

LA CATÁSTROFE INTERMINABLE¹

Bedour Alagraa
Universidad de Texas en Austin
Bedour.Alagraa@austin.utexas.edu

Abstract: In this essay, I present the preliminary argument forwarded in my manuscript, *The Interminable Catastrophe*. *The Interminable Catastrophe* writes against the discourse of imminent disaster and considers the predicament of catastrophe as one which requires a re-reading of Black radical thought in order to find an escape from circulating discussions concerning our planet's 'bad infinity' (to borrow from Hegel) status and lifespan. Via the works of Sylvia Wynter, Kamau Braithwaite, CLR James, Derek Walcott, Clyde Woods, and others, I push against the constitutive limits of the Anthropocene/anthropocenic lens, and opt instead for a theoretical escape from this frame via a re-conceptualization of the catastrophic.

Keywords: catastrophe, cruel mathematics, Anthropocene

Resumen: En este ensayo, presento el argumento preliminar desarrollado en mi manuscrito, *La catástrofe interminable*. *La catástrofe interminable* argumenta en contra del discurso del desastre inminente y considera la situación de la catástrofe como una que requiere una relectura del pensamiento radical negro para encontrar un escape de los discursos que circulan sobre el estatus y vida útil de nuestro planeta como un 'mal infinito' (para tomar prestado de

¹ Originalmente publicado en inglés como Bedour Alagraa, "The Interminable Catastrophe," *Offshoot Journal*, March 1, 2021, <https://offshootjournal.org/the-interminable-catastrophe/>.

Hegel). A través de las obras de Sylvia Wynter, Kamau Braithwaite, CLR James, Derek Walcott, Clyde Woods, y otros, ejerzo presión sobre los límites constitutivos del Antropoceno/mirada antropogénica y opto por un escape teórico de este marco a través de una re-conceptualización de lo catastrófico.

Palabras claves: catástrofe, matemáticas sangrientas, Antropoceno

He estado pensando en la palabra “catástrofe” durante la mayor parte de los últimos ocho años y dediqué mi disertación doctoral de 2019 a la pregunta, que ahora se ha convertido en mi manuscrito con el mismo título: “La catástrofe interminable”. Comencé este proyecto en específico sobre catástrofes hace varios años después de un taller al que asistí en Johannesburgo como estudiante de posgrado, durante el cual presenté las primeras partes de este proyecto. Antes de este taller me había centrado en las demandas políticas hechas por las personas negras que experimentan el peso de la catástrofe. Fue durante esa reunión que me di cuenta de la manera en que había dado por sentada la palabra. Posteriormente, volví a dedicar el proyecto a crear un mapa de la historia conceptual de “catástrofe”, y todavía no he mirado hacia atrás. Lo que he ofrecido en esta pieza es una transcripción de una charla que di en el Instituto de Estudios de la Mujer y Género de la Universidad de Toronto el 20 de enero de 2021. En esta breve introducción a mi trabajo hay una apertura, un hilo que todos podemos tirar para que nuestro pensamiento planetario se desmorone por completo: pensamiento catastrófico.

La palabra *catástrofe* es una aporía. Su uso como ancla para comprender la ecología de nuestra tierra aún tiene que dar cuenta de lo que Kamau Brathwaite nos ha dado como indicación: la forma en que lo catastrófico está en desarrollo, pero aún vinculado a una especie de detonación “original”. Y así, el enigma de la catástrofe como palabra, como concepto, radica en esta tensión: entre un deseo de evadir el evento originario a favor de la repetición al mismo tiempo que se reconoce el evento como tal. Un rompecabezas. La pregunta que ancla mi manuscrito, siguiendo la insistencia de Brathwaite tanto en la presencia continua de un momento original o inaugural como en la repetición, constituye la “teoría-problema” (Scott) más apremiante sobre la catástrofe hoy en día. Mi libro es un intento de enmarcar nuestras conversaciones actuales sobre nuestra vida planetaria mientras rechaza esa misma conversación. Esta provocación también revela un dilema conceptual que sustenta esta contradicción: el hecho de que la “catástrofe” requiere una teorización adicional antes de que pueda proporcionarse una respuesta/un rechazo de los términos de esta conversación. Todas las categorías, sin importar su propósito o uso previsto, contienen historias conceptuales que son internas; sin embargo, sigue habiendo una escasez de trabajo teórico sobre lo que podría ser esta historia conceptual de “catástrofe” y por qué ha permanecido relativamente poco problematizada como concepto o categoría.

De hecho, parte del dilema con nuestro pensamiento sobre esta teoría-problema es la manera en que las formulaciones de los científicos liberales han permanecido relativamente incuestionables. Cedric Robinson, en un ensayo titulado “On the Liberal Theory of Knowledge and the Concept of Race,” escribió que los ejemplos son numerosos en las ciencias físicas y en las ciencias sociales. Uno hace un poco de *hand-jive*, un poco de magia mecánica,

produce una ilusión y busca la aceptación acrítica y la obediencia del público. El pensamiento científico no resuelve los misterios, sino que los elimina de la existencia.

Como tal, mi proyecto de libro *The Interminable Catastrophe* habla en contra de la afirmación de que simplemente tenemos que creer en la ciencia, o tener una mejor ciencia, o mejores mecanismos para que podamos abordar el problema de la ecología de nuestra tierra y su supuesta vida útil. Sin desestabilizar nuestras suposiciones centrales sobre la catástrofe, corremos el riesgo de hacer que la teoría sea inapropiada para enfrentar este dilema e igualmente corremos el riesgo de ser cómplices de la sobredeterminación de las interpretaciones empíricas o de las ciencias sociales y las ofertas políticas sobre lo que es esencialmente un problema para el cual todavía tenemos que desarrollar una gramática adecuada.

