

El marxismo afrocaribeño como un humanismo de la praxis¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.08>

ROBERTO ALMANZA HERNÁNDEZ
<https://orcid.org/0000-0002-9089-468X>
Universidad del Magdalena, Colombia
ralmanza@unimagdalena.edu.co

Cómo citar este artículo: Almanza Hernández, R. (2022). El marxismo afrocaribeño como un humanismo de la praxis. *Tabula Rasa*, 42, 187-208. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.08>

Recibido: 2 de septiembre de 2021

Aceptado: 14 de febrero de 2022

Resumen:

El marxismo de Hinkelammert, se ha caracterizado por su crítica a la religión neoliberal del mercado, entendida como un culto secular que ha invadido todos los ámbitos de la vida al expulsar, paradójicamente, la vida humana de su *telos*. Frente a este dogma, el teólogo de la liberación, propone un humanismo de la praxis que, en los propios términos de Marx, es una doctrina en el que: *el ser humano es el ser supremo para sí mismo*. Desde este encuadre, propongo pensar el humanismo afrocaribe con los aportes de Aimé Césaire, Frantz Fanon y Sylvia Wynter, como un tipo de humanismo de la praxis, que detenta su relevancia por partir de la experiencia de los pueblos negros superexplotados y racializados por el capitalismo racial, siendo a la vez, pensamiento y acción humanizadora. No es para nada una coincidencia que los tres pensadores en los que concentro mi reflexión pertenezcan a la tradición de marxistas negros que han conversado de manera crítica y creativa con las teorías de Marx en tanto horizonte epistémico y político de liberación.

Palabras clave: humanismo, marxismo, marxismo negro, afrocaribe, negritud.

Afro-Caribbean Marxism as Praxis Humanism

Abstract:

Hinkelammert's Marxism has been known for its criticism of the neoliberal market religion, as a secular worship that has invaded all the spheres of life, paradoxically throwing out human life from its *telos*. In the face of this dogma, the liberation theologian proposes

¹ Este artículo se desprende de la investigación: «La orilla de Caliban: inscripciones del pensamiento filosófico afrocaribe en el siglo XX», para acceder al título de doctor en el posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México, UNAM. La cual fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt), la Universidad del Magdalena, Colombia y del proyecto ConnecCaribbean auspiciado por la Unión Europea.



Porto
Johanna Orduz

a praxis humanism, which is, in Marx's terms, a doctrine in which *human being is the supreme being for himself*. Based on this framing, I propose to think of Afro-Caribbean humanism through the contributions of Aimé Césaire, Frantz Fanon and Sylvia Wynter as some sort of praxis humanism, since it holds relevance from the experience of Black Peoples, overexploited and racialized by racial capitalism, and is at the same time humanizing thought and action. It is not a mere coincidence that those three thinkers on whom I focus my reflection are aligned with the tradition of black Marxists who have engaged in a diacritical and creative dialogue with Marx's theories as an epistemic and political horizon of liberation.

Keywords: humanism, Marxism, Black Marxism, Afro-Caribbean, Blackness.

O marxismo afrocaribenho como um humanismo da práxis

Resumo:

O marxismo de Hinkelammert caracteriza-se por sua crítica da religião neoliberal do mercado, entendida como um culto secular que tem invadido todos os âmbitos da vida, expulsando, paradoxalmente, a vida humana de seu telos. Perante esse dogma, o teólogo da libertação propõe um humanismo da práxis que, nos próprios termos de Marx, é uma doutrina em que: *o ser humano é o ser supremo para si mesmo*. Desde esse marco proponho pensar o humanismo afrocaribe com as contribuições de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Sylvia Wynter como um tipo de humanismo da práxis, cuja relevância consiste em partir da experiência dos povos negros superexplorados e racializados pelo capitalismo racial, sendo ao mesmo tempo, pensamento e ação humanizadora. Não é uma coincidência que os três pensadores em que concentro minha reflexão pertençam à tradição de marxistas negros que têm conversado de maneira crítica e criativa com as teorias de Marx como horizonte epistêmico e político da libertação.

Palavras-chave: humanismo, marxismo, marxismo negro, afrocaribe, negritude.

Frantz Hinkelammert (2018), recientemente, ha llamado la atención sobre lo que considera es el *imperativo categórico* en Marx, a saber: su *humanismo de la praxis*, del cual halló su rastro en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) y en *El capital* (1867). El marxismo de Hinkelammert se ha caracterizado por su crítica a la religión neoliberal del mercado, entendida como un culto secular, que ha invadido todos los ámbitos de la vida, expulsando paradójicamente la vida humana de su *telos*. Frente a este dogma, el teólogo de la liberación encuentra un *humanismo de la praxis* que, en los propios términos de Marx, es una doctrina en la que «el ser humano es el ser supremo para sí mismo», un imperativo categórico que pretende «echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» (2018, p.122). Las primeras

líneas de este enunciado pueden ser un tanto inquietantes si tenemos en cuenta que la tradición humanista occidental ha sido eurocéntrica, imperial y colonial, que al erigir una idea de lo humano autorreferencial desplazó de este horizonte a gran parte de la humanidad. De ahí, que el llamado de Hinkelammert a continuar con este tipo de humanismo en Marx resulte útil para enfrentar las amenazas catastróficas de nuestro tiempo, sea fundamental, al reflexionar desde y con los humillados y deshumanizados por las lógicas de muerte del tipo de civilización moderna que se impuso. Es decir, los que el humanismo occidental subestimó. Desde este encuadre, propongo pensar el humanismo afrocaribe como un tipo de humanismo de la praxis, que detenta su relevancia por partir de la experiencia concreta de la colonización, la plantación y la esclavización negra en el Caribe. Este humanismo que pretendo rastrear, hace parte de la tradición marxista negra de esta orilla, el cual ha identificado y problematizado la articulación entre el capitalismo-esclavitud y sus efectos en la superexplotación, racialización y violencia sistemática sobre las poblaciones negras. Hace parte de una tradición de marxistas con una lectura perspicaz y compleja de los efectos del colonialismo en ese laboratorio que fue el Caribe, donde la idea de raza se erigió como la pieza organizadora de las relaciones sociales en el capitalismo (Robinson, 2021).

Dentro de este segmento de pensadores caribeños, que tomaron en serio la relación entre explotación capitalista y dominación racial (Grosfoguel, 2018), me concentraré en aquellas figuras que meditaron el problema de lo humano o lo humano como problema: Aimé Césaire, Frantz Fanon y Sylvia Wynter. Los tres, mantuvieron un diálogo sostenido y creativo con el marxismo que les permitió ir más allá. Césaire fue un marxista de convicción toda su vida, aunque dimitió del Partido Comunista Francés en 1956. Fanon señaló la necesidad de «modificar ligeramente» la perspectiva marxista si se desea entender la complejidad del mundo colonial (1963). Por su parte, Wynter complejizó la clase para plantear una analítica más compleja de la dominación y opresión capitalista (Wynter, 2018; Bohrer, 2020). Usando la metáfora de Stuart Hall, los tres mantuvieron siempre un *forcejeo con los ángeles* (Almanza, 2007) en tanto marxistas críticos que notaron lo necesaria pero insuficiente de esta perspectiva para entender el mundo colonial y el capitalismo realmente existente: el racial.

