



diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

P. LEBRÓN ORTIZ, Y. FIGUEROA-VÁSQUEZ, A. PAVLEY
Notes on Black Thought in Puerto Rico: A Brief Commentary

MAYRA DEL PILAR SANTOS FEBRES
Descolonizando la academia

MELL RIVERA DÍAZ
Preludio en Boricua: Luis Palés Matos, William Carlos Williams,
and the Inextricable Burugandas of the Puerto Rican Identity

JOSHUA R. DECKMAN, ARIANA BROWN
"Gathering What is Left": A Conversation with Ariana Brown

NORMAN AJARI
Au-delà de l'affirmation de la vie: de la phénoménologie
à la tradition radicale noire

TOMMY J. CURRY
George Floyd Jr. como problema filosófico: por qué los datos
desagregados deben guiar cómo los filósofos teorizan
la muerte de hombres negros

BEDOUR ALAGRAA
La catástrofe interminable

DINAH OROZCO
Piedra sagrada

DINAH OROZCO
Oración para despertar el trueno

DANA FRANCISCO MIRANDA
wailing doctrine.

GLORIANN SACHA ANTONETTY-LEBRÓN
A Amara Iré

Año LIV

YAMARY SÁNCHEZ MANSO
Desde la diáspora

Número 112

YAMARY SÁNCHEZ MANSO
Desde la boca del estómago

Enero 2023

CHRISTOPHER LÓPEZ
A Visual Guide to the Heart: Images Inspired by the Music
of Ismael Rivera

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico

Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Rectora Interina del Recinto de Río Piedras

Dra. Angélica Varela Llavona

Decana de la Facultad de Humanidades

Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

Director

Dr. Étienne Helmer

Co-Editores invitados

Dr. Pedro Lebrón Ortiz

Dra. Yomaira Figueroa-Vásquez

Amanda Pavley

Junta Editora

Dr. Pierre Baumann

Dra. Dialitza Colón

Dr. Raúl de Pablos Escalante

Dra. Anayra O. Santory Jorge

Dra. Rocío Zambrana



diálogos

**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

Año LIV

Número 112

Enero 2023

COPYRIGHT 2023

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

- PEDRO LEBRÓN ORTIZ, YOMAIRA FIGUEROA-VÁSQUEZ,
AMANDA PAVLEY
Notes on Black Thought in Puerto Rico:
A Brief Commentary9
- MAYRA DEL PILAR SANTOS FEBRES
Descolonizando la academia29
- MELL RIVERA DÍAZ
Preludio en Boricua: Luis Palés Matos,
William Carlos Williams, and the Inextricable Burungandas
of the Puerto Rican Identity.....47
- JOSHUA R. DECKMAN, ARIANA BROWN
“Gathering What is Left”: A Conversation with
Ariana Brown.....85
- NORMAN AJARI
Au-delà de l’affirmation de la vie :
de la phénoménologie à la tradition radicale noire.....107
- TOMMY J. CURRY
George Floyd Jr. como problema filosófico:
por qué los datos desagregados deben guiar cómo
los filósofos teorizan la muerte de hombres negros.....143
- BEDOUR ALAGRAA
La catástrofe interminable.....191
- DINAH OROZCO
Piedra sagrada.....223
- DINAH OROZCO
Oración para despertar al trueno.....225

DANA FRANCISCO MIRANDA wailing doctrine.	227
GLORIANN SACHA ANTONETTY-LEBRÓN A Amara Iré.....	231
YAMARY SÁNCHEZ MANSO Desde la diáspora.....	239
YAMARY SÁNCHEZ MANSO Desde la boca del estómago.....	241
CHRISTOPHER LÓPEZ A Visual Guide to the Heart: Images Inspired by the Music of Ismael Rivera.....	243
AURORA SANTIAGO ORTIZ Review of <i>Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro Atlantic Literature.</i> Yomaira Figueroa-Vásquez. Chicago: Northwestern University Press, 2020.....	263
ESSAH COZETT DÍAZ Review of <i>A Woman of Endurance: A Novel.</i> Dahlma Llanos-Figueroa. Amistad, 2022.....	269
PEDRO LEBRÓN ORTIZ Reseña de <i>Filosofía de las existencias desde el cimarronaje.</i> Edizon León Castro. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2021.....	275

NOTES ON BLACK THOUGHT
IN PUERTO RICO:
A BRIEF COMMENTARY

Pedro Lebrón Ortiz
University of Puerto Rico, Río Piedras
plebron.upr@gmail.com

Yomaira Figueroa-Vásquez
Michigan State University
yomairaf@msu.edu

Amanda Pavley
Independent Scholar
pavleyam@msu.edu

The discovery of writing is certainly the most beautiful one, since it allows you to recall yourself, to present things that have happened in order and above all to communicate with others, even when they are absent.