Incluso los intentos teóricos más recientes y relativamente creativos sobre este tema aún no abordan la teoría-problema de la catástrofe en sí misma, lo que deja a los estudios del Antropoceno relativamente incuestionables y limitados en su autoridad discursiva y material sobre las discusiones respecto a la duración de nuestro planeta. Los términos sobre los que entramos en la lucha de esta situación son en gran medida el problema *y* el camino hacia un antídoto (si existe). Tendríamos que derribar todo tipo de pensamiento de género para salir de este marco sobredeterminado, ya sea el hombre o el lente antropogénico. Debido a la durabilidad de este “guion maestro” sobre nuestra presencia planetaria, la catástrofe se entiende actualmente como uno o una serie de eventos desastrosos, más que como una imposición simbólica/material/estructural o un concepto político fundacional en la modernidad colonial. De hecho, como señala Sylvia Wynter, nuestro rechazo a desvincularnos de

nuestra forma *de pensar* anterior o prenuclear nos está llevando a la deriva hacia una catástrofe sin precedentes. Esto sugeriría que podríamos salir de este aprieto promulgando primero una ruptura y, posteriormente, una transformación en nuestro *pensamiento* en lugar de simplemente enfatizar y sobredeterminar tanto al hombre como a la periodización que los estudios del Antropoceno proscriben.

Para abordar los problemas de nuestro tiempo, incluido el de la ecología de nuestra tierra y las discusiones que circulan sobre el “desastre inminente”, es indispensable que primero desarrollemos un andamiaje epistemológico sólido para la “catástrofe” en sí misma, no como un evento, sino como una categoría o un concepto político que ofrece una analítica de la forma en que las personas estructuran su vida política y social, afin a otros conceptos fundacionales de la modernidad colonial como la libertad, la soberanía, los derechos, etc. Esto nos obliga también a desvincularnos de nuestra “forma de pensar prenuclear” (McKittrick, “Unparalleled Catastrophe for Our Species?: Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations”) sobre la vida útil de nuestro planeta; es decir, desligarnos de los lentes biojudiciales y econométricos sobredeterminados que se han desplegado para comprender nuestro dilema. Repensar todo el marco conceptual de la catástrofe ofrece una forma de perforar esta barrera epistemológica que, en mi opinión, es el principal obstáculo para abordar adecuadamente nuestra relación con nuestro planeta. En este proyecto intento responder a la provocación de Brathwaite poniendo en crisis lo “catastrófico” mismo.

En mi próximo libro argumento que nuestro entendimiento actual de la catástrofe es inadecuado como marco teórico para considerar cómo opera la catástrofe en nuestro(s) momento(s) contemporáneo(s). En particular,

considero cómo las emergencias ecológicas modernas en sociedades atormentadas por relaciones sociales plantocráticas apuntan hacia la necesidad de entender la catástrofe como una imposición semiolingüística y una *estructura repetitiva* ligada a la inauguración de la esclavitud racial y los modos de producción de plantación. En este sentido, sostengo que la catástrofe es una condición estructural y un *estilo de vida* impuesto como manera de dominación política y social, a partir del(los) encuentro(s) colonial(es) del Nuevo Mundo.

Con este fin, considero los legados actuales de los primeros debates teológicos y empiristas europeos modernos sobre la “calamidad”. Me concentro principalmente en los escritos/las obras de George Cuvier, Thomas Robert Malthus y Charles Darwin, su preocupación burguesa y teológica por la “calamidad” y la vida negra posterior al Pasaje del Medio como el punto de articulación histórico y epistemológico que transformó estas discusiones en “catástrofe” propiamente dicha. En mi configuración de catástrofe hay dos elementos constitutivos principales. El primero es el de los “números muertos” (según McKittrick) y las “sangrientas matemáticas” de estos debates sobre la “calamidad”. El segundo es el de los liberalismos fatales y el poder soberano, y el surgimiento de la gubernamentalidad como antídoto contra la “calamidad”, particularmente posterior al 1492. Cuando estos dos paradigmas se encuentran es cuando lo catastrófico se estabiliza como categoría y concepto.²

Por “números muertos” (McKittrick) y sangrientas matemáticas (un término que tomé prestado de *El mito de*

² Es importante aclarar que *no* es la catástrofe (a mi juicio). No es la llegada/repercusión de una Evento ecológico particular, como un terremoto o huracán. Para estos eventos, utilizo el término ‘desastre’, que es una de las maneras en que la catástrofe se hace aparente/visible.

Sísifo de Albert Camus), me refiero a la cuantificación de la vida humana (en particular la vida negra) como una cuestión de perfeccionar el umbral numérico entre la vida y la muerte, y la lógica aritmética aplicada tanto a la preservación como a la pérdida de la vida. Esto se matiza aún más a través del cálculo que ratifica la masificación de todos los aspectos de la vida humana: la concesión de márgenes de error en los procedimientos médicos, el cálculo de la ingesta calórica mínima para los esclavos trabajar otro día, la cantidad exacta de metros bajo el nivel del mar para que un lugar se considere inhabitable o inseguro, o como escribe Daina Berry en *The Price for Their Pound of Flesh*, la masificación de todos los aspectos del ciclo de vida/muerte de los africanos esclavizados: todas estas son funciones de lo que yo llamo sangrientas matemáticas impuestas a las personas negras. A diferencia del énfasis de la biopolítica en el control sobre la prescripción de *formas* de vida, las sangrientas matemáticas funcionan al nivel de lo biopolítico (Bogues 18), o *estilos* de vida. Para entender las sangrientas matemáticas es central lo que Sylvia Wynter llama un género biocéntrico de lo humano (McKittrick, “Unparalleled Catastrophe for Our Species?: Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations” 16), que fue inaugurado por la ruptura darwiniana en el pensamiento planetario, y la difusión del concepto de selección natural e igualmente el de diselección. Los primeros debates teológicos y empiristas sobre la “calamidad” (en la tradición de George Cuvier, Charles Darwin y Robert Malthus) como formación intelectual se basan intensamente en este género biocéntrico de las matemáticas sangrientas y humanas, que surge de la preocupación de George Cuvier (2009) por la extinción como herramienta predictiva para el futuro de la vida en la Tierra, hasta la afirmación de Darwin (2006) de que la competencia entre formas de vida dicta un destino similar

para la vida en la tierra y, por supuesto, el cálculo de Malthus (1992) sobre la importancia de la calamidad para mantener el delicado y “natural” equilibrio de la tierra. Esta tradición se cristalizó en el Nuevo Mundo, donde la blancura se codificó como el futuro de la especie [humana] y lo negro/indígena/otro se codificó como lo que se “abandona” en el empuje ecológico “natural” de la tierra. Sangrientas matemáticas, nuevamente, basadas en una lógica de “escasez natural” (según Darwin y Malthus) y de diselección natural significa que es simplemente un resultado de la formación ecológica “natural” de la tierra que ciertas poblaciones verán satisfechas sus necesidades, mientras que otras no; y, aún más, que estos grupos representan una obstrucción para la salud y el porvenir de nuestro planeta.