La Revolución haitiana: la negrura como acontecimiento

La perspectiva del esclavizado negro, dio lugar a una gran variedad de reflexiones y actos para enfrentar los desafíos existenciales producto de la esclavitud y el colonialismo. No obstante, la primera expresión político-filosófica que inaugura un discurso positivo sobre la negrura nos remite a la Revolución haitiana, el acontecimiento más importante del Atlántico negro, aquella revolución *impensable*, en el sentido propuesto por Michel-Rolph Trouillot, por cuestionar el horizonte

de sentido en el que eran abordados la raza, el colonialismo y la esclavitud en las Américas (2017). La promulgación de la constitución de la novísima República de Haití, de mayo de 1805, que declaró en su artículo 14 que: «Necesariamente debe cesar toda acepción de color entre los hijos de una sola y misma familia donde el jefe del Estado es el padre; a partir de ahora los haitianos solo serán conocidos bajo la denominación genérica de negro» (Chávez, 2011, p.5), evidencia las aporías de la modernidad vistas desde la perspectiva de los esclavizados. Cabe mencionar que su tránsito a la ciudadanía fue el suceso más radical en este periodo de revoluciones que reclamó la auténtica universalidad de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Trouillot, 2017). De acuerdo con esto, el discurso filosófico que inaugura la Revolución haitiana, parte de una praxis liberadora desde una humanización del significante negro, el cual se erige como el prolegómeno de todos los movimientos de liberación y reivindicación de la *negrura*², en tanto humano en el mundo. La veta que abre la Revolución haitiana

² La *negrura* es, en primera media una experiencia histórica y existencial vivida por seres humanos marcados por la colonización moderna y la esclavización, esto incluye tanto a africanos como sus descendientes. La *negrura* puede vivirse como condena si se asume desde el dispositivo colonial de la *blanquitud* y su capitalismo racial. O puede experimentarse como liberación, como negros o afros que, sin ignorar la historia, se reconocen, se dignifican, resisten y libran una lucha sostenida por su liberación.

nos permite rastrear una genealogía afrocaribe del vínculo arraigado entre la reivindicación de la *negrura* y una reflexión de lo humano desde una materialidad concreta. La negación y el eclipsamiento del acontecimiento haitiano fue amparado por discursos y representaciones denigrantes acerca de esta osadía, que la intelectualidad

forjada bajo el espíritu de la revolución y los que hicieron suyo este legado les tocó subvertir. En esta labor contracorriente es importante resaltar el rol que jugaron dos prominentes pensadores haitianos: Joseph Anténor Firmin (1850-1911) y Jean Price-Mars (1876-1969).

Aimé Césaire: la negritud y la *negrura* como humanización

El movimiento de la *negritud*, fue una búsqueda intelectual que se manifestó en el registro de lo poético y político, con el fin de lograr la toma de conciencia del negro africano y su diáspora desde el argumento de una identidad e historia compartidas como pueblo más allá de las fronteras nacionales, manifestándose en expresiones que hacían visibles la riqueza cultural de la *negrura* y la resistencia ante el embate colonial y racial. La creación de la revista *L'Étudiant noir* por León-Gontran Damas, Leopold Senghor y Aimé Césaire fue el medio por el cual la *negritud* como expresión de intelectuales negros nacidos en colonias francesas logran plasmar sus experiencias y sentires en tanto vidas negras en África, el Caribe y en los centros imperiales marcadas por colonialismo y la racialización. Es en esta plataforma literaria, donde por vez primera el poeta marxista de la isla de Martinica, Césaire, expresa sus ideas anticoloniales, como lo muestra en su

escrito *Negrieres*, el cual es recordado como el germen que años más tarde dará nacimiento a la *negritud* como movimiento estético-político (Bernal, 2008). En el célebre poema *Cuaderno de un retorno al país natal*³ (1969), Césaire traza los rasgos de la *negritud* y es allí donde lanza formalmente este término. Es importante precisar, que la *negritud* tuvo dos vertientes formales: por un lado, se encuentra la de Césaire, que es una reafirmación identitaria ligada a la unidad de los negros marcados por su devenir histórico, la esclavitud y la plantación en las Américas y, por otro lado, se encuentra la de Senghor, quien la concibe como una ontología y les concede a estos una esencia particular que los hace singulares frente al resto de la humanidad. Esta última tendrá mayor difusión y repercusión en el continente africano, convirtiéndose en un insumo ideológico para los movimientos de liberación (Arriaga & Maerk, 2004).

Aimé Césaire, casi medio siglo después de la aparición del término *negritud*, en su poema *Cuaderno*, volverá sobre el término en 1987 precisando su propia definición. Para Césaire, *negritud es humanización* (Melsan, 2018), entendida como un acto que se dirige al emerger como humano de seres que a partir de una experiencia histórica e individual se identifican. como negros, poniendo su acento en el proceso de hacerse a sí mismos como humanos en un mundo que negó su humanidad. El marxista martiniqués, despeja cualquier duda al afirmar que la *negritud* a la que alude va más allá del color de la piel, dado que es una relación o un vínculo que se construye de múltiples formas con una porción de la humanidad que ha «experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aún hoy sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos» (Césaire, 2006, p.86).

Para Césaire, la *negritud* es una comunidad que se reconoce en una historia, con lo que han hecho de ella como pueblo oprimido, excluido y discriminado, pero que deciden reconocerse en la negrura para portarla con dignidad desde una identidad en resistencia que lucha por la libertad, en sus palabras: «es una manera de vivir la historia dentro de la historia» (2006, p.86). Una manera de vivir, no asumida desde el lamento de la víctima o desde el sufrimiento paralizante, es un acto no solo de negación de una negrura impuesta, sino desde una negrura agenciada hacia la defensa de lo humano, desde la solidaridad con todos los oprimidos. Césaire, entiende la *negritud* como revuelta en tanto se opone a lo que llama el

³ Gary Wilder, lector sagaz de Césaire disecciona *el Cahier* y propone leerlo en los siguientes términos: «Debe leerse como una puesta en escena y desafiando una variedad de posibles respuestas al racismo colonial. Se pueden identificar tres movimientos distintos en el *Cuaderno*. Comienza con una representación excesiva de la realidad colonial en Martinica, pasa a las confrontaciones del hablante con el racismo colonial y concluye con un salto trascendente fuera del tiempo histórico y hacia una universalidad cosmológica. Al representar la incapacidad repetida de la *negritud* para superar un racismo que es a la vez racional e irracional, este poema se erige como una meditación crítica sobre el proyecto con el que Césaire se identificaría más» (2004, pp.138-139).

reduccionismo europeo; un reduccionismo que comprime al mundo y al horizonte de sentido de la civilización europea. Dentro de este sistema de pensamiento, se apela a un universal que excluye la diversidad epistémica del mundo y, con ella, la diversidad de lo humano. Césaire señala brillantemente cómo esta operación reductora del mundo tuvo efectos nefastos en los esclavizados y sus descendientes negros, al «separar al hombre de sí mismo, separar al hombre de sus raíces, separar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano, y aislarlo, en definitiva, en un orgullo suicida, cuando no en una forma racional y científica de barbarie» (2006, p.86). El orgullo de la civilización occidental encarnada en el hombre blanco, se apoya en una epistemología y en una racionalidad arrogante y bárbara que, al poner en cuestión otras formas de conocer y de existir, limita la experiencia de lo humano.

