-Marina”. En clave, Edouard Glissant abre su *Poética de la Relación* con un breve ensayo titulado “La Barca Abierta”, un concepto-metáfora que alegoriza el terrible pero complejo universo del Pasaje Medio, para hablarnos de los barcos esclavistas como lugares donde comenzó tanto la catástrofe civilizacional que fue la esclavitud transatlántica moderna/colonial con su ecuación nefasta de destrucción y muerte, como las prácticas de resistencia y re-existencia de las/los esclavizados que parieron las culturas de la diáspora africana, a pesar de y en respuesta al trauma onto-existencial y la herida colonial causada por el destierro y desarraigo, el infierno cotidiano del régimen esclavista, y la gestión orquestada de los esclavizadores en aras del etnocidio, la fragmentación cultural y el epistemicidio. En esa clave, dibujando con justicia poética la dialéctica de Eros y Thanatos, Glissant escribe,

Lo aterrador es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca [que] te disuelve, te precipita en un no-mundo donde gritas. Esta barca es una matriz, la fosa-matriz... Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos, como de vientres en suspenso. (Glissant, 2017, p. 40)

Del vacío óntico producto de la combinación de perplejidad, desorientación y brutalidad, dado por la condición infrahumana de la distopía diaria de la barca esclavista, que como tal se convierte en matriz de muerte tanto social como física, “embarazada de tantos muertos”, también se transforma en un lugar de “vientres en suspenso” un vientre-madre de vidas. En esa veta marina, Glissant dice, “¡Yo te saludo viejo Océano! Tu preservas sobre tus crestas, el sordo barco de nuestros nacimientos, tus abismos son nuestro inconsciente mismo, labrado de fugitivas memorias” (2017, p. 41).

El océano atlántico, universo del abismo de lo desconocido para las/los esclavizados, encarna la dialéctica de Eros y Thanatos, siendo ambos fosa de muerte y matriz de vida, cementerio de cuerpos perdidos y cuna de culturas diaspóricas:

La experiencia del abismo está en el abismo y fuera de él. Tormento de aquellos que no salieron jamás de la fosa: pasaron directamente del vientre negrero al vientre violeta del fondo del mar. Pero su prueba no fue estéril, ella se ha revivido, en este continuo-discontinuo; el pánico del país nuevo, el acecho del antiguo país, la alianza final con la tierra impuesta, sufrida, redimida. (Glissant, 2017, pp. 41-42).

Dicho continuo-discontinuo, como marco histórico onto-existencial de la emergencia de culturas caribeñas como ensamblajes cambiantes y fluidos imbricados en gruesas luchas de poder, contra la dominación de imperios, del capital, de la esclavitud, del racismo, con sus ecuaciones de violencia y de muerte, significa los ricos procesos de relación y recreación que Glissant denomina creolización para caracterizar las dinámicas culturales, epistémicas, estéticas e identitarias del Caribe. En esa vena, arguye, “asi lo desconocido absoluto, que era la proyección de la fosa, y que llevaba a la eternidad de la fosa-matriz y de la fosa en abismo, al final devino conocimiento” (2017, p. 42), es decir cultura, creación, vida. En el universo histórico del Caribe, y de la diáspora africana en general, esta suerte de producción de vida desde dentro del territorio de la muerte, nace de una condición y conciencia de relación translocal con el mundo, de una especie de cosmopolitismo subalterno que define tanto la caribeñidad como la Africanía global. Es por eso por lo que Glissant dice, “el conocimiento del Todo, que crece con la frecuentación del abismo y que en el Todo libera el saber de la Relación” (2017, p. 42). Concluye, con justicia poética, afirmando, los valores de la barca como matriz creativa para posibilidades y horizontes de futuro, como lugar de eros, del impulso de vida a partir y a pesar de tener impregnadas las carimbas de la muerte, “Gritamos el grito de la poesía. Nuestras barcas están abiertas, para todo las navegamos” (Glissant, 2017, p. 44).

En esa rítmica marítima, Glissant (1993) aboga por una analítica archipiélago de la totalidad histórica donde cada parte es una especie de isla con su propia realidad óptica, que al mismo tiempo es parte de una constelación histórico-mundial mayor, que llama *tout monde*, que tiene el doble significado de “todo el mundo” y también “todas las personas en el mundo”. Glissant (1993) contrapone el pensamiento archipiélago —que combina diversidad y relacionalidad, donde el todo no existe sin la peculiaridad y articulación de las partes, cual si fueran islas— al pensamiento continental, que caracteriza las lógicas sistémicas y totalizadoras del imaginario occidentalista. Las dialécticas de dominación (poder sobre) y resistencia/apoderamiento (poder para), de muerte y vida, que caracterizan las relaciones sociales en el Caribe, la diáspora africana y el mundo entero; están representadas por el concepto de *creolización*,¹⁸ que significa un proceso en curso de intercambios asimétricos y desarrollos desiguales enmarcado en los grandes marcos de poder como la esclavitud, el imperialismo, y el poder del capital mundial que configuran la historia moderna/colonial. Glissant (2013) concibe la creolización como “un proceso de conten-

18 Utilizamos el neologismo “creolización” en vez del significante castellano “criollización” porque entendemos que representa mejor el concepto original del francés que no se refiere simplemente a procesos de intercambio lingüístico y cultural, sino más bien significa una categoría del pensamiento crítico caribeño que conceptualiza los procesos de mediación entre poder, identidad y cultura en el universo histórico del Caribe y la diáspora Africana.

ción... profundamente enmarcado en la historia de la esclavitud, el terror racial y la supervivencia subalterna en el Caribe que implica una suma de conflictos, traumas, rupturas y las violencias del desarraigo”. En ese compás, “la creolización es impredecible, no produce síntesis y es un proceso continuo, fluido y contradictorio, que revela la dialéctica misma de *Eros* y *Thanatos*. Nombra la primera estrategia de supervivencia en “el universo silencioso de la plantación [donde] “la discontinuidad es lucha, la misma discontinuidad que fue encendida por esa otra desviación que conocemos como abandono, como expresión suprema de la ambigüedad y discontinuidad del proceso de creolización”.

En esa nota contrapuntal, Glissant escribe sobre “la barca abierta” y la “tumba submarina de los africanos ahogados”, donde todo se disuelve, pero también nace. De ahí que el Pasaje Medio y la plantación, esos dos grandes referentes de la esclavitud moderna/colonial, fueran lugares donde los pueblos africanos esclavizados navegaban entre la vida y la muerte. Aquí se ejerce una estrategia de inversión, “hacer de tripas corazones” como dice el argot popular puertorriqueño, en el cual la finitud de muerte de la barca esclavista se transforma en la apertura de vida de la barca abierta, apertura para hacer historia, para recrearnos e inventarnos como sujetos y pueblos diaspóricos a partir de una poética de la relación que emerge dentro de la praxis de creolización. “Gritamos el grito de la poesía. Nuestras barcas estan abiertas, para todo las navegamos”, concluye Glissant, reafirmando la fluidez y liquidez de la barca como alegoría de la diáspora.