El segundo elemento constitutivo de mi figuración de catástrofe es el de los liberalismos fatales y el poder soberano. La(s) lógica(s) de la soberanía es(son) fundamental(es) para la catástrofe en la medida en que es (de manera similar a las sangrientas matemáticas) un mecanismo que impone, y luego *normaliza*, un fundamento violento para nuestra relación con nuestro planeta, colocando ciertas vidas como una amenaza para el futuro del planeta (según ansiedades por la escasez y calamidad natural en Europa) y otras como administradoras o guardianas del planeta. Esto ocurre y se normaliza a través de la extensión del poder soberano (ya sea como pacto, según Hobbes, o como excepción, según Schmitt y Agamben) en el contexto colonial, que ocurrió a través de la dominación en forma de expropiación/desposesión de tierras, expresiones fragmentarias y contradictorias de derechos y gubernamentalidad arbitraria. Esencialmente, ciertas formas de vida humana están proscritas como presagios de calamidad y, por lo tanto, son antagónicas al futuro de la tierra misma. Las lógicas del “gobierno” y la gobernabilidad

se ofrecen entonces como el antídoto contra la amenaza perpetua de la calamidad (según la teorización de Cuvier, Darwin y Malthus), y consisten en una serie de imposiciones legales, normativas y discursivas sobre la tierra y los pueblos, definido tanto por un “zumbido bajo” como por explosiones de violencia. En otras palabras, estos discursos circulantes de calamidad en las obras de Cuvier (sobre la extinción) y Malthus (sobre la calamidad y la escasez) en particular instituyeron una relación terrestre subyacente en la que el hombre es antagónico a la tierra y la naturaleza misma, y por supuesto ciertas formas de vida, vistas como más cercanas a la “anterioridad” de la naturaleza, eran parte de este antagonismo (y esta anterioridad de los africanos se expresa en los escritos de Cuvier sobre la extinción como la conocemos). La resignificación de la relación entre el hombre y la tierra como antagónica representó la necesidad de imponer una imagen “corregida” de la tierra tanto en el paisaje como en los mundos sociales. Esta corrección se realizó en la colonia. La naturaleza que, según la lógica de Cuvier respecto a lo elemental, lo indígena y lo africano, era ahora enemiga del hombre en el sentido schmittiano y la territorialidad violenta y el “gobierno” eran el antídoto. Cuando estos dos paradigmas (sangrientas matemáticas y gubernamentalidad) se encuentran, en la colonia, es cuando lo catastrófico se estabiliza como categoría y concepto. En la situación colonial, la lógica de la excepción (según Schmitt (12) y Agamben (13)) es de hecho la *regla*, que pone en crisis la suposición de que en el corazón de la tradición soberana está la preservación de la vida. En realidad, es lo contrario lo que ancla la expresión del poder soberano en general y especialmente en el contexto colonial. Como tal, no podemos pensar en el estado-nación fuera de su función inaugural como contenedor de lo catastrófico.

Permítanme ofrecer ahora brevemente una reflexión sobre el primer elemento constitutivo de las sangrientas matemáticas. En *El mito de Sísifo*, Albert Camus (II) escribió: “Ninguna moral ni esfuerzo alguno pueden justificarse *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición”. Esta cita me ha hechizado durante muchos años. Camus nunca define cuáles podrían ser estas sangrientas matemáticas ni las vuelve a mencionar. Es una nota a pie de página en su pensamiento, pero proporciona una gran apertura para pensar sobre la cuestión de lo interminable y el papel que juegan los números en nuestra teoría-problema y predicamento. ¿Qué son estas sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición? Quiero ofrecer mi propia extensión de este lenguaje siguiendo las aperturas ofrecidas por la concepción de Katherine McKittrick de los “números muertos” y la figuración de Rinaldo Walcott e Idil Abdillahi de la “aritmética cruel” de la vida negra y *Black Test* [una propuesta que sugiere que cualquier política que no cumpla con el requerimiento de mejorar las condiciones nefastas de la vida de las personas negras no es una política que valga la pena tener], y enhebrar la aguja hacia atrás a las conversaciones que dictaron los primeros debates empiristas y teológicos sobre la “calamidad”, así como el surgimiento del capitalismo y la concepción biocéntrica de lo humano (según Wynter), todo lo cual podría agregarse a un metaparadigma llamado sangrientas matemáticas, uno de dos grandes pilares de mi reconcepción de la catástrofe.

Un ejemplo de ello son los escritos de Cuvier y su huella en los estudios de extinción. En *Discourse on the Revolutionary Upheavals on the Surface of the Globe and Other Changes*, Cuvier se ocupa de comprender los “trastornos” ecológicos que han dado forma a la superficie de la tierra y su apariencia y, lo que es más importante, qué nos

dicen los residuos de estos trastornos sobre civilizaciones del pasado. De hecho, Cuvier presenta el argumento de que para que la “civilización” sobreviva y se establezca, debe deshacerse necesariamente del “exceso” o soltar los elementos de su hábitat que se oponen a esta atracción civilizatoria. Esto sentó las bases para la suposición de que los eventos ecológicos desastrosos y sus impactos en las poblaciones vulnerables son simplemente una función del progreso de la tierra a lo largo de su formación ecológica natural o, en otras palabras, que la tierra ha incrustado en su ciclo de vida ecológico una forma de “autocorrección”, siendo el error el de la vida negra misma.