Resulta esclarecedor pensar las últimas palabras de esta conferencia a la luz de su clásico texto *Discurso sobre el colonialismo* (2006 [1950]), si para Césaire la *negritud* es humanización y defiende este tipo de identificación con una historia en particular y una experiencia vivida que no es fundamentalista; el colonialismo, es el germen deshumanizador y el impase originario que imposibilita edificar un verdadero proyecto humanista. La racialización, que emerge con la im-plantación colonial fue determinante en el tipo de humanismo sesgado e incompleto que Césaire prefiere llamar pseudohumanista. Un verdadero humanismo en clave cesairiana, es asumir el desafío de edificar un «humanismo a la medida del mundo» (2006, p.40) o para usar la noción glissantiana, un *humanismo del todo-mundo*.

Un aspecto que queda por precisar es, cómo se entiende en el pensamiento de Césaire, su proyecto por la *negritud* y el humanismo, dada la aparente dirección opuesta en que cabalgan: mientras la primera aspira a la afirmación de un particularismo, el otro pretende lo universal. Jane Hiddleston (2010), en su interpretación de *Cuaderno*, da luces sobre esta supuesta aporía, tomando distancia de los análisis de estudiosos de la obra Césaire como Gary Wilder (2004)⁴, quien sostuvo que la tensión entre estos dos proyectos nunca fue resuelta. Hiddleston, en su lugar, encuentra la respuesta en la concepción de *negritud* de Césaire que,

⁴ «Gary Wilder ofrece un análisis astuto de la mezcla de universalidad y particularidad en los discursos y prácticas republicanas, coloniales y raciales francesas. Wilder muestra que el humanismo colonial del período posterior a la Primera Guerra Mundial buscó crear africanos tradicionales, particularizar la identidad africana y, al mismo tiempo, obligar a los nativos a ajustarse a los valores republicanos. El Estado colonial se propuso asimilar a los africanos a la cultura y las políticas francesas y, sin embargo, al mismo tiempo, estaban preocupados por la diferencia de los nativos. Por lo tanto, la denuncia del sistema colonial requería un compromiso tanto con su universalismo como con su impulso para particularizar al otro subyugado. Como resultado, pensadores como Césaire y Senghor se vieron obligados tanto a afirmar la universalidad de la experiencia nativa como un antídoto a los estereotipos franceses, como a reclamar una forma de especificidad negra en un gesto de rechazo a las amplias generalizaciones del humanismo colonial. En su lectura de Césaire, Wilder explora la multidimensionalidad del *Cahier*, identificando un cambio entre la sección media, que afirma una africanidad primordial, y la sección final del poema, que se desliza hacia un universalismo cosmológico. Sin embargo, Wilder lamenta la forma en que Césaire parece querer hacer a un lado esta tensión al final del poema, y sostiene que la afirmación de Césaire de un humanismo trascendental socava el doble vínculo del que parecía darse cuenta antes en el poema» (Hiddleston, 2010, p.89, traducción propia).

nunca se afincó en una noción determinada de identidad negra, sino que siempre se fundamentó en una celebración expansiva y abierta de la movilidad y el contacto del hombre negro con el otro. La negritud de Césaire ya está imbuida de los valores humanistas que se sostienen al final del poema y anticipa las preocupaciones éticas que dominan la celebración de la humanidad universal. Incluso cuando parece defender la especificidad de la identidad negra. Césaire disuelve esa especificidad y describe la negritud como una apertura y un gesto de contacto con la alteridad. (2010, p.90, traducción propia)

Desde *Cuaderno*, la claridad de Césaire de no fundar una noción esencialista resulta asombrosa, su reconocimiento de un África originaria no lo hace perderse en una idea de retorno, es consciente, como afrocaribe, de la traza histórica que ha dejado la diáspora negra en el mundo. Como bien lo muestra Hiddleston, en *Cuaderno...* la subjetividad negra es una subjetividad volcada al mundo. «La versión de la negritud de Césaire no está enfáticamente ligada a una identidad racial estricta sino al movimiento y la alteridad» (2010, p.94). Césaire, en su carta de dimisión al Partido Comunista Francés dirigida a Maurice Thorez, en sus líneas finales aborda con claridad su idea de lo particular en relación con lo universal.

¿Provincianismo? En absoluto. No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo «universal». Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. (Césaire, 2006, p.84)

Bajo estos términos, la *negritud* no es un particularismo estrecho, es una singularidad histórica que socava los cimientos del humanismo aparentemente metafísico reclamando la presencia de cuerpos concretos dentro de un humanismo realmente universal nutrido de particularidades de ser humano. Césaire, finaliza su *Discurso sobre el colonialismo* señalando que, si bien hay un compromiso por el *reenraizamiento*, hay una apuesta por el encuentro con la alteridad que se exprese en una mayor fraternidad.

Frantz Fanon: el no ser, la petrificación y lo humano

Para Fanon el hombre negro no es un ser humano. ¿Cómo comprender tamaña afirmación? Para Fanon el hombre negro habita una zona inhóspita y estéril: la zona del no-ser, «desde la que puede nacer un auténtico surgimiento» (2009, p.42). El negro es un hombre con un adjetivo condenatorio. Lo negro es una marca históricamente producida, sellada en su cuerpo al que se le dota de una

aparición ambigua, en algunos casos, puede ser lo más visible para el mundo blanco, y se puede ver como una presencia agresiva por violentar la tranquilidad o las normas sociales (Gordon, 2015), o simplemente por estar-ahí y en otros casos, una presencia invisible, por el simple hecho de negarse a verlos.

El cuerpo negro, es un cuerpo marcado que lo inserta en un terreno de aberraciones y de condena del que es necesario sacarlo para permitir que un hombre, o mejor, un humano surja, un humano en plenitud, sin adjetivo. Fanon habla de la angustia de hacerse responsable de su cuerpo marcado por discursos impuestos y por la historia de la experiencia negra. «Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos» (Fanon, 2009, p.113); se pregunta por: ¿Dónde ubicarse?; o ¿dónde esconderse? (Fanon, 2009, p.113). Huye de la *negritud* de Césaire, por considerarla mística, retrospectiva y culturalista. Huye también del dictamen de Sartre en *Orfeo negro* (1960), quien entendió la negritud como un simple momento de negación de la blanquitud que sería superado dialécticamente y los borraba en tanto negros dentro de un nuevo universalismo. Pero, es importante hacer una distinción, si bien Fanon no celebra la negritud, habla desde ella, concretamente en *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]). Es su punto de partida, su experiencia vivida en tanto negro arrojado en un mundo anti-negro. Fue justamente esta angustia, la que le permitió identificar la negritud como el afuera del humanismo europeo y su idea de civilización (Maldonado-Torres, 2007).