A su vez y en sintonía, Kamaw Brathwaite (1973) acuñó la categoría de “Marealéctica”, contra la corriente de “obsesión por la fijeza, la seguridad y la apropiación” que mueve el pensamiento occidentalista, por una onto-episteme oceánica y una poética, predicada sobre la fluidez del agua, porque “estar dedicado al agua es un ser en flujo”. En esa clave, la ontología relacional y la epistemología fluida de Brathwaite se basan en las historias del Caribe donde “las mareas fluctuantes, los sonidos rítmicos de las olas y sus ondulaciones se enroscan a medida que llegan a las costas”. También ve la creolización como un proceso continuo complejo, entre las prácticas criminales de la esclavitud, el imperio, el capital; y la praxis resiliente del cimarronaje de creación estética, sanación espiritual, y acción colectiva antisistémica. El cimarronaje no significa solo la resistencia y la fuga de los regímenes esclavistas y por ende del orden de poder moderno/colonial, sino mas aun una fuerza vital de eros, la posibilidad practica de una vida fuera de las prisiones de la esclavitud y la colonialidad. En esta política y poética de la liberación, Brathwaite concibe el Caribe como una encrucijada fundamental, un sitio primario de encuentros y desencuentros entre mundos históricos y proyectos sociales significados por el Loa Legba del Vodun y el Orisha Yoruba Exu, quienes representan el principio mismo de la relacionalidad, complejidad y contradicción, que constituyen el ser y la conciencia, y por tanto la ontología y la epistemología, como hemos visto.

El Caribe es un archipiélago de Exu-Legba, un universo histórico-mundial de múltiples intersecciones, un lugar primario para la forja de modernidades de dominación y modernidades de liberación, que produjeron tanto las tecnologías del terror de la plantación como las racionalidades de la descolonización y liberación que se tradujo en política y discurso crítico desde la revolución

haitiana. Un laboratorio de creolización basado en la dialéctica de la vida y la muerte. En esa misma danza afrodiaspórica, Rinaldo Walcott formula la “Acuática Negra” como “la afirmación de que la negritud en sí misma nace en agua salada, el Océano Atlántico como primera instancia, y luego se convierte en una especie de encarnación salina de las nuevas formas de vida modernas tempranas y modernas tardías de las subjetividades negras” [Las traducciones son mías] (Walcott, 2021, p. 65). La Acuática Negra, se configura en la dialéctica de Eros y Thanatos, la,

...advertencia, ‘El mar no tiene puerta trasera’, es un recordatorio de que el mar es cuna tanto de la vida como de la muerte...esta afirmación señala la ‘Puerta de No Retorno’ y...da origen a la negritud en las Américas; pero también marca simultáneamente el mar y el océano como lugares de muerte de la gente negra y el nacimiento de los cimientos mismos del capitalismo y la vida global posterior a la Ilustración. (Walcott, 2021, p. 65).

En esa nota, argumenta que la “liquidez” de la vida en el Mundo Afro, denota tanto la “liquidación”, el aniquilamiento constante y sonante de las vidas negras, como su praxis continua de autoafirmación y recreación, de resistencia y re-existencia. A partir de la marealectica de Braithwaite, esgrime un argumento sobre la creatividad —estética, política, histórica— que arruya el constante vaiven de olas de la Acuática Negra, “las mareas y las olas traen y sacan elementos de la costa hacia el mar, pero, lo que es más importante, las mareas y las olas también dejan elementos, lo que da como resultado formaciones nuevas y diferentes” (Walcott, 2021, p. 66-67).

En clave, Jerome Branche (2009; 2015) investiga la política y la poética del Atlántico Negro con su análisis de la figura del Malungo, una palabra ki-kongo cuya genealogía se remonta a las formas de familiaridad que surgieron entre los sujetos esclavizados en los barcos esclavizadores. El significante “malungo” entreteje tres significados principales: hermandad, un gran barco, las desgracias de la esclavitud y la trata de esclavos. Branche traduce y transforma esta figura-significante en un concepto-metáfora, representando tanto el sufrimiento, el trauma y las formas de opresión y dislocación, como también las epopeyas por la justicia y la libertad, así como las afinidades, identidades y culturas de liberación que surgieron en los múltiples escenarios de la diáspora africana. Destaca que “fue en el crisol del barco negrero donde se forjó esta comunidad de sufrimiento y solidaridad” (Branche, 2009, p. 19). Branche acuña el término *Malungaje* para identificar un esfuerzo crítico que valora como “el primer principio del imaginario discursivo de la diáspora... un contradiscurso que representa un tropo fundacional de las identidades, culturas y acción política negras”. (p. 19). Enfatiza la importancia del “cimarronaje” en el “malungaje”, operando como “un contrapunto crítico a las libertades excluyentes de la Modernidad” (p. 19).

En esa cadencia rítmica, Neil Roberts (2015) argumenta que el “cimarronaje” constituye una concepción y praxis de la libertad que trasciende las nociones occidentales de libertad como lo opuesto a la esclavitud. *Freedom as maroonage*, como el título de su libro, produce formas vernáculas de libertad, basadas en los espacios liminales, las comunidades relativamente autónomas construidas por sujetos fugitivos frente a los regímenes esclavistas coloniales. Más allá de las nociones convencionales de *peti cimarronaje* o escape individual, y *grand cimarronaje* o formación de sociedades cimarronas, Roberts postula el *cimarronaje soberano* para conceptualizar el nacimiento

de una especie de estado cimarrón con la revolución haitiana, y el *cimarronaje sociogénico* para significar mundos de vida cimarrones como espacios comunales que construyeron sus propias formas sociales pero permanecieron amenazados y vinculados a los regímenes raciales coloniales. Pedro Lebron (2021) lleva el argumento un paso adelante para abogar por el *cimarronaje analéctico*, para interpretar a las comunidades cimarronas como espacios históricos de exterioridad radical de los regímenes esclavistas, con sus propias prácticas y modos de ser políticos, económicos, culturales, epistémicos y espirituales. Por lo tanto, podrían servir de fundamento para concepciones de comunidad y libertad radicalmente diferentes a las racionalidades occidentales, que más allá del estudio del cimarronaje histórico, también pueden servir de fundamento para el cimarronaje como estrategia política y epistémica de crítica, una especie de movimiento político fugitivo —perspectiva epistémica correspondiente a una práctica de descolonización y a una política de liberación. En esta clave, las racionalidades cimarronas de Exu-Legba mantienen su vigencia política y epistémica de cara al entramado de violencias que componen las vidas posteriores de la esclavitud, como una praxis de Eros contra la ecuación de Thanatos del racismo anti-negro.

La Primavera de Ébano y el Efecto Eros: Movimientos Hemisféricos por las Vidas Negras

La crisis global actual ha elevado dramáticamente los efectos mortales del racismo anti-negro, como se muestra en las imágenes de cadáveres en el mar de africanos que intentan ingresar a la Europa amurallada, una nueva travesía esclavizadora (un pasaje medio neoliberal), el volumen creciente de personas negras asesinadas por policías en los EE. UU. y Brasil, y el número cada vez mayor de activistas de la comunidad afrocolombiana asesinados por paramilitares. En la ciudad portuaria de Buenaventura, Colombia, donde más del 90% de la población es negra, la escala y ubicuidad de la muerte han movido a intelectuales-activistas a hablar de un geno/eco/etno/femicidio,¹⁹ provocado por un partido de acumulación por despojo con un racismo de aniquilamiento. Betty Ruth Lozano elabora un análisis del femicidio en Buenaventura, ciudad de mayoría afrodescendiente y uno de los principales puertos de Colombia, para mostrar cómo la violencia contra las mujeres afrocolombianas es causada por una combinación de acumulación por despojo, racismo y poder patriarcal, que convierte a las mujeres negras en personas descartables y en objeto de un entramado de violencias que van desde la violación y la esclavitud sexual, hasta una pornografía de matar y mutilar sus cuerpos. Tocando este tambor, argumenta que tal violencia sistemática contra las mujeres negras debe enmarcarse en el horizonte más amplio de la modernidad/colonialidad del poder, de la compleja red de relaciones de dominación que actúan sobre las mujeres y la población negras en general —razón por la cual el patriarcado es insatisfactorio como explicación totalizadora. En esa clave, “el femicidio es la estrategia del capital global para la