El mayor defensor de esta afirmación fue Thomas Robert Malthus, el fundador de la demografía y el teórico más importante del desastre en esta tradición moderna temprana. Malthus, al argumentar a favor del vínculo entre la escasez, el desastre y la necesidad de regular a los “indeseables”, introdujo un paradigma que convertía la pérdida masiva de vidas en una simple inevitabilidad matemática en el impulso de la tierra por preservarse a sí misma. Los primeros teólogos y empiristas mantuvieron una profunda obsesión con la llegada (inevitable) de la calamidad debido al inicio de una “moral laxa”, ciudades en crecimiento y, como tal, lo que consideraban un estado “natural” de escasez. El mayor defensor de la teoría de la escasez natural fue Thomas Robert Malthus, cuya idea de la escasez influyó enormemente en las teorizaciones de competencia de Darwin; es decir, los organismos compiten por los recursos escasos y, al hacerlo, los más aptos naturalmente sobreviven y continúan transmitiendo su información genética. La teoría de la escasez de Robert Malthus argumentaba que los aumentos en la población humana superarían los aumentos en los medios de subsistencia (lo que él identificó como la superación del crecimiento geométrico de la población

humana versus el crecimiento “aritmético” de nuestros medios de subsistencia). Esto significa que para que la sociedad funcione unas personas recibirán o satisfarán sus necesidades materiales y políticas y a otras les serán negadas. Es importante señalar que Malthus era tanto clérigo como economista (recordemos la elucidación de Wynter sobre la sobrerrepresentación de Hombres1/Hombres2) y, como tal, hay un cálculo moral que acompaña a sus determinaciones económicas sobre la escasez de recursos. Para empezar, Malthus proponía que la escasez, aunque conduce a la muerte y la destrucción, *enseña un comportamiento virtuoso* y que la miseria que acompaña a la escasez es un beneficio para toda la sociedad.

Malthus argumentó que el progreso de la sociedad respecto al cuidado médico, la producción de alimentos y la vivienda llevó a un aumento de la población; pues todos estos avances positivos en el crecimiento de la población, acompañados igualmente de aflicciones opuestas, “nivelarían” la población mundial. Estas aflicciones incluían la pobreza, las enfermedades, la guerra y los desastres naturales. Lo que es más importante, estas aflicciones se limitan a las clases más bajas de la sociedad; en otras palabras, la calamidad (y sostengo más adelante en el texto, la catástrofe) no es una condición de vida para las clases dominantes de la sociedad por haber alcanzado el estatus que les corresponde a su supuesto comportamiento “virtuoso” y “no derrochador”.

Por lo tanto, la tierra está compuesta de ganadores y perdedores: aquellos que verán satisfechas sus necesidades y aquellos que no. La forma en que los seres humanos deben evitar este tipo de calamidades es a través de medidas preventivas que incluyen la abstención sexual, la esterilización de las clases bajas (que carecían de la virtud necesaria para vivir dentro de sus posibilidades) y la

prohibición de la prostitución. El modelo de control humano y “maestro de la escasez humana” (para citar a Wynter) encajó con el surgimiento del Hombre2 y ayudó a darle cohesión como la expresión más alta del ser humano. Wynter (“On How We Mistook the Map for the Territory” 128) escribe que

este último, como la nueva figura heroica que, al proporcionar capital como medio de producción del entonces nuevo sistema tecno-industrial, sirviendo así para permitir el dominio de la amenaza ostensiblemente empírica de la “escasez natural”, como presentado en el discurso económico malthusiano-*cum*-Ricardo, ahora se hizo para encarnar icónicamente el nuevo criterio de ganar el pan de ser, que es indispensable para la supremacía de clase de la burguesía occidental, así como globalmente occidentalizada. Mientras que si fuera por su representado “dominio” exitoso de tal escasez... La humanidad siempre ha conocido la miseria y la angustia de ser presionada por la naturaleza, pero la generalización de tales experiencias a la evaluación de la realidad en su conjunto está vinculada a un motivo de la historia intelectual moderna desconocido en épocas anteriores... la idea (malthusiana) de superpoblación... que la burguesía legitimaba la proyección económica del capitalismo había seguido también un corolario lógico.

La clave para Robert Malthus fue la importancia de la moderación moral para aliviar el estrés de la aflicción en curso debido a la escasez de recursos. Malthus estaba, de hecho, disciplinando el mundo en un paradigma que prescribía un “gobierno de la vida” (según Foucault), que

sentó las bases para la obsesiva fascinación por la población que informa la “biopolítica” en nuestra época moderna. Para Malthus, la relación originaria entre los seres humanos y la tierra es la de desequilibrio: el propósito de la actividad humana en las ciencias es, en última instancia, reparar este desequilibrio. La unión irrevocable de la población como paradigma de “males” como la pobreza, la promiscuidad y la “escasez”, en términos inequívocos, fue fundamental para la expansión colonial en las Américas, ya que se vio como un aumento geométrico en el espacio vital biosférico humano, recursos y una solución a los “males morales” de aquellos segmentos no virtuosos de la sociedad sobre los cuales la calamidad caería indefinidamente. La expansión colonial logró, en el marco malthusiano, eliminar de la vista los elementos calamitosos de la sociedad. En el paradigma de “ganadores y perdedores” de la teorización de Malthus, las personas negras también están ocultas a simple vista. Los “perdedores” en el paradigma de Malthus eran una colección de los no virtuosos (pobres, discapacitados, promiscuos e “improductivos”/no trabajadores). La colonia y las personas negras (como nos recuerda Wynter) ya están inscritas dentro de un modelo de déficit y son, en consecuencia, siempre ya “perdedoras” y merecedoras de la calamidad. El resultado de esta escasez natural es, por un lado, una serie de leyes (incluidas las leyes para la gente pobre) y políticas destinadas a condenar a los pobres y a los “indeseables”, pero la escasez natural también tuvo un impacto en la cristalización del “archipiélago de la otredad humana” ante las personas negras, que no fueron pensadas por Malthus, a pesar de constituir la base sobre la que se podían hacer tales afirmaciones. Sylvia Wynter escribe que,

si bien será en los lineamientos de los nuevos criterios que definen al Hombre², en los términos de esta nueva declaración descriptiva, los lineamientos de

sus otros humanos negativos también están ya descritos. En vista de que si en un nivel el Hombre se define ahora como sostén de la familia y, de manera aún mejor, como un exitoso “maestro de la escasez natural” (inversionista o acumulador de capital), lo que podría llamarse el archipiélago de sus modos de otredad humana ya no se puede definir en los términos del loco internado, el “indígena” internado, el “negro” esclavizado en los que se había definido anteriormente. En cambio, la nueva declaración descriptiva de lo humano exigirá que su archipiélago de la otredad humana sea poblado por una nueva categoría, una ahora compuesta por los desempleados, los sin hogar, los pobres, los sistemáticamente desempleados y criminalizados — los “subdesarrollados”— todo como la categoría de los económicamente *damnés* (Fanon, 1963), más que, como antes, de los políticamente condenados. De modo que, si dentro de Europa serán los pobres quienes serán obligados a volver a ocupar los lugares de internamiento antes proscritos de los leprosos y los locos, en las Euro-Américas será el negro liberado junto con los indígenas internados en reservas, o como peones de haciendas, quienes ahora serán internados en la nueva institución de pobreza/desempleo.