Frantz Fanon, December 24, 1953 (315)

Introduction

This issue of *Diálogos* is a concerted effort to center, illuminate, and proliferate the thought, philosophy, and artistic expressions of African and African diasporic peoples and communities. As editors, we bring a particular perspective to the curation of this collection of articles, essays, and artistic reflections. Our background in

Philosophy (Lebrón Ortiz) and Comparative Ethnic Studies (Figueroa-Vásquez) undergirds our approaches to the study of philosophical texts and attitudes. Lebrón Ortiz's unconventional relationship to the academy and his formation in the University of Puerto Rico's graduate philosophy program allowed him to bear witness to the lacunae in Black philosophy in the archipelago which served as the principal motivating force behind this issue. Figueroa-Vásquez understands the philosophical and imperative ethics that undergirds ethnic studies as a field which questions the formation, production, and dissemination of Eurocentric knowledge. This ethics undermines the very premise of subhumanity mapped onto the bodies of colonized people. Instead, ethnic studies as a project, locates, acknowledges, and illuminates the contributions of those considered to be irrelevant, heretical, pathological, and non-rational. As Puerto Rican philosopher Nelson Maldonado-Torres argues, "In a context defined by modernity/coloniality, the emergence of philosophy depends on the formation of a decolonial attitude. [...] The first philosophers are therefore those who, oriented by a decolonial attitude, commit to creating the conditions for love and understanding. These are decolonial activists, artists, theorists and intellectuals, as well as community leaders and everyone committed to undermine coloniality and to promote decoloniality" (22). Therefore, some of the guiding principles undergirding the conception and development of this issue are a blatant disregard for disciplinarity; an intense disdain towards the frivolous debates related to the "legitimacy" of the knowledges produced in the Puerto Rican diaspora and by African and Afro and Indigenous descended people; and a repudiation of any ideological dogmatism, all which inhibit serious

inquiries into the existential conditions of those of us under the yoke of colonialism.

In developing “Pensamiento africano y afrodiaspórico /African and Afro-diasporic Thought/Pensée africaine et afro-diasporique” we hoped to expand the forms of philosophical contributions which include traditional academic articles, essays, reflections from within community projects, poetry, and visual art. Decolonizing philosophy requires that we take seriously, and circulate, the thought and cultural productions of those most impacted and peripheralized by ongoing forms of coloniality and colonialism. The commitment to decolonization as an ongoing project—outside of and not limited to discourses of diversity or inclusion—means that work that reflects on the conditions of production in the academy, Race, the Sacred, Gender, Sex, Reproduction, Poetics, and Art, among other topics, are considered essential to thinking about modalities of existence beyond normativity.

Furthermore, when identifying areas of emphasis for the special collection we considered the critical importance of African and Afro-Diasporic thought to academic production and their absences within the philosophical discourses of many universities including the University of Puerto Rico. As such, we solicited works that dealt with topics and concerns that reflect upon, emerge from, and speak about the lives, practices, and epistemologies of Black scholars, thinkers, artists, cultural workers, and communities. In doing so, we challenge some of the more conservative tenets of philosophy that dismiss these as “not philosophical”. The inclusion of artistic expressions alongside academic articles offers us the opportunity to reflect on our relationships with temporality, ontology, and visual cultural expression.

A key person in the formation of this special issue is our editorial assistant, Amanda Pavley. Trained as a

horticultural therapist, with an undergraduate degree in Literature and Puerto Rican & Hispanic Caribbean Studies, Pavley has been instrumental in both the envisioning and the organizational labor of producing this issue. Pavley's contributions exemplify how important it is to have community voices in the curation and compilation of works that aim to bolster often marginalized voices, knowledge, and art. Put another way, our academic work is challenged, enriched, and enhanced when we traverse disciplinary and institutional boundaries and include voices and ideas that are often barred from having more than a token presence in academic production. Our curation of these materials has been mediated by the histories we bring to the piece, the material conditions of working and producing knowledge in and at the margins of the academy, and a commitment to ethical community relations, intellectual rigor, and accountability to those whose lives are most affected by colonial modernity and ongoing forms of injustice and erasure. We are inheritors of rich and overflowing legacies of complex thought on the question of race, philosophy and the human. In what follows, we offer one entry-point to considering the vast contributions of "Pensamiento africano y afrodiaspórico/African and Afro-diasporic Thought/Pensée africaine et afro-diasporique".