19 Santiago Arboleda (2019) acuña el concepto de *ecogenoetnocidio* que conjuga los procesos de destrucción ecológica con la limpieza étnica y la aniquilación sistemática de los pueblos afrocolombianos. Arboleda pregunta: “¿hasta qué punto se puede considerar este asunto un ecogenoetnocidio, de forma que sea posible asumir articulada e integralmente el destierro histórico, el genocidio, el etnocidio y el ecocidio?” componiendo así “un patrón necrófilo colonial”. Arboleda argumenta que a los 1.5 millones de desterrados afrocolombianos, si se agregan “las masacres, los delitos sexuales, los daños territoriales-ambientales, los refugiados y demás violaciones, es evidente que estamos ante un genocidio, etnocidio y ecocidio contra los afrocolombianos”. En esta clave, analiza dicha matriz de poder moderna/colonial, configurada por “el neoextractivismo minero, los monocultivos legales e ilegales y el Plan Colombia, como estrategias del rediseño territorial neocolonialista”, que sólo puede ser analizado y confrontado con una perspectiva y propuesta de “justicia histórica integral”. Por su parte, Rita Segato (2003) elabora el concepto de “femicidio” para integrar el entrecruce de violencias moderna/coloniales en una especie de guerra contra las mujeres que se expresa con particular dramatismo en asesinatos masivos y continuos como el de las mujeres trabajadoras de las “maquilas” en la zona fronteriza de los EEUU y México.

desterritorialización de la población negra”, “la violencia contra las mujeres es violencia política, pues su fin último es la destrucción del poder comunal”, y, “la región del Pacífico es un laboratorio [para] la colonialidad global del poder”.²⁰

En Brasil, donde cada 23 minutos las fuerzas policiales matan a una persona negra, se usa ampliamente el lenguaje de un genocidio anti-negro. La constancia, la escala y el significado histórico y societal de los asesinatos de sujetos Afrobrasilenos merece que se le caracterize como genocidio (Costa Vargas, 2010). Dicho genocidio es exacerbado por la Coronacrisis, una categoría que usamos para significar cómo la pandemia exagera la crisis multifacética de la civilización capitalista occidental en su era neoliberal, que ha revelado al desnudo la dialéctica de la muerte y la vida que está al centro de la antinegritud como proceso clave en la modernidad/colonialidad. La Coronacrisis nutre la necropolítica de hacer morir y dejar morir, revelada en la tasa de mortalidad desproporcionada de negros en Brasil, Colombia y los EE. UU., causada por una combinación de desigualdades entrelazadas exacerbadas, negligencia estatal y capitalismo del desastre —es decir, cómo la acumulación de capital se aprovecha y nutre de desastres “naturales” como el huracán Katrina en Nueva Orleans y la actual pandemia del coronavirus (Klein, 2010).

En los Estados Unidos la coronacrisis catalizó una crisis societal cuyos síntomas incluyeron la mayor depresión económica en 80 años, indicada por más de 40 millones de desempleados. Ya para mayo 2020 casi 150,000 muertes por el Covid-19; la mayoría personas negras, latinas, e indígenas, nutriendo una crisis de legitimidad en el sistema político, expresada tanto en la popularidad de la llamada “revolución política” de Bernie Sanders, como en la campaña de claro corte racista, xenofóbico y patriarcal para “hacer América grande de nuevo” del entonces presidente Trump. En dicha coyuntura donde Cornel West catalogó a los EE.UU. como “un experimento social fracasado” (Wets, 2020) renacieron las acciones colectivas contestatarias y la protesta social.

El primer gran estallido con resonancias globales fue el 25 de mayo del 2020, cuando George Floyd, un ciudadano afroestadounidense, fue cruel e injustamente asesinado por un policía blanco en Minneapolis, irónicamente en el Día Mundial de África. Casi de inmediato surgió el gran grito de “Justicia para George” en todos los EEUU y a través de las Américas con resonancias mundiales. Fue el resultado de una acumulación de injurias. Una combinación de ira, dolor, miedo, frustraciones, una suerte de catarsis colectiva contra el encerramiento y los excesos de injusticia de un régimen que mostró su irrespeto de la vida en una era donde la muerte muestra su rostro diariamente. El carácter dramático del asesinato representado por el desesperado grito “No puedo respirar”, y la imagen de la rodilla policíaca en el cuello de Floyd, apelativa a memorias de esclavitud y linchamientos, su diseminación amplia por las redes sociales, en un momento de mucha sensibilidad a la oposición entre necropolítica y biopolítica, entre Thanatos y Eros, elevó el significado y alcance político del asesinato de cuerpos negros, lo cual es práctica convencional del estado racial imperial como se demuestra tanto en el gran repertorio de asesinatos policia-

20 Lozano (2019) conceptualiza el territorio-región del Pacífico como un espacio/lugar ancestral que integra identidad, cultura, saber, economía, comunidad y autogobierno, y cultiva relaciones armoniosas con todos los seres cósmicos, incluyendo ríos, montañas, mares, espíritus, etc. —lo que representa las racionalidades de vida de las comunidades negras del Pacífico que fundamentan la propuesta de Arturo Escobar (2020) de “ontologías relacionales” que es una de las principales fuentes del movimiento político-epistémico conocido como “giro ontológico”. Por su parte, Jaime Alves (2020) analiza lo que denomina “acumulación por aniquilamiento” para conceptualizar como la matanza y la mutilación constante y despiadada de cuerpos/vidas negras en la ciudad de Buenaventura transcende la “acumulación por despojo” para hacerse una especie de pornografía del aniquilamiento que es una expresión de la condición urbana moderna/colonial que denomina como “la ciudad anti-negra”.

cos de personas negras, como en acciones belicas inescrupulosas como la llamada “Guerra del Golfo” donde murieron mas de un millón de iraquíes que no se registran en la memoria colectiva estadounidense; y los ataques constantes con “drones” contra las vidas del continente africano.

El asesinato de George Floyd detonó la *Primavera de Ébano*, la mayor ola de protestas anti-racistas en la historia, como bien la caracterizó Angela Davis. En Estados Unidos hubo rebeliones en más de 50 ciudades, se hicieron demandas radicales abogando por la abolición de las prisiones y cortes financieros a la policía para promover servicios sociales y seguridad comunitaria,²¹ alterando el orden de poder hasta el punto de poner en jaque a Trump e influir en las elecciones nacionales. En Brasil y Colombia, hubo manifestaciones usando la consigna “Vidas Negras Importan” / “Las Vidas Negras Importan”, tanto en aras de “Justicia para George”, como de protesta contra asesinatos similares de jóvenes como el de João Pedro en Brasil y Anderson Arboleda en Colombia. Las expresiones planetarias de la Primavera de Ébano se extendieron al continente africano, Palestina, y Europa, entonando al unísono un grito antirracista como eslabón clave de reivindicaciones múltiples de diversidad de movimientos -feministas, ecológicos, estudiantiles, LGBTQ+, urbanos, obreros, territoriales.

El *efecto eros* (para usar la expresión de Herbert Marcuse (1971) en los 1960s) que motivó el momento, se enunció pluriversalmente en la consigna *Blacks Lives Matter*, manifestando un sentido común contrahegemónico que articula las condiciones de posibilidad de un nuevo vitalismo radical donde los movimientos negros re-emergan al centro de las luchas por la descolonialidad y liberación, no sólo en el mundo afro sino para la humanidad en su conjunto, de la misma manera que concebimos proyectos libertarios del Caribe para el mundo. La gestión colectiva por las vidas negras se deriva de la dialéctica entre vida y muerte que fundamenta, tanto el entramado de violencias que configura el racismo anti-negro, como las prácticas propias —espirituales, estéticas, epistémicas, comunitarias—del mundo afro en aras de la supervivencia y el disfrute, se puede trazar a la era de la esclavitud y, por ende, a la concepción de la modernidad misma. Podríamos escribir la historia de la diáspora africana y del Caribe a través del prisma de la contienda entre *Eros y Thanatos*.