Fanon, se propone en *Piel negra, máscaras blancas* liberar al hombre de color de sí mismo, tal vez ayudándolo a tocar fondo, hacerlo caer del limbo en el que se encuentra suspendido y descender «a los verdaderos infiernos», confrontándolo con la racialización negra que, en los términos de Gordon, se adhiere como sanguijuela en todos los ámbitos de la vida humana: «lenguaje, sexo, trabajo (material y estético), socialización (reconocimiento recíproco), conciencia, el alma» (2015, p. 18). Para Fanon, *la zona del no ser* es una cárcel en la que se encuentran confinados los negros y, descender de allí, implica conocer las profundidades de ese lugar inhóspito de lo humano y abandonar el estado de inmovilidad que produce el limbo. Aquí, resulta importante recurrir a la conceptualización de petrificación de Fanon que Douglas Ficek ha recuperado de la obra del pensador afrocaribe. Petrificación, es una expresión que Fanon insinúa en *Piel negra* y que hace explícito en *Los condenados*: «Petrificación que en esencia es una estasis sociocultural, una estasis contraproducente que impide tanto los esfuerzos anticoloniales, como los decoloniales, y así mismo el proyecto de humanización» (Ficek, 2020, p.50). Si bien Fanon usa el término para referirse a los nativos argelinos y al caso concreto del campesinado rural, su conceptualización da pistas para entender *la zona del no ser*. Ficek, nos recuerda que la petrificación alude a la transformación de una masa orgánica en piedra, al paso de lo dinámico a lo estático. Ficek recurre a Sartre para

ilustrar la petrificación desde la idea de *seriedad*, los seres *serios* son los que asumen las injusticias del mundo como fatalidad, son subjetividades petrificadas porque asumen la pasividad porque los habita la desesperanza.

La ausencia de oposición, frente a esta arquitectura ontológica, deviene petrificadora la violencia colonial históricamente desplegada impuso esta actitud que instaura la seriedad y expulsa la agencia. Sin embargo, la pretensión de petrificación absoluta nunca se conquista, siempre hay un reducto que escapa, una potencia agazapada en el colonizado, incluso en los casos más extremos de petrificación. Esta condición de petrificación, nos permite especular sobre las almas negras que habitan el limbo de la zona del no ser. Esta condición de morar existencialmente el terreno árido de la no reciprocidad y del reconocimiento. De ahí, la imposibilidad de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, puesto que el negro no tiene voz, en tanto humano que ha sido degradado. Ahí radica su marginación del ámbito de la política y de la ética. Bajo esta condición de condenado su único recurso es emerger y aparecer, en otras palabras, irrumpir en la ontología (Ciccariello-Maher, 2020).

La nación, el hombre nuevo y el humanismo crítico

Fanon, como lo señala Margarita Vargas (2018), buscaba devolver la humanidad a los deshumanizados por el colonialismo a partir de la construcción de un horizonte que exigía un cambio en lo económico, social y del yo, radicalmente opuesto al mundo edificado por el colonizador, en otras palabras, la nación.

En un ensayo esclarecedor sobre este aspecto, César Cruz Álvarez ha argumentado de manera acertada que existen tres momentos en los que se despliega la idea de nación en Fanon: «el primero, sobre la cultura nacional; un segundo momento, marcado por manifestar la nación como afirmación de una historia desligada del colonialismo, y, por último, la nación como idea que articula la acción» (2018, p.37). El momento de la cultura nacional, es el momento donde se empieza a tomar conciencia de la singularidad cultural y de su densidad histórica frente a la cultura avasallante del colonizador, de ahí, que sea un aspecto positivo para despertar del estado petrificador del colonialismo para el guerrero de silicio. No es una vuelta a un pasado armónico e idealizado, cabe recordar su crítica a la *negritud* al plantearles que antes de apelar a una «supuesta» cultura negra, lo realmente existente es la cultura nacional, entendida como los recursos de la cultura que construyen sentido de comunidad, para Fanon, la movilización política de estos entramados de la cultura, persistentes y dinámicos son fundamentales en la lucha por la liberación.

Las expresiones fanonianas de cultura nacional, conciencia nacional, liberación nacional, ponen en evidencia la centralidad de la nación como un horizonte por construir que requiere de una conciencia previa de su humanidad, que permitirá

la realización del hombre nuevo que se modela en el proceso de lo nacional. Desde una interpretación sugerente de la dialéctica fanoniana, Ciccariello-Maher pone su atención en la praxis previa de los pueblos racializados y colonizados, en el tránsito de su condición de *no-ser* hacia el *ser*, «para poner la historia en movimiento, creando nuevos humanos en el proceso» (2014, p.37). Este momento pre-dialéctico, resulta fundamental para captar la topografía y el punto de partida en términos fenomenológicos y existenciales de los pueblos calibánicos en su irrupción en la dialéctica, mostrando la aridez del mundo colonial y su racismo. Ciccariello, lo llama una *dialéctica descolonizada* porque parte de la *zona del no ser*, instancia en la que la autoconciencia de humanidad se consume en la lucha por la nación.

Cuando la nación se impulsa definitivamente, el hombre nuevo no es un producto a posteriori de esa nación, sino que coexiste con ella, se desarrolla con ella, triunfa con ella. Esta exigencia dialéctica explica la reticencia ante las colonizaciones adaptadas y las reformas de fachada. La independencia no es una palabra que deba exorcizarse, sino una condición indispensable para la existencia de hombres y mujeres realmente liberados, es decir, dueños de todos los medios materiales que hacen posible la transformación radical de la sociedad. (Fanon, 1963, pp.192-193)

Aquí, podemos entender su preocupación por la capacidad del colonialismo de reproducirse como *inercia* en las instituciones, tanto en el periodo de independencia formal como en las instituciones que se piensan explícitamente anticoloniales sucumbiendo a un nacionalismo chauvinista (Ficek, 2020). Fanon llamaba la atención a la burguesía nativa y el tipo de nacionalismo que promulgaban, de ahí su crítica al proyecto de la *negritud* y del nacionalismo chauvinista negro-africano de excavar en las raíces de la cultura hasta hallar una esencia.

Fanon creía en la inminente desaparición del negro como ficción trágica del hombre blanco. Con la muerte del blanco, —en términos de subjetividad imperial colonizadora y hegemónica en lo económico y cultural en el proceso revolucionario—, la búsqueda de la esencia negra por la negritud y el chauvinismo africano eran una obsesión inocua de ahí que no apelara a la negritud dentro de su dialéctica,⁵ por ser un mediador abstracto que parte de una idea de unidad

⁵ Neil Roberts sintetiza notablemente la formulación dialéctica de Fanon en los siguientes términos: «En la dialéctica fanoniana, el primer momento implica la puesta en cuestión del *statu quo*. Los colonizados se dan cuenta de que su difícil situación en la sociedad capitalista moderna es psicológica, económica y políticamente injusta. El segundo momento corresponde a la etapa de una teoría de la liberación: la agresiva violación del colonizador para purificar todo el ser del colonizado, aquí no termina la dialéctica. El momento final corresponde a la segunda fase de la mediación liberadora, la praxis, o acción, la cual es necesaria para construir sobre formas más organizadas de violencia, pasar una nueva hoja, desarrollar un sistema político socialista, elaborar nuevos conceptos y tratar de poner en marcha un nuevo humanismo» (2004, pp.142-143).

cultural no soportada empíricamente en la arena de las luchas por la liberación nacional y que tiene efectos en lo cultural (Hudis, 2015). De ahí su apuesta por el sujeto colonizado de la nación porvenir. *¡Haced que la nación exista!...*

El hacer la nación es un proceso que empieza a germinar con la toma de conciencia (nacional), transformando la sociedad y modelando al *hombre nuevo* dentro de un sistema de valores, que hoy podemos denominar *descoloniales*, acordes en que el nuevo modo de existencia encarnada en una nueva humanidad que combatirá a toda costa la continuidad del modelo civilizatorio desplegado por la hidra colonial capitalista (Rabaka, 2011). El humanismo de Fanon entonces, es un humanismo hecho cuerpo y vibrante por su ojo vigilante a las relaciones de poder y a los dispositivos de subhumanización que impiden la emergencia de «algo» más allá del mundo de muerte y la condena colonial.