Es decir, en una institución hecha ahora para actualizar la idea del ser humano vencido por la escasez natural y, por lo tanto, en el proceso de ser barrido por las “leyes de hierro de la naturaleza” de Malthus, porque incapaz, como los trabajadores regulares, proveedores, y los inversionistas son tan claramente capaces de hacer, de dominar el “mal” de esta escasez. (“Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom” 321)

Lo que logró este archipiélago recién instituido de la otredad humana fue la transmisión de la lógica de la escasez natural a nivel global, sepultando y acampando a los *damnés* del mundo en su estado narrativo y materialmente condenado. Este lazo malthusiano-ricardiano (según Wynter) es parte del giro teológico-*cum*-empírico del *homo economicus*, pero la lógica de la escasez natural también es contemporánea con los escritos de la Ilustración *contra* el giro empírico en la filosofía, revelando la manera en que las sangrientas matemáticas no están atadas por las divisiones de la Ilustración entre trascendentalismo y empirismo.

También me gustaría usar este marco para considerar cómo esta lógica de la escasez natural fue, por supuesto, estabilizada por los sistemas de valoración que la esclavitud hizo posibles. Como escribe Katherine McKittrick (“Mathematics Black Life” 17), el estatus del esclavo como objeto-mercancía, o carga puramente económica, revela que una presencia negra duradera no solo enumera a los muertos y moribundos, sino que también actúa como una historia de origen. Aquí es cuando empezamos, aquí es de donde viene la negrura histórica: la lista, los números muertos, lo absolutamente económico, la economía de los no vivos.

Walcott y Abdillahi (95), en su conceptualización de la propuesta *Black Test*, se hacen eco de este sentimiento en su crítica de la “aritmética cruel” en *BlackLife*. Escriben que,

de hecho, la vida negra parece resumirse en una aritmética cruel que nos posiciona como un costo y un déficit al mismo tiempo. Estas aritméticas son tanto materiales como de otro tipo. La aritmética de la vida negra es un cálculo cruel, insinuado en los capítulos anteriores, que tiene su corolario tanto en la degradación de la vida negra como en su mercantilización al mismo tiempo... A las personas negras se les exige contar todo tipo de cosas: el

número de nuestras muertes, los primeros en lograr esto o aquello, etc. Estas formas de aritmética que enmarcan la vida negra son extrañas y maravillosas a la vez.

En *Black Metamorphosis*, Sylvia Wynter considera los métodos de valoración que activaron la transformación del africano en un “negro” o en una mercancía para la producción de plantaciones, a través del sistema de “pieza”, que sustentaba la esclavitud como núcleo del capitalismo como sistema-mundo. Ella escribe que

el esclavo fue vendido en el Nuevo Mundo como una “pieza”. Una pieza era el equivalente, por ejemplo, de un racimo de plátanos “contados”: un racimo de plátanos contados es un tallo de nueve manos o más y esta es la norma. Un tallo de seis manos, por ejemplo, contaría como un cuarto de racimo... la cantidad de tallos de plátano es, por lo tanto, mayor que la cantidad de racimos. Entonces, con los africanos, la pieza era la norma. La norma era un hombre que representara la mayor cantidad posible de fuerza de trabajo. Debía ser de estatura superior a la media, sin defecto físico, con buena dentadura y entre 30 y 35 años, edad en la que más trabajo tenía para dar. Había que sumar a los demás que no alcanzaban estos requisitos para formar una pieza. Tres niños o niñas de entre 8 y 15 años harían dos piezas. Entre los 4 y 8 años, dos niños o niñas componían una pieza. Entre los 35 y los 40, cuando el poder físico decaía, dos hacían una pieza. Con más de 40, se vendían como “basura” a precios reducidos... (Wynter, *Black Metamorphosis: New Natives in a New World* 29)

Los comerciantes de esclavos, según Wynter, utilizaron este cálculo para intercambiar bienes manufacturados por negros, o la mercancía producida por la “negricación”, el negro-pieza, para dar cuenta de la asimetría en la métrica de intercambio entre el trabajo asalariado y el trabajo esclavo (a través de la superación del trabajo esclavo con la valoración de mercancías). A medida que el comercio de africanos esclavizados se desarrolló con el tiempo, Wynter (*Black Metamorphosis: New Natives in a New World*³²) describe una transformación en el sistema de valoración, que se desarrolló para dar cuenta de este aumento, denominado “comercio de onzas”, un recurso que consistía en pagar “en especie” por las onzas de oro que los europeos debían por los esclavos, pero contando los bienes en el “comercio de onzas”, es decir, con un margen de ganancia promedio del cien por ciento”.

Aunque esta explicación pueda parecer pedante, Sylvia Wynter nos recuerda la importancia de comprender los sistemas de intercambio y valoración en el núcleo de la economía esclavista atlántica.

Consideren este testimonio de Charles Malenfant, exsupervisor de una plantación en Santo Domingo francés, quien comentó (sobre la lógica del supervisor de la plantación) que

su objetivo principal es enviar al dueño en Francia los máximos ingresos posibles. El propietario apenas piensa en lo que les está pasando a los esclavos en su hacienda. Se pone en manos de un hombre que le envía enormes sumas... Un nuevo abogado quiere hacerlo mejor que su predecesor y, al mismo tiempo, enriquecerse rápidamente. Por lo tanto, mantiene los gastos al mínimo y hace trabajar a los esclavos de manera que, en unos pocos años, hace su fortuna pero destruye la mano de obra. Se necesitan

cincuenta esclavos nuevos. El dueño protesta por tal gasto pero pronto se calma... es a crédito. (Geggus 6)

McKittrick también señala que contar era fundamental para entender y practicar la violencia y el castigo. Ella escribe que

el castigo durante la esclavitud estaba íntimamente ligado a contar. Los latigazos son la banda sonora de la esclavitud, cuatro, diez, cincuenta, cien, doscientos... para estar seguro. El cuerpo, los latigazos, el contar culmina en afirmar la grosera y familiar enumeración, las consecuencias corporales de la razón racional: el contar las grietas revela una disciplina medible. (McKittrick, "Mathematics Black Life" 23)

Y esto, al final, es el corazón de la lógica de las sangrientas matemáticas que se oculta a simple vista, que crea y mantiene la catástrofe como un estilo de vida, un bios político más que biopolítico, que circula en la red de relaciones sociales plantocráticas y fundamentales para la difusión de los modos de ser de la plantación en nuestro(s) momento(s) presente(s). El hecho de las sangrientas matemáticas y la posterior afirmación de que incorpora la catástrofe en la vida cotidiana de los negros sienta las bases para su mayor articulación durante escenarios de desastres violentos (como el huracán Katrina y el terremoto en Haití en 2010). Es una lógica que opera en múltiples registros, en el bajo murmullo de los cálculos crueles de la vida cotidiana de los esclavizados y en las expresiones hiperbólicas de campamento/encarcelamiento, gestión de desastres impulsada por la escasez y paranoia racial (miedo a la "inundación" racial, etc.) durante los desastres ecológicos, como vimos después del huracán Katrina.