El Movimiento por las Vidas Negras, nace explícitamente con la consigna *#Black Lives Matter*, en los Estados Unidos, en vista de asesinatos de jóvenes negros como Trayvon Martin (2013) y Michael Brown (2014) por vigilantes y policías blancos, sin hacer justicia, a pesar de la incumbencia de Barack Obama como primer presidente afrodescendiente. Los movimientos por las vidas negras revelan claramente el carácter primario de la contradicción entre vida y muerte en los escenarios históricos de la crisis civilizatoria actual. La defensa de la vida es la bandera principal y la primera trinchera a través de Améfrica/Nuestra Afroamérica y más allá. Más aún, el haberse concebido en el contexto de un presidente imperial negro, expresa su carácter como una revitalización y recreación de la tradición radical negra. Es decir, las luchas de clases, contiendas ideológicas sobre perspectiva política y proyecto histórico, conflictos sobre políticas de género y sexualidad, y diferencias sobre formas de organización y repertorios de acción, provocados por los movimientos por las vidas negras, sacan al relieve su capacidad de revitalizar la tradición radical

21 Esta propuesta de política publica surgen de lo que se ha denominado nuevo movimiento abolicionista el cual argumenta que el encarcelamiento masivo en los Estados Unidos representa una continuidad con el aprisionamiento de las personas esclavizadas en las plantaciones, lo que implica la abolición del sistema de prisiones y su reemplazo por otros modos de lidiar con la seguridad social.

negra, en contraste y contienda con las corrientes políticas neoliberales e incluso conservadoras lideradas por las clases políticas y elites negras.

El hecho que la red de *#Black Lives Matter* fue inicialmente organizada por tres mujeres negras queer—Alicia Garza, Patrise Cullors, y Opal Tometi—ya fue indicando la política radical interseccional y la importancia de la política sexual y de género en el movimiento emergente. Como bien plantea Leith Mullings (2020), el factor que marca la diferencia de este nuevo movimiento de liberación negra, en comparación con el de los 60s, es el liderato femenino y queer, asociado a un análisis de la matriz de dominación y por ende a políticas y proyectos de liberación contra todas las formas de opresión. Así se han puesto al frente de una nueva forma de hacer política, de carácter radicalmente democrático, de liderato colectivo donde brillan mujeres y sujetos trans, donde se lucha por forjar espacios y procesos de deliberación y decisión colectiva, y se reconoce la importancia de las dimensiones afectivas, estéticas, y espirituales de lo que se ha convertido en una definición extensiva de lo político. Todos estos elementos expresan un nuevo sentido común global para una “reinención de la emancipación”, lo que explica el alcance y la capacidad de convocatoria de los movimientos por las vidas negras.

Los Movimientos por las Vidas Negras se articularon en el hemisferio, sobre todo en Brasil y Colombia, donde hay serios problemas de violencia antinegra ejercida tanto por el Estado como por fuerzas paramilitares. Así se vincularon activistas de movimientos afrodescendientes y anti-racistas a través del continente americano sobre todo de Brasil, Colombia y los Estados Unidos, con resonancias en el Caribe donde destacamos Cuba, Haití, Jamaica, Puerto Rico, y República Dominicana. Estas redes de activismo fueron potenciadas en la Primavera de Ébano.

En Brasil ha habido una suerte de rearticulación del movimiento negro que ha emergido a la cabeza de la gestión colectiva contra la destructividad del régimen autoritario presidido por Jair Bolsonaro. En el contexto del coronacrisis se organizó la Coalición Negra por los Derechos que está a la vanguardia de las iniciativas por la destitución de Bolosonaro. Las redes nacionales de activismo afrobrasileño fueron pioneras en la actual ola de protestas y, por eso, se le reconoce su rol de vanguardia en el proceso continuo de resistencias que está cambiando la fachada política del país. Tanto los movimientos sociales urbanos afrobrasileños como las comunidades Quilombolas enarbolan la bandera de la vida a contrapunto de la inminencia de la muerte en el coronacrisis por la combinación de las acciones negligentes y agresivas del estado brasileño con los efectos letales del capitalismo neoliberal en la era de su crisis. En esa clave, la dialéctica de vida y muerte es fuerza viva y móvil principal del escenario histórico brasileño.

En Colombia, la normalización de la vilificación del activismo afrodescendiente e indígena que justifica la violencia de los actores armados (el ejército nacional, paramilitares, y sectores de la guerrilla) y la militarización de los territorios por parte del estado racial, se ha agravado durante la pandemia. La coronacrisis ha proveído espacio para aumentar el volumen de asesinatos de líderes comunitarios y activistas de movimiento social. Sumando a esto, la exacerbación de las desigualdades entrelazadas en el contexto de la pandemia con la agudización de la crisis económica, la carencia de políticas públicas para aminorar el creciente desempleo y hambre, nutriendo el descontento social y provocando la protesta. Hasta el punto de que en abril de 2021

se declaró el paro nacional más largo de la historia del país que resultó ser un estallido social de gran envergadura, en el cual se desató una espiral de violencia a partir de confrontaciones entre el estado y amplios sectores de la ciudadanía. En ese contexto, se elevó a la cabeza de la constelación de luchas un nuevo movimiento bautizado “Soy Porque Somos” (traducción al castellano de la categoría vernácula africana *Ubuntu*), lanzando la candidatura presidencial de la lideresa afrocolombiana Francia Márquez.

En su conjunto, estos movimientos marcan la emergencia de un modo de hacer política que denominamos *vitalismo radical*, porque por un lado indica las raíces de fondo de la necropolítica que caracteriza la crisis civilizacional, y por otro lado sostiene una política de la vida, como bien afirma Francia Marquez en su consigna a favor del cuidado de la casa grande y la vida misma.

Cultivando y Creolizando el *Ubuntu* y la *Uramba*

Ubuntu es un significante del zulú-bantú creolizado que en el nivel más simple de significaciones significa “yo soy porque nosotros somos”. Esta denotación básica expresa su significado más profundo como un concepto vernáculo que significa el carácter colectivo del yo y la naturaleza comunitaria del ser social. Sus connotaciones más profundas como categoría cosmogónica africana que engloba principios ontológicos de pertenencia cósmica y la necesidad de una búsqueda activa para cultivar la armonía y negociar las diferencias entre todos los seres existentes (humanos, naturales, ancestrales, espirituales), brindaron las condiciones de posibilidad para la creación de *Ubuntu* como una categoría político-epistémica para representar el “buen vivir”, el principio eros en clave africana, primero por los movimientos sociales en Sudáfrica y ahora en todo el mundo.

En el Foro Social Mundial realizado en Dakar, Senegal, en enero de 2011, inauguramos un eje temático llamado *Ubuntu*, para analizar y criticar la crisis civilizatoria actual mientras se avanza en alternativas a la globalización capitalista neoliberal desde múltiples puntos de vista y prácticas de buena vida desde alrededor del mundo. En sintonía, el discurso crítico intelectual y el movimiento social adoptaron el lenguaje y desarrollaron los significados de *Ubuntu* como una categoría ecológico-espiritual que representa filosofías y prácticas del buen vivir fundadas en saberes y memorias ancestrales, solidaridad humana y modos comunales de gobierno, cuidado colectivo y convivencia, junto con economías de compartir, reciprocidad, respeto y armonía con los ciclos naturales de la vida y con las cosmologías espirituales. La intelectual-activista (escritora, sanadora) sudafricana Matshilo Motsei (2005), define el *Ubuntu*, con sabiduría epistémica y justicia poética, como,

...una filosofía antigua fundada en la noción comunalista (“yo soy porque somos”) motivada por valores de verdad, justicia y compasión, [que] no discrimina por motivos de raza, riqueza, estatus social o género, [como] un flujo de vida que es el mismo para cada miembro de la raza humana, [y] no sólo está ligado a la vida humana, [porque] también se trata de respeto por los animales y el medio ambiente, [y por ende] busca crear un equilibrio entre uno mismo y los demás, así como entre lo interno y lo externo.