Sylvia Wynter y el humanismo más allá

El trabajo de Sylvia Wynter, nos lleva *más allá* (*beyond*), en la búsqueda por lo humano en todas las dimensiones de la vida. Wynter, novelista, filósofa, es una de las intelectuales radicales más trascendentes del siglo XX, como jamaicana y caribeña se nutrió del trabajo y de la experiencia vivida de pensadores como C.L.R. James, Aimé Césaire y Frantz Fanon, conservando su anticolonialismo radical, pero emprendiendo una senda original que toma como referente metodológico la genealogía de Michel Foucault. Cabe decir que, su trabajo no se limitó solo a un riguroso rastreo de lo humano históricamente, dado que también se propuso poner en evidencia las singularidades y construcciones que erigen la idea de lo humano desde que tuvo su emergencia hasta el presente. Wynter delinea un nuevo relato de lo humano que sirve de limo para el futuro de la humanidad.

Después de su estudio no publicado *Black Metamorphosis* en el que despliega una lectura de la experiencia negra en las Américas, Wynter pone en una pausa prolongada a sus preocupaciones sobre el marxismo y los estudios caribeños, emprendiendo el proyecto de formular una nueva teoría sobre el ser humano (Kamugisha, 2016). Estas reflexiones, la llevaron a escudriñar los sedimentos epistémicos de lo que llama los «géneros» de lo humano encarnados en el *hombre*. Wynter, sostendrá en su trabajo que todas las luchas contemporáneas que involucran: la raza, la clase, el género, las sexualidades, las etnicidades, los ambientalismos, etc., son facetas diferentes, que constituyen la etno/clase *hombre* contra el resto de la humanidad, de ahí que su intervención crítica se centre en poner en evidencia la sobre-representación del *hombre* de lo que realmente denota con respecto a lo humano. De acuerdo con Wynter, la crítica a la sobre-representación del *hombre* tuvo su primera fase en los años sesenta con el movimiento del *Poder Negro* global, expresado en las artes y la estética negra, los estudios negros y los movimientos anticoloniales (Wynter, 2003).

En su ponencia *1492: una nueva visión del mundo* (2017), en el Smithsonian Institute, Wynter traza una lectura original de este acontecimiento preguntándose si: «¿Podemos ubicar el gran suceso de 1492 —en su *desdoblado* aspecto, de “grandioso logro” y, a la vez, de atrocidades documentadas— dentro de esa nueva historia evolutiva moral conceptualizada?» (2017, p.371). Wynter toma este suceso como un insumo indispensable para una historia de la humanidad de «cómo el humano se representa a sí mismo la vida que vive» (2017, p.371). Para Wynter, el hombre como representación visual o *referencia*, surge en el Renacimiento italiano con el hombre de Vitruvio (1490), el famoso dibujo de Leonardo da Vinci. Esta representación de hombre de proporciones armónicas, se convertirá en el diseño ideal hombre y, por tanto, en el referente encarnado de esta idealización que devino hombre en dos sentidos, como hombre de Vitruvio y como organismo natural que, a la vez, se proyecta a sí mismo como humano en detrimento de otros cuerpos (Wynter, 1995; Parker, 2018). El hombre de Vitruvio tuvo un impacto acontecimental al trascender al instaurarse paulatinamente como arquetipo de lo humano. Wynter logra perpicazmente conectar al hombre de Vitruvio con la hazaña trasatlántica de Cristóbal Colón. Desde su lectura Colón es un trasgresor de la cosmovisión cristiana plasmada en la cartografía que concebía al mundo en zonas habitables e inhabitables, provistas y desprovistas de la presencia de dios. Esta perspectiva, propició cambios en la percepción del mundo y reflexiones onto-epistémicas que marcaran una nueva era de la humanidad bajo la idea de un mundo completamente habitable y compartido con mares que acercan, que conectan, con una cristiandad planetaria que posibilitaba el imaginario de un «nosotros» y la reflexión sobre los otros (nativos y negros) frente al orden de lo humano.

África en el frontispicio del humanismo

En un trabajo titulado: *Africa, the West and Analogy of culture* (2000), Wynter, reformula su genealogía del humanismo, esta vez, tomando distancia del encuadre meramente occidental, proponiendo una narrativa diferente que se remite a los orígenes de ser humano en el sur de África. Este desplazamiento, soportado en hallazgos científicos, le permitió integrar una historia de un *nosotros* como especie humana, desde aquellos primeros humanos híbridos del continente africano, al integrar *bios* y *logos*.

Su incorporación de África y el africano al relato del humanismo, puede leerse como acto de paridad etno/racial con el europeo, interviniendo por un *género* particular de humano excluido del orden de lo humano. Sin embargo, esta sería una lectura reducida de su proyecto radical dado que ataca «los fundamentos trascendentales de una configuración histórica particular del ser humano o del hombre» (Headley, 2006, p.59). De acuerdo con la lectura de Clevis Headley, Wynter toma la imposibilidad de la subjetividad africana (entiéndase del negro)

para abrir el espectro hacia subjetividades imposibles o recordando a Angela Davis, a subjetividades que aún no pensamos o por venir. En este sentido se entiende la imposibilidad de existencia de la subjetividad africana porque el horizonte de sentido de lo humano detenta unos cerramientos que hacen imposible dicha subjetividad u otras por venir.

La liminalidad del africano adquiere dos características frente al concepto occidental del ser humano. La primera de ellas, es que es una exterioridad a la que no le atañen las categorías de hombre. La segunda característica es, precisamente, la función que cumple en tanto, otredad radical o antítesis conceptual que le da sentido y perennidad a la idea de humano hegemónica.

La morfología explícita in-corporada en el hombre europeo como humano, esto es: blanco/cis/patriarcal/viril/atlético/capitalista/euro-americano/emplazado en ciertas geografías, solo adquiere sentido cuando se ve expuesta a la otredad, a la diferencia que escapa de estos marcadores propios de este tipo de hombre (Parker, 2018). Al poner en evidencia la subjetividad africana como imposible, Wynter, logra dar cuenta de los cercos del humanismo eurocéntrico. Ahora bien, su proyecto no debe reducirse a una puesta pro-negritud. La subjetividad africana, opera en Wynter como el dispositivo por excelencia de la exclusión (Headley, 2006). Así, el programa wynteriano deconstructivo de la episteme occidental de lo humano, implosiona sus cercos, propiciando la apertura de géneros liminales y los contingentes, en aras de construir una nueva historia del ser humano.