Como comenta McKittrick, el número de muertos se convierte en la fuente (“Mathematics Black Life” 17).

Tanto las sangrientas matemáticas como los liberalismos violentos/fatales en forma de “gobierno” y gubernamentalidad ofrecen una gramática para considerar las expresiones materiales de lo catastrófico. Más importante aún, estos dos elementos constitutivos de la catástrofe, ante todo, introducen y estabilizan una *condena narrativa*, despejando un terreno en el que las violencias materiales pueden hacerse evidentes y duraderas. En su carta abierta titulada *N.H.I.: No Humans Involved*, Sylvia Wynter comentó que el *fellah* hambriento (o el *N. H. I.* desempleado de la ciudad, los nuevos pobres del mundo, o *les damnés*), que señaló Fanon no tiene que indagar en la verdad. Ellos son la verdad. Somos nosotros quienes instituímos esta “verdad”.

Esta condena narrativa permite que las violaciones materiales y estructurales que convierten a los negros en un “exceso” ecológico frente a la calamidad y las sangrientas matemáticas resignifiquen la categoría de lobo/enemigo a la de indígena, que permite la gubernamentalidad (que siempre es ya violenta), y expresiones multivalentemente violentas del poder soberano. Debemos deshacer nuestro estado narrativamente condenado si queremos romper la “infinitud mala” (Hegel) de lo catastrófico.

Para concluir este preámbulo, me parece útil reafirmar la necesidad apremiante de meditar sobre el significado de lo catastrófico, ya que se deriva de la pregunta de quiénes somos y qué posibilidad de futuro hay para *nosotros*.³ Los primeros teólogos modernos y los darwinistas nos quieren hacer creer que nos dirigimos a un curso de colisión hacia el final de la especie. Si consideramos cómo es la vida social de

³ Primero habría que haber una teorización adecuada del referente-nosotros, según Wynter.

la plantación y sus lógicas relacionadas de sangrientas matemáticas y liberalismos fatales, la catástrofe se impulsa a sí misma en sus repeticiones debido a su *incapacidad* para señalar el fin de una manera que sea completa o totalizadora, como sugiere mi correlación de la “infinitud mala”. En cambio, la catástrofe, en su presencia como tejido conectivo de la vida plantocrática cotidiana, también impulsa a las personas negras en estos espacios a pensar de manera diferente, a *actuar* de manera diferente, lo que revela una contradicción adicional en la lógica de la catástrofe, en su incapacidad para lograr el fin, surgen ocasiones para “hablar” (Lamming) e intervenir en nuestras condiciones sociales y políticas. No se trata de confundir la catástrofe con la libertad misma ni de sugerir que uno necesita lo catastrófico para pensar/hacer de manera diferente. Más bien, es un reconocimiento de la naturaleza incompleta de la catástrofe, y su carácter incompleto es lo que permite que estas posibilidades emerjan y se arraiguen. Más importante aún, bajo el control de lo catastrófico, la consideración política clave es, de hecho, social, con interés en la situación de cómo todos podemos vivir juntos en este planeta frente a una pérdida terrible.

Sería negligente ignorar la reciente consolidación de las deliberaciones intelectuales sobre el Antropoceno. El término *Antropoceno*, que ofrece como raíz el *anthropos* griego, se refiere a nuestra época ecológica actual, que se caracteriza por su inauguración debido a la intervención *humana* en los procesos naturales de la tierra durante la época de la industrialización (Davies). Lo que hace que el Antropoceno se distinga como una época es el hecho de que uno de sus rasgos definitorios es la constante presencia de crisis (debido al cambio climático). En primer lugar, esta manera de enmarcar nuestro predicamento ecológico simplemente vuelve a inscribir al hombre como la categoría

central del análisis y la investigación (Spillers). Me parece más productivo para mis propios compromisos intelectuales y éticos ofrecer simplemente una narración de la historia de la catástrofe misma, cuáles son las características tempranas y modernas, cómo se impuso en el Nuevo Mundo, qué puede decirnos sobre la vida/los modos de ser de las plantaciones y cómo estos modos de ser se reasignan en nuestro(s) momento(s) contemporáneo(s). Lo que estoy ofreciendo es una forma de salir de nuestra tendencia a usar el término como una categoría ahistórica o transhistórica (ya que, como sabemos, no existen tales categorías) y una forma de pensar sobre la catástrofe en contrapunto con el pensamiento radical negro, mientras nos esforzamos por discernir cómo hacer posible la vida fuera del marco antropogénico y en contra de las discusiones circulantes de “desastre inminente”.

Se ha realizado un trabajo considerable e importante para ampliar el lente antropogénico, incluido el capitaloceno, el plantacionoceno o, más recientemente, *A Billion Black Anthropocenes or None* de Kathryn Yussof, un texto que ha surgido como una intervención decisiva en las discusiones sobre nuestra existencia planetaria. Yussof argumenta que llamar al Antropoceno un momento “geológico” vuelve invisibles las fuerzas que lo hicieron posible: la esclavitud, el colonialismo y el despojo de las poblaciones indígenas a nivel mundial durante siglos. Insistiendo en que “ninguna geología es neutral”, Yussof reitera que el Antropoceno ofrece una oportunidad para considerar lo que constituye la “actividad humana” en nuestro marco geológico, y cómo la antinegritud evacua la esclavitud y el colonialismo de esa intervención. De hecho, Yussof (2) brinda un correctivo necesario al abordar la forma en que las personas negras han sido centrales en el proyecto de la vida ecológica de nuestra tierra desde el mismo

“comienzo”, en su hábil afirmación de que la categorización racial de la negritud comparte su natalidad con la minería del nuevo mundo”.