En redes académicas radicales, Ubuntu también se está elaborando como una categoría crítica para analizar concepciones alternativas de economía, política, comunidad y vida cotidiana, vinculadas a prácticas vernáculas de convivencia y profundas racionalidades ecológicas. Me gustaría destacar dos ejemplos. El primero es el análisis de Drucilla Cornell y Nyoko Muvangua (2021) sobre cómo funciona Ubuntu como un principio ético-político dentro del sistema legal posterior al apartheid en Sudáfrica. Cornell y Muvangua muestran la pragmática de Ubuntu, sus usos prácticos en dimensiones claves de la ley posterior al apartheid, como la implementación de la justicia restaurativa, la jurisprudencia sobre la verdad y la reconciliación, así como el reconocimiento de los derechos a la vida, la cultura y la personalidad de toda la ciudadanía. Como argumentan una serie de filósofos/os africanes,²² existe un tremendo desafío para traducir los principios comunitarios, humanitarios y liberadores de Ubuntu, no sólo en códigos legales sino también en prácticas sociales que promuevan un cambio efectivo. La brecha entre el discurso constitucional y las relaciones sociales socavó la implementación de los principios del Ubuntu en Sudáfrica, al igual que sucedió en los procesos de cambio constitucional en Bolivia y Ecuador, que declararon a los países plurinacionales e interculturales, bajo el nombre de principios indígenas del “Buen Vivir” como Suma Kawsay, que nunca se implementaron.

A su vez, Arturo Escobar, colaboró con un equipo de activistas-intelectuales del Proceso de Comunidades Negras-PCN, una importante organización nacional de movimiento social, para conceptualizar y dar contenido concreto a las políticas y prácticas de Ubuntu en las comunidades negras en la Costa Pacífica de Colombia. Una voz protagónica en el movimiento político-epistémico llamado “giro ontológico”, Escobar ha estado involucrado durante años en la investigación-acción colaborativa-participativa con el Proceso de Comunidades Negras de Colombia. Produjeron un volumen titulado *Ubuntu*, fruto de un cruce de las ontologías políticas relacionales y la sistematización de saberes ancestrales, formas autónomas de autogobierno, modos vernáculos de producción y consumo, prácticas de convivencia y formaciones de sujetos de las comunidades negras del Pacífico colombiano. Escobar explica cómo el giro hacia las ontologías políticas relacionales se nutre de su relación con el PCN y su discurso crítico basado en los mundos de vida afropacíficos. En esta clave, el giro ontológico ético-político-epistémico parte de un reconocimiento de la relacionalidad de todos los seres (humanos y no humanos, materiales y espirituales, pasados y presentes) y su valor político y epistémico en una búsqueda colectiva de armonía ecológica y reciprocidad.

Ubuntu es una categoría clave que captura la relacionalidad pluriversal de un repertorio diverso de seres que son distintos pero están interrelacionados. El concepto de pluriversalidad evita el falso universalismo abstracto de las nociones occidentalistas de universalidad que pretenden representar un mundo vasto y diverso a través del lente de una única narrativa del ser y la historia. En este sentido, es una categoría radical crítica en la medida en que significa las dimensiones anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales, así como las racionalidades y relaciones profundamente ecológicas encarnadas en el borde emancipador de los mundos de vida negros que también podrían expresarse en las teorías y políticas de la Tradición Radical Negra. Ubuntu

22 En el continente africano existe una discusión amplia y variada sobre el concepto de Ubuntu, sus significados y sus valores filosóficos, ético-políticos y epistémicos. Uno de los hitos en el diálogo africano es la observación de que existen categorías análogas a Ubuntu a través del continente africano que todas significan tanto los principios comunitaristas como el cultivo de armonía y reciprocidad entre todos los elementos del cosmos (incluyendo ancestralidad, naturaleza, y fuerzas espirituales), pero Ubuntu se ha convertido en el significativo con más alcance debido a su importancia en los procesos post-apartheid en Sudáfrica que han tenido proyección mundial.

aprehende esta polivalencia política y epistémica, representando la relacionalidad múltiple, la búsqueda y el alcance holístico de las categorías críticas en clave de africanía.

Uno de los ejemplos más elocuentes de los usos políticos prácticos de Ubuntu es la actual candidatura al ejecutivo colombiano de Francia Márquez.²³ La campaña presidencial de Francia fue lanzada por un movimiento llamado “Soy Porque Somos”, realizando una traducción de Ubuntu. Por muchos años militante del Proceso de Comunidades Negras y líder de su comunidad rural minera que guarda una memoria colectiva que se remonta a los tiempos de la esclavitud. Francia se convirtió en líderesa nacional en 2015 cuando lideró una marcha de una semana de mujeres negras desde su pueblo local hasta Bogotá, la ciudad capital, por el cuidado de la vida en sus territorios ancestrales y contra la necropolítica neoliberal promulgada por las prácticas enredadas del estado, capital transnacional y actores armados, que están poniendo en peligro sus vidas y modos de convivencia. A medida que la crisis social de Colombia se agudizaba por la pandemia, Francia se alzó como una voz nacional-popular que articuló las aspiraciones y demandas de las mayorías excluidas, en el contexto de una huelga general en 2021. En este contexto, el movimiento “Soy Porque Somos” despegó con Francia como candidata presidencial con una plataforma y un proyecto descolonial de liberación, inspirados en los principios onto-existenciales, epistémicos y ético-políticos del Ubuntu.

El discurso de la campaña se basa en un análisis histórico que fundamenta las condiciones actuales de opresión en una larga historia de deshumanización, sobreexplotación y expropiación desde los tiempos de la esclavitud hasta el desarrollismo neoliberal. Una crítica al carácter abrumador de las realidades cotidianas de muerte provenientes de los regímenes de acumulación por despojo y aniquilamiento, así como de las necropolíticas del Estado neoliberal, implica un vitalismo radical, una política robusta de la vida, predicada en el principio de la esperanza, en una fuerte voluntad de buscar a Ubuntu como un horizonte para el buen vivir. Uno de los principales argumentos de la campaña de Francia Márquez es que un paso crucial para crear las condiciones de posibilidad de una buena vida para todos es instituir las afroreparaciones. De hecho, un elemento importante en su agenda de gobierno es la creación de un Fondo de Reparaciones dentro de un Ministerio para la Igualdad que será el primero de su tipo en el mundo. El movimiento “Soy Porque Somos”, y su principal portavoz Francia Márquez, enarbolan un discurso por la vida, la esperanza y la integridad territorial de las comunidades negras, en relación con un pliego de demandas de redistribución de poder, riqueza, representación, y reconocimiento, que expresan las aspiraciones, deseos e intereses del archipiélago de luchas y movimientos: indígenas, afros, campesinos, urbanos, estudiantiles, feministas, obreros, juveniles, etc, que componen un robusto movimiento popular en el país. Es explícitamente una apuesta por la vida, a contracorriente con la cotidianidad de la necropolítica imperante del estado y el capital, de hacer morir y dejar morir.