Un humanismo desde la negrura

La piel que nos habita, es la superficie donde se cruza la biología con la vida cotidiana (Jablonski, 2018); los cuerpos marcados por el diseño de la racialización detentan una perspectiva singular de percibir y experimentar el mundo independientemente de que se asuman o no desde esta identidad. En líneas anteriores, pudimos ver cómo la experiencia negra produjo pensamientos de apertura de lo humano más allá del reclamo particularista ligado a la exclusión de la negrura. Los diferentes proyectos encarnados en estos pensadores afrocaribes confluyen, eso sí, en tomar la negrura como punto de partida para sus formulaciones críticas: al negro como *el afuera* o como *el límite de lo humano*. Aquí, defenderé la propuesta de un humanismo afrocaribe que no solo parte de la negrura, sino que se afirma desde ahí sin disolverse en un universal descarnado y abstracto (Césaire, 2006; Hiddleston, 2010; Paquette, 2020).

Elisabeth Paquette, en su provocador libro *Universal Emancipation: Race beyond Badiou* (2020), reflexiona sobre la emancipación política desde el filósofo francés y Sylvia Wynter. Paquette, muestra las características de estos dos proyectos radicales e identifica los límites de la formulación de Badiou frente a la apertura descolonial

de Wynter. Si bien los dos se proponen derribar los cimientos de la opresión del sistema imperante, Badiou se afina en un proyecto universal que desestima las diferencias y las identidades en aras de alcanzar la igualdad y la justicia, mientras Wynter pone su acento en los seres liminales como *diferencia* para implosionar las jerarquías y la opresión, como condición de posibilidad de una emancipación radical. Para Badiou, la raza es un particular y un derivado del racismo, de ahí que lo considere irrelevante en su política. Lejos de esta concepción reduccionista, Paquette propone una lectura productiva de la raza ligada a la emancipación racial bajo tres categorías:

- (1) la raza se entiende como algo que mantiene la relevancia en experiencias vividas de las personas y en las relaciones familiares y culturales, (2) la raza no debe reducirse al racismo, y (3) la raza y la emancipación racial no deben interpretarse como cosas que son políticamente deficientes que posteriormente deben ser satisfechas por algo más que sí mismos. (Paquette, 2020, p.9, traducción propia)

Paquette rastrea las primeras concepciones positivas de la raza remitiéndose a la célebre conferencia de Du Bois *La conservación de las razas* pronunciada en 1987 (2001) y dialoga con los más prominentes pensadores de la filosofía crítica de la raza⁶. A partir de este ejercicio Paquette le cuestiona a Badiou no valorar las diferencias como un aspecto central para construir solidaridad entre

⁶ Para una aproximación a este campo filosófico se sugiere la contribución de Charles W. Mills (2016) al *The Oxford handbook of philosophical methodology*, titulado: Critical Philosophy of Race, pp.1-28.

los oprimidos y en la construcción de una política radical, alertando sobre la proclividad a posturas asimilacionistas y eurocéntricas. Para Badiou, alcanzar el ámbito de lo político exige transitar de lo particular a lo general, de lo identitario o sindical a lo político. En un movimiento dialéctico desde este marco, la *negritud*, es leída como un movimiento estrictamente identitario que no tiene alcance ni universal ni emancipador, a lo sumo puede considerársele como un estatus previo —como todos los particularismos— que requiere ser superado para lograr la emancipación universal. Desde el humanismo universal de Wynter, Paquette perspicazmente nos muestra lo fundamental de la agencia *sujetos liminales*, que habitan la diferencia, para una política de emancipación universal, dado que, desde su perspectiva en tanto oprimidos, explotados y subhumanizados, pueden apreciar de manera más descarnada las contradicciones de la visión normativa. Aquí es importante traer la lectura que hace Wynter de la *negritud* desde el lente de Paquette, por proponer a este movimiento como una expresión de una *tercera posición* que escapa del binario de la opresión blanco-negro.

Trascender el binario no es suficiente, es necesario habitar un tercer espacio epistémicamente crítico. La *negritud* es leída como fuera de la determinación binaria. La famosa frase de Fanon, de que el negro no tiene resistencia ontológica,

es parcialmente cierta mientras habite en él el estado de petrificación, pero cuando ese resquebrajamiento de su ser intuye su humanidad y se asimila racialmente de manera positiva, se empieza a liberar de la condena inscrita por la blanquitud.

Las consecuencias que tiene pensar la negrura por fuera de la dialéctica negativa blanco-negro, es que proporciona un nuevo concepto que no necesita de un «otro» para construir un imaginario de «nosotros». Es una identidad cultural y política, por ser producto de una experiencia compartida y por estar volcado al encuentro (Hiddleston, 2010), a la solidaridad con otras poblaciones, devenidas liminales por la colonialidad global que asumen una postura crítica frente a la injusticia racializadora principalmente. Esta apropiación de la raza en la arena de la política negra implica instrumentalizar la raza para destruir el racismo, pues destruir la blanquitud y su producto el negro, no quiere decir que necesariamente deban desaparecer dichas identidades. La identidad etno/racial blanca puede existir descolonizando su narrativa de superioridad esencializada, *el significativo blanco debe despojarse de su halo supremacista* para que su existencia no sea conflictiva en un horizonte post-racial y descolonial. Lo mismo para la identidad etno/racial negra, en tanto subjetividad que se identifica, con una historia, una memoria y expresiones culturales derivadas de su experiencia y lucha contra el racismo. Lucius T. Outlaw (1996) plantea que, si bien la racialidad y la etnicidad son «construcciones sociales», los humanos nos construimos a nosotros mismos dentro de los colectivos de los que hacemos parte en los repertorios culturales que conjugamos en nuestra vida cotidiana. La visión de nuestra corporalidad, la manera como nos identificamos, reproducen la vida biocultural compartida, al igual que el sentimiento de hacer parte de una raza o etnia. Para Outlaw, la raza importa en tanto categoría política que produce espacios de lucha imprescindibles para las transformaciones radicales (Paquette, 2020).

En la Constitución haitiana de 1805, su uso genérico del significativo negro para apelar a un ciudadano con plenitud de derechos que, en tanto acto normativo, con implicaciones filosóficas, expulsa la blanquitud de la ciudadanía al prohibir la esclavitud como actividad ignominiosa propia de la ontología blanca encarnada en los esclavistas blancos en Saint-Domingue. En otras palabras, se expulsa el significativo blanco en tanto entidad colonial, imperial, esclavista allende de la ciudadanía haitiana.