Al final, incluso un Antropoceno negro como sugiere Yussof, reconfigurado como un sitio de rechazo a través de estas geologías insurgentes, aún cede al lente antropogénico, que al final estabiliza la autoridad del marco antropogénico. El libro *The Interminable Catastrophe* plantea algunas preguntas a este estiramiento figurativo del marco antropogénico: ¿podemos ahora, habiendo visto el límite, habiendo tirado y presionado contra él, cruzar el umbral hacia el exterior del punto de referencia antropogénico? ¿Podemos alcanzar un marco autónomo que esté conectado pero aún fuera? ¿Hemos agotado el lente antropogénico? ¿Podemos salir de la cuestión del *anthropos* manteniendo un interrogatorio sobre la sobrerrepresentación del hombre? El libro busca un marco autónomo (catástrofe) fuera del alcance teórico del Antropoceno, en un intento de capturar la fluvia discursiva y material que excede los límites constitutivos del lente antropogénico. El espacio al otro lado del límite del lente antropogénico, incluso uno negro, es donde reside lo catastrófico, y estoy alcanzando, tirando, esforzándome por alcanzarlo.

Lo interminable

La pregunta que ronda todo este manuscrito es cómo llegamos a pensar en la noción de lo “interminable” en relación con lo catastrófico o calamitoso. Es aquí donde busco combinar las nociones ya disponibles de secuenciación y perpetuidad para ofrecer mi propia figuración de “interminabilidad”, que, en última instancia, es un paradigma vinculado a estas expresiones ya existentes, pero distinto en la medida en que puede y debe ser *interrumpido*. Consideremos por un momento la noción de

Hegel de “infinitud”, que sustenta gran parte de la comprensión de la episteme occidental sobre la “continuidad” y la perpetuidad. La noción de Hegel de la infinitud se puede dividir en “buena” y “mala” (la infinitud “mala” será la principal preocupación aquí). En su consideración de la infinitud mala en su texto *Ciencia de la lógica*, Hegel señala primero una estrofa en un poema que ilustra su lógica:

Amontono enormidad de números
 Hacino montañas de millones,
 Acumulo tiempos y más tiempos y mundos y más mundos.
 Y cuando desde la terrible altura
 Con vértigo vuelvo a mirar hacia ti,
 Todo el poderío del número, miles de veces
 multiplicado,
 No es aún una parte de ti.
 Los aparto y tú te hallas, íntegro, ante mí.

Esta es nuestra introducción a su concepto de infinitud mala. Lo que este poema demuestra para Hegel es la manera en que comprender el infinito como un “amontonamiento de números” revela que el intento mismo del infinito es inútil. Explica esta expresión del infinito como una serie, en la que cada paso que aparece nos acerca a la infinitud. Esta progresión es fundamentalmente negada, porque no estamos en absoluto más cerca de la infinitud, o dicho de otro modo, nunca llegamos a un punto en el que el infinito sea más visible o más cercano a nosotros (como revela el poema). De esta manera, el infinito es *negado* por lo finito y, como resultado, esta particular conceptualización del infinito se compone de una contradicción en la medida en que siempre contiene lo finito dentro de sí. Hegel se refiere a esta comprensión del infinito, en la que se sitúa *por encima y*

en contra de lo finito, como el infinito “espurio” o “malo”. En última instancia, para Hegel, la infinitud mala es simplemente un final abierto.

En su ensayo titulado *Terminality—the Ticking*, Abou Farman teoriza la cuestión de la terminabilidad en el marco de la máquina apocalíptica, o, más bien, el reloj del apocalipsis o juicio final, que recuerda el argumento de Derrida (214) sobre la invención del reloj como una interrupción de la vida misma. Farman escribe que

las abstracciones del final, demasiado lentas, demasiado vastas para ser experimentadas en el presente, se transforman en futuros legibles a través de la repetición de probabilidades, gráficos, estadísticas y marcos temporales en los que los expertos producen escenarios cada vez más amenazantes con riesgos cada vez mayores. Lo que se suponía que sucedería en 2050 ya está sucediendo. Los efectos del cambio climático son peores que lo esperado... Esta es la lógica de la terminabilidad: una amenaza se avecina sobre toda la humanidad y, si se quiere salvar a la humanidad, ¡no podemos quedar atrapados en problemas banales! Debemos hacer todo lo que podamos para salvar a *nuestra* especie única, la única forma de vida consciente en un universo vacío, incluso si salvar a los “humanos” significa tener que salvar a unos cuantos europeos o americanos ricos, porque, después de todo, ellos también son parte de nuestra especie.

Abou Farman está señalando un problema en nuestro pensamiento y sentido del tiempo, que en nuestra anticipación de la “medianoche” (o la “destrucción total y catastrófica”) no entendemos que ya está aquí, definiendo nuestra relación con la otra parte de la terminabilidad: la

interminabilidad o la repetición. Y así, mi figuración de lo interminable está marcada por esta contradicción de la misma manera que lo está la infinitud mala: lo interminable se pone por encima y en contra de lo terminable, incrustando el punto final dentro de cada punto de esta serie mientras conduce al “amontonamiento” del tiempo una y otra vez. En la introducción de este libro señalé que la catástrofe se define por una obstinada contradicción: su suposición como presagio del fin y al mismo tiempo su fracaso en traer el fin. Esta contradicción, en la que el fin está incrustado y define la catástrofe interminable, es lo que estoy señalando a través de esta analogía de la infinitud mala. La comprensión de Hegel de la infinitud mala —y la manera de informar mi comprensión de la interminabilidad— debe ser superada en la inevitabilidad de estas repeticiones. Lo que quiero sugerir es que la infinitud mala no teoriza adecuadamente el otro elemento constitutivo contra el cual se define una cadena o serie: el de la interrupción. Y así, mi concepción de lo interminable también se define por su propensión a la interrupción, a ser desviado, su vulnerabilidad frente a los intentos de romper el metro, de volver a invocar a Kamau Brathwaite.