El movimiento “Soy Porque Somos” enarbola una plataforma que aboga por la redistribución de la riqueza, el poder, el reconocimiento y la representación, lo que significa demandas básicas de bienes públicos como educación, salud y empleo; derechos territoriales colectivos,

23 El movimiento Soy Porque Somos impulsó la candidatura presidencial de Francia Márquez lo que ha tenido un impacto histórico en Colombia y en la región al ser la primera mujer negra de base popular con esa voluntad y posibilidad de poder en la historia, no sólo de Colombia sino de las Américas en general. El 13 de marzo de 2022, Francia participó en una consulta electoral nacional para que las distintas coaliciones y partidos políticos seleccionaran sus candidaturas presidenciales, en la cual obtuvo cerca de un millón de votos y quedó segunda en su agrupación política que es el “Pacto Histórico” después de Gustavo Petro. En este momento es candidata a Vice-Presidenta de Colombia en la boleta del Pacto Histórico donde el candidato presidencial es Gustavo Petro. Las encuestas indican que la candidatura de Francia y Petro tiene las mayores posibilidades de ganar las elecciones que se han de celebrar el 29 de mayo de 2022.

soberanía alimentaria, justicia interseccional frente a las desigualdades entrelazadas (clase, raza, género, sexualidad, generación, estatus migratorio), formas comunitarias de autogobierno, economías populares de reciprocidad y equilibrios ecológicos; en definitiva, por cultivar la vida y la solidaridad, frente a las racionalidades neoliberales dominantes de apropiación, explotación, extractivismo, despojo y muerte. Cabe destacar el feminismo negro descolonial de base popular como un elemento principal en la identidad política y el proyecto histórico de Francia Márquez quien encabezó la memorable “Marcha de Mujeres Negras en Defensa de sus Territorios y por la Vida” en el 2015. Su defensa del principio de la maternidad como praxis de liberación en base a compromisos comunales de amor y ciudadanía, convergen con propuestas como las de Audrey Lorde de recuperar la figura materna para un comunismo crítico, y la de Joy James que aboga por recuperar “el vientre materno” como espacio de solidaridad, a contracorriente de su apropiación y despojo por los regímenes coloniales/esclavistas. En su denuncia explícita de las políticas de muerte que priman en los regímenes neoliberales, enunciando su apuesta por revivir las condiciones de posibilidad para un contrato social fundamentado en los principios de la vida, Francia Márquez habla del *Vivir Sabroso* como camino y horizonte. El “vivir sabroso” es una expresión vernácula del Choco, del Pacífico Norte Colombiano, para significar la búsqueda de armonía y reciprocidad, de alegría y placer, de goze y responsabilidad colectiva, como principios ético-políticos y onto-existenciales, del “bien vivir”. Dicha apuesta y plataforma de carácter *Ubuntu* se nutre del principio de *Uramba*.

En palabras de la feminista afrocolombiana Rudy Amanda Hurtado Garces,

Uramba es una práctica de la región del Pacífico Sur colombiano que surgió durante la época de la esclavitud en la que cada miembro de la comunidad negra aportaba a la recolección de los elementos necesarios para una comida colectiva, donde cada persona compartía de manera voluntaria lo que tenía. De esta manera, se aseguraban los ingredientes necesarios para convertir la comida en algo agradable al paladar. Esta práctica construyó un espacio de intercambio de ideas, historias, saberes, métodos de resistencia y elementos culturales que contribuyeron a la construcción de la identidad negra durante este período. (2007, s/p).

En esa clave, *Uramba* es un espacio de eros, un lugar para cultivar memorias de familiaridad y resistencia, y jugar juntos para construir la identidad colectiva. Como ejercicio de solidaridad y reciprocidad, *Uramba* sienta las bases para una forma de comunidad político-cultural radicalmente democrática. En sintonía con el concepto de “comunidad amada” del reverendo Martin Luther King Jr, categoría que hemos traducido y elaborado como “comunidad de afectos, afinidades, y afiliaciones”.

Uramba, extendiéndose más allá de la especificidad de su práctica en las comunidades negras del Sur de la Costa Pacífica Colombiana, se convierte en un principio ético-político en apoyo a la forja del tipo de convivencia que conceptualizo como una comunidad de afinidades, afectos y afiliaciones. Una expresión significativa de dicha práctica y proyecto de comunidad, fue sus usos políticos y epistémicos en la ENEUA, en una red que articuló el movimiento estudiantil afrocolombiano nacional a principios del siglo XXI, que utilizó la categoría de *Uramba* para nombrar

los principios ético-políticos de una cultura de liberación y una identidad política radical. El “Palenque”, la organización de estudiantes afrocolombianas/os de la Universidad del Cauca, además impulsé “Uramba” como categoría clave, mientras el Colectivo de Estudiantes Universitari@s Afrocolombian@s-CEUNA tituló su periódico Uramba. Podemos describir la plataforma de Francia Márquez como Ubuntu en movimiento y la campaña como la praxis de Uramba, una suerte de apalancamiento para cultivar la liberación y forjar el buen vivir.

Tocando este tambor, sostengo que Ubuntu y Uramba son herramientas de convivialidad en clave de africanía, recursos vernáculos de esperanza y felicidad para la humanidad en su conjunto. Tomo el concepto de “herramientas de convivialidad” de Ivan Illich (1973), para quien la convivialidad es posible sólo renunciando “a la racionalidad instrumental y unidimensional”. En esa clave, la convivialidad es una condición de posibilidad para la liberación. Cultivar este horizonte debe fundamentarse en la comprensión de que nuestras formas actuales de vida compartida y modos de comunidad están moldeados en gran medida por regímenes entrelazados de dominación (capitalismo, imperio, racismo, patriarcado) que estructuran desigualdades entrelazadas que alimentan formaciones duraderas de violencia y conflicto. Por lo tanto, estoy trabajando con un concepto transformador de convivialidad como recurso crítico epistémico y como horizonte ético-político en el proceso colectivo de construcción de caminos prácticos para la liberación. Así, al conceptualizar Ubuntu y Uramba como herramientas de convivialidad, persigo el argumento de que “la convivialidad se entiende no solo como la vida ordinaria entre seres humanos, sino también entre humanos y no humanos, como plantas y animales, espíritus y artefactos”, como apunta Sergio Costa (2019).

Ubuntu y Uramba representan herramientas de convivialidad, de buen vivir, recursos de esperanza y felicidad para el planeta, a partir de los ritmos y latidos africanos. En ese sentido, son categorías clave para lo que llamamos *Humanismo Negro*, un proyecto de recreación de la condición humana entroncado desde las luchas antirracistas, antisexistas, anticapitalistas, abanderadas por la Tradición Radical Negra en su *longue durée*; nutrida de los principios comunitarios, ecológicos, estéticos y espirituales que configuran los modos ancestrales de ser, sentir, pensar y actuar del Mundo Afro. Tales dimensiones decoloniales liberadoras no deben negar ni la heterogeneidad de los espacios históricos que componen el universo histórico de la Africanía, ni la existencia y, a menudo, el dominio de las corrientes opresivas, despóticas, patriarcales y capitalistas de los espacios y las subjetividades africanas. Aquí, nuestra indagación y discurso crítico se erige desde las lógicas y prácticas decoloniales y de liberación de los mundos de vida Africana y la Tradición Radical Negra, y su profundo significado en las luchas y búsquedas por el equilibrio ecológico, la armonía ancestral y la solidaridad humana. Este es el predicamento de lo que llamamos Humanismo Negro, y más allá, para una teoría y praxis militante de la recreación cosmológica basada en los principios de continuidad ancestral, pertenencia cósmica, conciencia planetaria y reciprocidad comunitaria que guían la ética de Ubuntu. Tal humanismo negro podemos leerlo en el llamado de Frantz Fanon a una política del amor como motor principal de las poéticas del futuro, y en el argumento de Sylvia Wynter (2003) para forjar la figura del Humano como sujeto descolonial de liberación, frente a la colonialidad del ser, del poder y del saber, encarnados en la figura imperial del Hombre.