En esta línea de actuación, el objetivo de la Revolución haitiana no era borrar por completo el lenguaje de la raza de la estructura legal del Estado-nación, es decir, un Estado que fue suplantado por un lenguaje de igualdad para todos. El fundamento de la Constitución de 1805 tampoco fue un objetivo de sustraer la particularidad de la raza al Estado-nación. Más bien, la revolución tenía como objetivo cambiar una ideología racial; es decir, en

lugar de que la blancura sea la característica definitoria de la ciudadanía, la negritud se convirtió en la nueva medida de la ciudadanía. (2020, p. 114, traducción propia)

La *negritud* aquí se expresa como un particularismo que excluye solo de lo universal de la ciudadanía el significativo blanco en tanto identidad supremacista. En la teoría de la emancipación universal de Wynter (1992), en la que los particularismos cumplen un papel fundamental, la autora destaca los siguientes aspectos apoyada en la teoría de C.L.R. James sobre la experiencia negra: 1) la multiplicidad de variables socioculturales que intervinieron en la formación de identidades negras; 2) las jerarquías de color, escolarización, cultura, trabajo, género, etc., coexistían con la escala de valoración del capital. Ignorar o privilegiar un tipo de coerción, implica perder de vista la complejidad del sistema. Wynter recurre al concepto *marco de pieza* para aglutinar diversos modos de coerción y explotación, para, así, dar cuenta de las diversidades de las identidades negras y sus diversas estrategias de lucha, sin privilegiar un tipo de explotación y opresión que determine el proyecto de liberación negra; 3) Los diferentes tipos de *piezas* (mujeres, minorías sexuales, inmigrantes, poblaciones racializadas, campesinos, trabajadores, líderes sociales) proporcionan lugares, experiencias de resistencia frente a la dominación y encarnan proyectos de vida que en algunos casos pueden leerse descoloniales por su talante anticolonial, antiimperialista, anticapitalista y antipatriarcal. Esto, quiere decir, que no existe un solo marco-conceptual, ni un sujeto puro de la revolución. El *marco de piezas* es el instrumento de Wynter para incorporar los particulares, los sujetos calibánicos en una teoría de la emancipación contemplando todas las formas de opresión.

En el terreno de la solidaridad racial el filósofo surafricano Magobo Percy More (2018) ofrece una argumentación valiosa en respuesta a los argumentos descalificadores de Kwame Appiah y Achile Mbembe al *Native Club*⁷, que pone en evidencia los límites del humanismo liberal. No me detendré en los pormenores del debate, solo me concentraré en la discusión filosófica que provocó el suceso. Appiah ha sido un crítico de los movimientos racialistas que apelan a la solidaridad racial, como la *negritud*, el *panafricanismo*, los movimientos de conciencia negra y el mencionado *Native Club*, por poner su acento en una «ficción» como la raza para construir solidaridades. El filósofo anglo-ghanés sostiene que, al no existir las

⁷Según el sitio web oficial del *Native Club*, los objetivos centrales del Club son: «(1) crear un entorno en el que las mentes curiosas puedan difundir, debatir y discutir las ideas; (2) crear un clima agradable para la reflexión y el autoexamen; (3) afirmarse en el ámbito de las artes, la cultura, la política y la economía; y (4) dar voz a los sin voz. El surgimiento de una organización para promover el empoderamiento de los negros a través de la auto-organización, la creación de espacios seguros donde los negros pudieran compartir y analizar sus experiencias, expresar sus quejas e ira y desarrollar una nueva y mejor práctica institucional se convirtió en una fuente de sorpresa e incomodidad para muchas personas en la “Nueva Sudáfrica” post-apartheid» (More, 2018, p.551).

razas, todo colectivo o sujeto que tome como eje discursivo la raza es racista, aunque no sea el tipo de racismo que subhumaniza y crea jerarquías a partir del color de la piel, la fisionomía, la religión o la ideología. En esta dirección, plantea que es necesario insistir en la inexistencia de las razas para desmontar la ideología racista y abandonar el uso de la palabra raza del vocabulario cotidiano y político. Esta suerte de certidumbre formal, que desecha la «raza» como ontología social y que apela a la corrección política, es problemática. Como ya lo mostró Mills, la «raza» entre comillas, apunta a poner en evidencia su existencia contradictoria, aunque no existe biológicamente, interpela y moviliza a muchas personas, de ahí que resulte estéril políticamente recurrir al registro prescriptivo (1998). More recurre a Sartre y su crítica al humanismo liberal para desplegar su argumento en contra de los detractores de la solidaridad racial, desde lo que el filósofo francés llamó *razón analítica*, para hacer referencia a un rasgo propio del humanismo burgués que, concibe la realidad social como susceptible de ser simplificada a su mínima expresión: el individuo atomizado. More identifica los fundamentos de la crítica de Appiah dentro de los valores e ideales liberales, por su apuesta por el individuo como centro de la moral política y por considerar a la raza una categoría irrelevante por ser irracional y contingente desde estos principios liberales. Las identidades colectivas y las solidaridades que de estas emanan, son problemáticas y deben quebrantarse para liberar al hombre, en tanto sujeto abstracto y universal, así el comunismo africano o movimientos afrodiaspóricos como el *Black Lives Matter* son vistos sospechosamente particularistas. Expresa More en defensa de la solidaridad racial:

La solidaridad racial es una condición necesaria para la emancipación del racismo. Biko reconoció este hecho cuando afirmó enfáticamente: «No somos oprimidos como individuos. Estamos oprimidos porque somos negros. Debemos usar ese mismo concepto para unirnos y responder como un grupo cohesionado. Debemos aferrarnos el uno al otro con la tenacidad que sacudirá a los perpetradores del mal». (2018, p.97, traducción propia)

More continúa su disertación, un tanto razonable, en los siguientes términos: si el racismo no es un fenómeno individual, porque se dirige sobre colectivos humanos a los que se les inferioriza, oprime, explota y desecha, si en las sociedades racistas, el sujeto racializado como individuo no importa, pues se le prescinde, reemplaza y homogeniza, —lo vemos todo el tiempo en prácticas necropolíticas y expresiones cotidianas como: *un negro más o todos los negros son iguales*—, una política que se proponga desmontar el racismo debe emerger de una apuesta colectiva que parta de la solidaridad de los racializados, esto se conecta con lo que Paquette (2020) llamará la *teoría política de la solidaridad* de Wynter.

Pero, siguiendo a Hinkelammert, la solidaridad es un valor formal que requiere de una materialidad, de un contenido que pueda orientarlo hacia un fin deseado como lo es el *bien común* entendido como plenitud, es decir: «lo suficiente para

que todos podamos vivir» (2018). En tanto valor formal la solidaridad y la tan mentada empatía requieren de un contenido, un burgués blanco/mestizo racista con conciencia de su lugar en el mundo, suele ser solidario o empático con aquellos con quienes se identifica. Aquí, podemos conectar una *política de la solidaridad* de los *marcos piezas* que componen los oprimidos. Esos que Marx nombró los humillados, sojuzgados y abandonados que hoy resisten y perfilan desde sus prácticas y horizontes de sentido con potencia descolonizadora. Hinkelammert, es preciso en señalar lo humano como centro desde un tipo de antropocentrismo muy sugerente, en tanto es una centralidad donde «*él es el otro y también el mundo*». *No solo es amar al prójimo como a ti mismo, sino también a la naturaleza externa que hace posible su existencia en el mundo*. Manuel Zapata Olivella desde la espiritualidad del muntu encuentra estos mismos principios. El muntu, es un concepto bantú que integra vivos, difuntos, animales, plantas, piedras, utensilios, es una conciencia ecológica ancestral que propende por la armonía entre los seres humanos y la naturaleza (1997). La tradición humanística afrocaribe permite pensar el humanismo de la praxis, desde las vidas subhumanizadas por la esclavización colonial dentro del engranaje del capitalismo racial.

Su praxis de la acción de liberación/humanización proporciona desarrollos críticos frente al reduccionismo de lo humano por la tradición occidental eurocentrada, resaltando su capacidad poética y sociogénica de crearse, forjarse a sí mismos. El humanismo afrocaribe, entendido como una tradición liberadora de lo humano permite despejar cualquier manto de duda eurocéntrica frente al postulado «lo humano como ser supremo para lo humano», al evidenciar el movimiento, la emergencia de los pueblos racializados de la condición de subhumanizados a su toma de conciencia y humanización.