Para decirlo de otro modo, ¿qué pasa si renunciamos a este “lenguaje anticipatorio” (tomando prestado de McKittrick (“Wait Canada Anticipate Black” 244)), de la medianoche como destrucción total o catastrófica, del tiempo que se acaba, del final en un horizonte cercano, y en su lugar reconocemos que habitamos el final en cada repetición, que el final está a nuestro alrededor? ¿El pánico sería reemplazado por otro tipo de acción o pensamiento? ¿Qué pasa si entendiéramos que no tenemos que esperar el final, sino que es la presencia misma del final la que impulsa la repetición?

La otra característica clave de lo interminable es la interrupción. Nada, ni el capitalismo, ni el cambio climático, nada es una inevitabilidad histórica, las cosas siempre son vulnerables a la interrupción. Y así, mi concepción de lo interminable también se define por su propensión a la interrupción, a ser desviado, su vulnerabilidad frente a los intentos de romper el metro, de volver a invocar a Kamau Brathwaite. Contra los números muertos, las sangrientas matemáticas, el amontonamiento de números y la supuesta irrompibilidad de lo interminable, el metro se rompe.

El pentámetro se rompe: una palabra para *les damnés*

Si se da el caso de que lo catastrófico es en un primer momento una condena narrativa a través de consideraciones circulantes de calamidad y gobernabilidad/gobierno, entonces queda la pregunta de qué significa romper con el pentámetro, o más bien, romper con el ritmo y la expresión de lo catastrófico. Kamau Brathwaite ha ofrecido la apertura para considerar lo catastrófico de manera diferente y también nos ha dado una salida. En su ensayo *History of the Voice*, Brathwaite escribe que

allá en el Nuevo Mundo, los americanos... trataron de unir o romper el pentámetro a través de un movimiento cósmico, un gran movimiento de sonido... el huracán no ruge en pentámetros. Y ese es el problema: ¿cómo se consigue un ritmo que se aproxime a la experiencia *natural*, a la experiencia *ambiental*? (10)

Este es el estribillo que debemos repetir, como llamado y respuesta a nuestra situación actual: ¿cómo se consigue un ritmo que se aproxime a la experiencia *natural*, a la experiencia *ambiental*?

Como McKittrick nos pregunta: ¿qué pasa si confiamos en las mentiras... y comenzamos a contarle todo de manera diferente...? (“Mathematics Black Life” 22) De hecho, ¿y si confiáramos en las mentiras, como afirma McKittrick? ¿Qué pasa si nosotros, tomando la sugerencia de Saidiya Hartman, no nos dejamos otra opción que rechazar las categorías que se nos dan?⁴¹ Este es el principal impulso ético de *la catástrofe interminable*, que pone en crisis las categorías asumidas para que podamos rechazarlas.

Romper con el mundo y la palabra para volver a empezar (una y otra vez) significa necesariamente narrarlos de nuevo, frente a la condena narrativa de lo catastrófico. Dado que la catástrofe en sí misma, más que ser natural, es un fenómeno inscrito en la vida negra debido a la perdurable vida social de la plantación, la segunda mitad de mi libro se involucra en esos esfuerzos persistentes de las personas negras por romper con el metro, el texto rector o el supuesto terreno de lo catastrófico. Puedo discutir en las preguntas y respuestas. Considero cómo las mediaciones estéticas de las personas negras en Luisiana y Haití nos dan estas rupturas persistentes con el metro de lo catastrófico. Pero por ahora, he esbozado el significado de catástrofe. Y termino repitiendo la pregunta: ¿qué pasa si la contamos de manera diferente? En efecto, nos espera otra historia.

Traducido por Marinangélica V. Parrilla Carbia

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Traducido por Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998.
- Berry, Daina Ramey. *The Price for Their Pound of Flesh: The Value of the Enslaved, from Womb to Grave, in the Building of a Nation*. Random House, 2018.
- Bogues, Anthony. *Empire of Liberty: Power, Desire, and Freedom*. Dartmouth College Press, 2010.
- Brathwaite, Kamau. *History of the Voice*. New Beacon Books, 1984.
- Camus, Albert. *El Mito de Sísifo*. Editorial Losada, 1985, https://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf.
- Cuvier, Georges, y Ian Johnston. *Discourse on the Revolutionary Upheavals on the Surface of the Globe and on the Changes Which They Have Produced in the Animal Kingdom*. Richer Resources, 2009.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. Dover, 2006.
- Davies, Jeremy. *Birth of the Anthropocene*. University of California Press, 2016.
- Derrida, Jacques. *The Death Penalty: Volume One*. The University of Chicago Press, 2014.
- Farman, Abou. "Terminality—the Ticking." *The A-Line: A Journal of Progressive Thought*, julio 2020, <https://alinejournal.com/convergence/terminality-the-ticking/>.
- Geggus, David P. *The Haitian Revolution: A Documentary History*. Hackett Publishing Company, 2014.

- Hartman, Saidiya. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. W. W. Norton & Company, 2020.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva: I. El ser*. Traducido por Félix Duque, ABADA EDITORES, S.L., 2011.
- Lamming, George. "The Occasion for Speaking." *The Pleasures of Exile*, M. Joseph, 1960.
- Malthus, Thomas Robert. *An Essay on the Principle of Population*. Cambridge University Press, 1992.
- McKittrick, Katherine. "Mathematics Black Life." *The Black Scholar*, vol. 44, no. 2, 2014, pp. 16-28.
- , editora. "Unparalleled Catastrophe for Our Species?: Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations." *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, Duke University Press, 2015, pp. 2-73.
- . "Wait Canada Anticipate Black." *The CLR James Journal*, vol. 20, no. 1/2, 2014, pp. 243-49. www.pdenet.org, <https://doi.org/10.5840/clrxjames2014984>.
- Robinson, Cedric J. "On the Liberal Theory of Knowledge and the Concept of Race" (inédito).
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Traducido por George Schwab, University of Chicago Press, 2006.
- Scott, David. "The Theory of Haiti: The Black Jacobins and the Poetics of Universal History." *The Black Jacobins Reader*, editado por Charles Forsdick y Christian Høgsbjerg, Duke University Press, 2017, pp. 115-38.

Spillers, Hortense. "The Anthropocene." Roundtable on African Critical Theory, University of Witwatersrand (Johannesburg).

Walcott, Rinaldo, y Idil Abdullahi. *Black Life: Post-BLM and the Struggle for Freedom*. Arbiter Ring Publisher, 2019.

Wynter, Sylvia. "On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being of Desetre: Black Studies Toward the Human Project." *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, Paradigm Publishers, 2006, pp. 107-69.

Yussof, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press, 2018.