Este tipo transformador de cosmopolitismo negro también se elabora en la poética y la filosofía de la relación de Edouard Glissant (1997), que aboga por un análisis de archipiélago de la totalidad histórica donde cada parte es una especie de isla con su propia realidad óptica, al mismo tiempo es parte de una mayor constelación histórico-mundial, llamada *tout monde*, es decir, “todo el mundo” y también “todos en el mundo”. En ese sentido, el pensamiento archipiélago se opone a las pretensiones universales del pensamiento continental, proponiendo una perspectiva epistémica de pluriversalidad, predicada sobre una ontología de la diferencia y la relacionalidad, donde todos estamos relacionados/as pero distintos/as. Así entendemos el mundo africano como un universo histórico interrelacionado pero diferenciado, así como el planeta, como “un mundo dentro del cual hay muchos mundos”, para usar la máxima zapatista. Para Glissant, la dialéctica de dominación y resistencia, de muerte y vida, poder sobre y poder para, que caracterizan las relaciones sociales en el Caribe, la diáspora africana y el mundo entero; está representado por el concepto de creolización, proceso en curso de intercambios asimétricos y desarrollos desiguales.

En esa clave, podemos concebir Ubuntu como prácticas en movimiento para promulgar proyectos emancipatorios de convivialidad, una especie de praxis de concretización y creolización del Ubuntu.²⁴ Al tocar este tambor, Ubuntu y Uramba podrían traducirse como herramientas de convivialidad al ritmo de Africanía, ubicadas dentro de un pentagrama pluriversal más grande de discursos críticos, prácticas decoloniales y políticas de liberación. Hablamos de creolización de Ubuntu para significar que más que una estrella del Norte, o la búsqueda de lograr una condición que cumpla una serie de atributos y valores; Ubuntu es una praxis y un proceso, un proyecto en movimiento, que se va construyendo y modificando en el camino. En esa cadencia, el Ubuntu es un horizonte de liberación y buen vivir que vamos construyendo y recreando colectivamente en las gestas, en los emprendimientos creativos, en la realización de infinidad de proyectos, de forjar e inventar espacios y formas, prácticas y productos, combatiendo opresiones, cultivando y cosechando afectos y afiliaciones.

La resiliencia de la Primavera de Ébano, sus legados y continuidad, se expresa en una nueva ola de activismo afrodescendiente en todo el continente americano, como vemos en Cuba, Puerto Rico, y República Dominicana, donde han proliferado los diálogos (virtuales y presenciales) antirracistas, a la vez que los cuerpos negros se han visibilizado en acciones colectivas y manifestaciones públicas. En el Caribe anglófono la coyuntura histórico-mundial actual ha puesto en relieve la iniciativa de más envergadura que se haya elaborado a favor de la reparación histórica por cuenta del colonialismo y la esclavitud, y sus secuelas manifiestas en el desarrollo desigual dependiente, el persistente poder imperial, y el racismo sistémico expresado en las desigualdades entrelazadas de clase, género, y étnico-raciales. Tocando ese tambor, tanto los espacios de movimiento social y organización comunitaria, como el CARICOM representando los estados y sectores intelectuales de la región, han iniciado una fuerte campaña por la justicia reparativa, emplazando al imperio británico, las corporaciones, y las iglesias que participaron y se enriquecieron a costa de la institución de la esclavitud y el poder imperial como elementos centrales del capitalismo mundial.²⁵ En la medida que la justicia histórica que se exige con las demandas de re-

24 Ubuntu se ha destacado entre una serie de categorías análogas que significan el imperativo y las posibilidades de construir condiciones de buen vivir a partir de las cosmomisiones y formas de comunalidad Africana. Los significados concretos y los caminos para construir la descolonialidad, la liberación, y el buen vivir en clave de africanía es una tarea colectiva que viene gestándose por infinidad de iniciativas locales a través del Mundo Afro, es decir, el continente Africano y la diáspora Africana global. Algunas aportaciones importantes desde el continente africano son las de Mmatshilo Motsei, Reginald Oduor, Sanya Osha, y Loenhard Praeg.

25 Ver una elaboración de este tipo de análisis en Beckles (2021)

paraciones pueda llevarse a cabo, se estará abogando real y efectivamente a favor de la creación de un nuevo orden mundial de las cosas.

En esa clave, *América Ladina/Nuestra Afroamerica*, y particularmente la región-archipiélago Caribe, continúan su rol protagónico como laboratorio de modernidades, tanto de dominación como de liberación, forjando alternativas a la modernidad/colonialidad, combatiendo *Thanatos* con la antorcha de *Eros*, en resiliente militancia por la vida, la guerrera-cimarrona, como versa el poeta-cantor Silvio Rodríguez va “matando canallas con su cañón de futuro”.

Referencias

- Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J. L., Berardi, F., López, S., Butler, J., Badiou, Alain., Harvey, D., Han, B., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yáñez, G., Manrique, P., & Preciado, P. (2020). *Sopa de Wuhan*. Editorial Universidad Nacional de la Plata.
- Alves, J. A. & Ravindran, T. (2020). Racial Capitalism, the Free Trade Zone of Pacific Alliance, and Colombian Utopic Spatialities of Antiracism. *ACME-An International Journal for Critical Geographies*, 19(1), 187-209.
- Alves, J. (2018). *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Amin, S. (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. El Viejo Topo.
- Aramavudan, S. (1999). *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*. Duke University Press.
- Arboleda, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: para una conceptualización de la justicia histórica. *Nomadas*, 50, 93-109.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. Mariner Books.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Editorial Akal.
- Beckles, H. (2021). *How Britain Underdeveloped the Caribbean: A Reparation Response to Europe's Legacy of Plunder and Poverty*. The University of West Indies Press.
- Bogues, A. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Routledge.
- Branche, J. (2015). *The Poetics and Politics of the Diaspora: Transatlantic Musings*. Routledge.
- Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Ministerio de Cultura.
- Brathwaite, K. (2012). *Elegguas*. Wesleyan University Press.
- Brathwaite, K. (2005). *Middle Passages: A Lecture*. Sanberry.
- Brathwaite, K. (1973). *The Arrivans: A New World Trilogy: Rights of Passage, Islands, Masks*. Oxford University Press.
- Casimir, J. (2020). *The Haitians: A Decolonial History*. University of North Carolina Press.
- Césaire, A. (1955/2001). *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press.
- Césaire, A. (1969). *Une Tempête*. Collection Théâtre.
- Cornell, D., & Mubanga, N. (2012). *Ubuntu and the Law: African Ideals and Postapartheid Jurisprudence*. Fordham University Press.