Referencias

Almanza, R. (2007). Stuart Hall y el descenso a lo «mundano». Una forma de imaginar y practicar los estudios culturales. *Tabula Rasa*, 8, 133-143.

Arriaga, J. & Maerk, J. (2004). Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño. En I. Sánchez & R. Sosa (coords.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico* (pp.138-161). México: Siglo XXI.

Bernal, M. (2008). *Más allá de lo real maravilloso. El surrealismo y el Caribe*. Bogotá: Cegal.

Bohrer, A. (2020). Toward a Decolonial Feminist Anticapitalism: María Lugones, Sylvia Wynter, and Sayak Valencia. *Hypatia*, 35(3), 524-541. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.20>

- Césaire, A. (2006 [1950]). *Discurso del colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé. (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal. Poesías*. La Habana: Casa de las Américas.
- Chávez Herrera, N. (Comp.). (2011). Haití. Constitución Imperial del Haití [1805]. *Primeras Constituciones. Latinoamérica y el Caribe*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cruz Álvarez, C. (2018). ¡Haced que la nación exista!: la cuestión nacional en el pensamiento de Frantz Fanon. En M.A. Vargas Canales (coord.). *Guerrero de Silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon* (pp.37-59). Ciudad de México: Unam-CIALC.
- Ciccariello-Maher, G. (2020). El arranque forzado del motor decolonial: violencia simbólica de Fanon a Chávez. En R. Almanza Hernández & V.H. Pacheco Chávez (comps.). *Teorizando desde los pequeños lugares* (pp.65-96). Santa Marta: Unimagdalena.
- Ciccariello-Maher, G. (2014). 'So Much the Worse for the Whites': Dialectics of the Haitian Revolution. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 22(1), 19-39. <https://doi.org/10.5195/jffp.2014.641>
- Davis, A. (2017). *La libertad es una batalla constante. Ferguson, Palestina y los cimientos de un movimiento*. Madrid: Capitán Swing.
- Du Bois, W. (2001). La conservación de las razas. En *Pensamiento africano* (pp. 199-210). Barcelona: Bellaterra.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Ficek, D. (2020). Monstruosidad colonial: Fanon y el problema de la petrificación. En R. Almanza Hernández & V.H. Pacheco Chávez (comps.). *Teorizando desde los pequeños lugares* (pp.49-64). Santa Marta: Unimagdalena.
- Gordon, L.R. (2015). *What Fanon said. A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.
- Gordon, L.R. (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya Yala.
- Gordon, L.R. (2007). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon. *Piel negras máscaras blancas* (pp.217-260). Madrid: Akal.
- Headley, C. (2006). Otherness and the Impossible in the Wake of Wynter's Notion of the 'After Man'. En A. Bagues (ed.). *After Man, towards the human: critical essays on Sylvia Wynter* (pp.57-75). Kingston: Ian Randle Publisher.
- Hinkelammert, F.J. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.

Hiddleston, J. (2010). Aimé Césaire and postcolonial humanism. *The Modern Language Review*. 105(1), 87-102. <https://www.jstor.org/stable/25655135>

Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. London: Pluto Press.

Kamugisha, A. (2016). "That Area of Experience That We Term the New World": Introducing Sylvia Wynter's "Black Metamorphosis". *Small Axe*, 20(1(49)), 37-46. <https://doi.org/10.1215/07990537-3481522>

Jablonski, N. (2018). *El color de la vida. Significado biológico y social del color de la piel*. Habana: Editorial Científico Técnica de La Habana.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.56-67). Bogotá: Siglo del Hombre.

Melsan, A. (Dir.). (2018). *Aimé Césaire una voz para el siglo* [documental] de Annick Thébia Melsan. France 3-L'Institut National de l'Audiovisuel.

Mills, C. (2016). Critical Philosophy of Race. En: H. Cappelen, T. S. Gendler & J. Hawthorne (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, (pp. 1-28). Oxford: OUP Oxford.

Mills, C. (1998). *Blackness visible: Essays on philosophy and race*. New York: Cornell University.

More, M.P. (2018). *Looking Through Philosophy in Black. Memoirs*. New York: Rowman & Littlefield.

Outlaw, L. (2002). Filosofía africana, afroamericana y africanista. En E.C. Eze (coord.). *Pensamiento africano: filosofía* (pp.57-94). Barcelona: Bellaterra.

Outlaw, L. (1996). *On Race and Philosophy*. New York: Routledge.

Parker, E. (2018). The human as double bind: Sylvia Wynter and the genre of "Man". *The Journal of Speculative Philosophy*, 32(3), 439-449. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.32.3.0439>

Paquette, E. (2020). *Universal emancipation. Race beyond Badiou*. Minneapolis: University Minnesota Press.

Rabaka, R. (2011). *Forms of fanonism. Frantz Fanon's critical theory and the dialectic of decolonization*. New York: Rowman & Littlefield.

Roberts, N. (2006). Sylvia Wynter's Hedgehogs: The Challenge for Intellectuals to Create New 'Forms of Life' in Pursuit of Freedom. En Anthony Bogues (ed.), *After Man, towards the human: critical essays on Sylvia Wynter* (pp. 157-189). Kingston: Ian Randle Publisher.

Robinson, C.J. (2019). *Marxismo negro. La formación de la tradición negra radical*. Madrid: Traficante de sueños.

Sartre, J.P. (1960). Orfeo negro. *Revista de la Universidad del México*, pp. 4-15. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/cdb77d9f-9e02-4ec7-afe2-15e35bd324a7/orfeo-negro>

Trouillot, M. (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares.

Wynter, S. (2018). Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards an Autonomous Frame of Reference. *The CLR James Journal*, 24(1/2), 31-56. <https://doi.org/10.5840/clrjames201911760>

Wynter, S. (2017). 1492: una nueva visión del mundo. En F. Valdés García (coord.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas*, (pp.367-430). Buenos Aires: Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f5k3.19>

Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>

Wynter, S. (2000). Africa, the west and the analogy of culture: The Cinematic Text after Man. En J. Givanni (ed.). *Symbolic Narratives/African Cinemas: Audience, Theory and Moving Image* (pp.25-76). London: British Film Institute.

Wynter, S. (1995). 1492: A New World View. En V.L. Hyatt & R. Nettleford (eds.). *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View* (pp.5-57). Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Wynter, S. (1992). Beyond the Categories of the Master Conception: The Counterdoctrine of the Jamesian Poiesis. En P. Henry & P. Buhle (eds.). *C. L. R. James's Caribbean* (pp.63-91). Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822382386-009>

Wilder, G. (2004). Race, Reason, Impasse: Césaire, Fanon, and the legacy of emancipation. *Radical History Review*, 2004(90), 31-61. <https://doi.org/10.1215/01636545-2004-90-31>

Vargas Canales, M.A. (2018). ¿Quién es Frantz Fanon en Martinica? En M.A. Vargas Canales (coord.). *Guerrero de Silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon* (pp.13-35). Ciudad de México: Unam-CIALC.

Zapata, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.