- Costa, S. (2019). O nexo negligenciado entre convivialidade y desigualdade. *Novos estudos CEBRAP*, 38(1), 15-32.
- Costa Vargas, J. (2010). *Never Meant to Survive: Genocide and Utopias in Black Diaspora Communities*. Rowman & Littlefield.
- Derrida, J. (2020). *Life Death (The Seminars of Jacques Derrida)*. University of Chicago Press.
- Du Bois, W. (1900). *To the Nations of the World*. Du Bois Address to the First Pan-African Conference. UMASS Du Bois Papers.
- Dupuy, A. (2019). *Rethinking the Haitian Revolution*. Rowman & Littlefield.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (1992). *1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Antropos.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial Sígueme.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Democracia y Transformación Global.
- Estrada, M. (2019). Raíces Interculturales en los contextos epistemológicos de la clave caribeña: la paradoja de la emancipación y los prejuicios como círculos hermenéuticos. *Revista REDpensar*, 8(1), 1-13.
- Eze, E. C. (2008). *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Duke University Press.
- Fanon, F. (1952/2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fanon, F. (1961/2011). *Los condenados de la Tierra*. Casa de las Américas.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, Cuerpo y Acumulación*. Traficantes de Sueños.
- Fernández Retamar, R. (1971) *Caliban: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Diogenes.
- Fick, C. (1990). *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*. University of Tennessee Press.
- Firmin, A. (1887/2016). *De l'égalité des races humaines: Anthropologie positive*. Create Space Independent Publishing Platform.
- Fischer, S. (2004). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Duke University Press
- Freud, S. (1930/2021). *Civilization and its Discontents*. W.W. Norton & Co.
- Galeano, E. (2004). Haití: la maldición blanca. *Corresponsal de Paz*. <https://cutt.ly/eKXaken>
- Geggus, D. P. (Ed.). (2002). *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. The University of South Carolina Press.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Glissant, É. (2013). *El discurso antillano*. Casa de las Américas.

- Glissant, É. (1993). *Tout-Monde*. Gallimard.
- González, L. (1988a). A Categoría Politico Cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92-93), 69-82.
- Gonzalez, L. (1988b). For an Afro-Latin American Feminism. In, *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change* (pp. 95-101). Isis International and Dawn.
- Gordon, J. (2014). *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. Fordham University Press.
- Gruner, E. (2010). *La Oscuridad y las Luces: Capitalismo, Cultura y Revolucion*. Editorial EDHASA.
- Harris, W. (2005). *Selected Essays*. Routledge.
- Hartman, S. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. W.W. Norton & Co.
- Hartman, S. (2007). *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. Farrar, Straus, and Giroux.
- Hartman, S. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.
- Harvey, D. (2005). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge
- Hurtado Garcés, R. A. (2007). Uramba. *Periódico de enuea, Movimiento Estudiantil Afrocolombiano*, s/p.
- Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.
- James, C. L. R. (1938/2009). *Los Jacobinos Negros*. Casa de las Américas.
- James Figarola, J. (2018). *El Caribe entre el ser y el definir*. Editorial Gedisa.
- James, J. (2014). *Seeking the Beloved Community: A Feminist Race Reader*. State University of New York Press.
- Kant, I. (1795/2007). *Perpetual Peace*. FQ Classics.
- Khatibi, A. (2002). L'orientalisme dérioenté. En A. Khatibi (ed.), *Chemins de traverse: essais de sociologie* (pp. 69-90). Université de Muhammad v –Souissi.
- Khatibi, A. (1985). Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology. En H. Barakar (Ed.). *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*. Croom Helm.
- Klein, N. (2010). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Metropolitan Books.
- Lamming, G. (1960). *The pleasures of exile*. Michael Joseph.
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos Diasporicos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamerica*. Universidad del Externado.
- Laó-Montes, A. (2019). La filosofía latinoamericana y sus avatares descoloniales en clave de africana. En J. G. Gandarilla y M. Moraña (Eds.). *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico: ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Laó-Montes, A. y Vásquez, J. D. (2018). Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave sur. En M. Moraña (Ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad: debates filosóficos latinoamericanos*. Editorial Iberoamericana Verbuert.
- Lebron, P. (2021). *Filosofía del Cimarronaje*. Editorial Emergente.
- Lorde, A. (2007). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.
- Lozano, B. R. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial*. Ediciones AbyaYala.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Gender System. *Hypathia*, 22(1), 186-209.
- Maldonado Torres, N. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Routledge
- Marcuse, H. (1971). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.
- Martinez, E. Y. (2018). *Capitalist Accumulation and Socio-Ecological Resilience: Black People in Border Areas of Colombia and Ecuador and the Palm Oil Industry*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Mbembe, A. (2020). El derecho universal a la respiración. *Afribuku. Cultura africana contemporánea*. <https://cutt.ly/mKXaBoN>
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.
- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. Duke University Press.
- Martí, J. (1891/1963). *Nuestra América*. (Obras completas de José Martí. Vol. 6). Editorial Nacional de Cuba.
- Motsei, M. (2005). *Hearing Visions Seeing Voices*. Jacana Media.
- Mullings, L. (2020). Neoliberal Racism and the Movement for Black Lives in the United States. In J. Hooker (Ed.). *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash*. Lexington Books.
- Mustakeen, S. (2016). *Slavery at Sea: Terror, Sex, and Sickness in the Middle Passage*. University of Illinois Press.
- Oduor, R. (2019). Liberal Democracy: An African Critique. *South African Journal of Philosophy*, 38(1), 108-122.
- Orozco, A. D. (2019). *Las Semillas del Muntu*. Editorial Escarabajo.
- Osha, S. (2011). *Postethnophilosophy*. Rodopi Publisher.
- Oyèwùmí, O. (2017). *La Invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial En la Frontera.
- Patterson, O. (2018). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.
- Praeg, L. (2014). *A Report on Ubuntu*. University of KwaZulu-Natal Press.

- Quijano, A. (2005). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Tareas*, 119, 31-62.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, 2(5), 342-386.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones.
- Roberts, N. (2015). *Freedom as Maroonage*. University of Chicago Press.
- Robinson, C. (2000). *Black Marxism: The Making of a Radical Tradition*. University of North Carolina.
- Sabine, B. (2018). *Gender and the abjection of Blackness*. State University of New York Press.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Sexton, J. (2008). *Amalgamation Schemes: Antiracism and the Critique of Multiculturalism*. University of Minnesota Press.
- Scott, J. (2018). *Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. Verso.
- Smallwood, S. (2008). *Saltwater Slavery: A Middle Passage from Africa to American Diaspora*. Harvard University Press.
- Spillers, H. (2003). *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. University of Chicago Press.
- Tomich, D. (Ed.). (2016). *New Frontiers of Slavery*. State University of New York Press.
- Tomich, D. (2003). *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and the World Economy*. Rowman & Littlefield.
- Trouillot, M. R. (2004). *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Palgrave-McMillan.
- Trouillot, M. R. (2000). *Haiti: State against Nation*. Monthly Review Press.
- Trouillot, M. R. (1997). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Vastey, J. L. (2021). *El Sistema Colonial Develado*. Editorial Caliban.
- Vergès, F. (2020). *The Wombs of Women: Race, Capital, Feminism*. Duke University Press.
- Walcott, D. (1986). *Collected Poems: 1948-1984*. Farrar, Straus, & Giroux.
- Walcott, R. (2021). The Black Aquatic. *Liquid Blackness*, 5(1), 63-73. <https://doi.org/10.1215/26923874-8932585>
- West, C. (2020). Cornel West on George Floyd and the 'Failed' American Experiment [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PbOP-GmkyzY>
- Wilderson, F. (2021). *Afropessimism*. Liveright.
- Wright, M. M. (2004). *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora*. Duke University Press.

Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument. *The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.

Wynter, S. (1990). Afterword: Beyond Miranda's Meanings: Un/silencing the Demonic Grounds of Caliban's Woman. En C. Boyce Davis y E. Savory Fido (Eds.). *Out of the Kumbla. Caribbean Women and Literature*. Africa New World.

Yamahtta-Taylor, K. (2021). *From #Black Lives Matter to Black Liberation*. Haymarket.

Zeuske, M. (2018). *Esclavitud: Una Historia de la Humanidad*. Katakarak.

AUTOR

Agustín Lao Montes. Profesor de sociología en la Universidad de Massachusetts en Amherst donde también está afiliado al postgrado en Estudios Afro americanos y es investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.