Philosophy, Race & the Case for Africana Philosophy in the Puerto Rican Archipelago

Reflecting on his trajectory within the academic discipline of philosophy, the late Charles W. Mills stated that "Whiteness has become—in effect, if not *de jure*—more structurally central to the very self-conception of the field than in other subjects" (181). The thinking of peoples struggling to affirm their humanity and improve their

material conditions in the context of enslavement, colonization, and their afterlives or “*huellas*” has been dismissed as “unphilosophical”, “not *really* philosophy”, not worthy of examination and contemplation and thus futile, foolish, unnecessary to engage.¹ This is, of course, because historically Black people were deemed incapable of rational—ergo, philosophical—thinking. As such, Black philosophy has seldom found any room within the halls of philosophy departments. Instead, philosophers doing work on race, white supremacy, colonialism, etc. are mostly relegated to departments deemed “lesser than” or considered derivative of traditional disciplines, e.g. ethnic studies, comparative literature, and so forth. And because Black philosophy does not fit neatly within the dominant narrative of the history of philosophy (read European philosophy) or conform to Eurocentric philosophical customs, it does not “follow tradition,” and is swiftly dismissed.² This dismissal has protected philosophy from the necessary and profound interrogation of its own racist past and the violent ideas, concepts, theories, canonical thinkers, and disciplinary

¹ Although we use “Black philosophy” and “Afro-Diasporic philosophy” seemingly interchangeably in this introduction, we subscribe to Mills’ (186) rejection that not everything Black philosophers do is Black philosophy. On the “afterlives of slavery”, see Saidiya Hartman, *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008); on “las huellas de la esclavitud”, see Germán Carrera Damas, “Huida y Enfrentamiento,” in *África En América Latina*, ed. Manuel Moreno Fraginals (México: Siglo XXI Editores México, 2006), 34-52.

² This was precisely the argument a well-known Puerto Rican philosopher told a presenter during a Q&A session at the conference *¿Cómo enseñar filosofía?*, celebrated on January 25-26, 2019 at the Museum of Contemporary Art in Puerto Rico: that philosophy had a history that must be respected. This history of philosophy they referred to, of course, excludes African philosophical thought.

histories that continue to hold sway on the production of knowledge and practices within philosophy and throughout academia.

Much has changed since Mills completed his doctoral degree in 1985, but there is no doubt a lot more work to be done. While today there may be a greater number of publications, conferences, roundtables, symposia, etc. dedicated to Black philosophy in general, there is still a long way to go in examining the breadth and depth of the challenges and contributions made by Black studies and Black philosophy to issues and problems facing our global population. This is especially true in the context of Puerto Rico.³ For example, this very journal, *Diálogos*, founded in 1964 and continuously published since, has only one article dedicated to the work of a Black thinker in its (incomplete) online archive.⁴ While the works of Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, or Descartes, for instance, may contribute to our understanding of the human experience, the denial of African and Afro-diasporic philosophers and traditions has made sustained attention to, and the uplifting of, African and Afro-Diasporic philosophy (broadly understood) fundamental and long overdue.⁵

³ It is certainly encouraging then to see the inclusion of the following two panels in the *6to Día Mundial de la Filosofía*, celebrated at the University of Puerto Rico, Río Piedras, on December 1 and 2, 2022: “Entre el grito y el gemido: la poética animal en ‘Ante tanta visión’ de Anjelamaría Dávila leída junto a Zakiyyah Iman Jackson y Celenis Rodríguez Moreno” by Katia Cruz Quintana; “Sylvia Wynter y el principio sociogénico: hacia una nueva caracterización del ser humano” by Katerina Ramos.

⁴ Carlos Rojas Osorio, “Decolonialidad y la filosofía en la era mundial,” *Diálogos*, no. 99 (2016): 139-158. In this article, Rojas Osorio reflects on the thinking of revolutionary Frantz Fanon.

⁵ This is not to say that other, non-European philosophical traditions are not important. On the contrary, more work needs to be done to make

In the university classroom, while there has been a greater focus on non-European philosophy in recent years, humanities departments throughout Puerto Rico still lack prolonged engagement with African or Afro-Diasporic thought, broadly conceived. Historically, in Puerto Rico the teaching of courses on African or Afro-Diasporic thought, culture, politics and so forth had been carried out by professors outside of philosophy departments such as Isabelo Zenón Cruz, Marie Ramos, Pablo Luis Rivera, Mayra Santos Febres, Isar Godreau, and a handful of others as a labor of love and struggle, devoid of any institutional support. As such, there have been no courses or set of courses offered by philosophy departments that examine the long history of contributions and rich tradition of African and Afro-descendant peoples which has often gone under the label of Africana philosophy.

Said differently, while a philosophy born of struggle, to borrow from Leonard Harris, was developing across the Caribbean, Puerto Rico seemed to have been left out of the conversation or rather, decided not to participate in such “unphilosophical” conversations or acknowledge that the conversation was happening. No philosophy courses dedicated to the political philosophy of Walter Rodney, the existential phenomenology of Frantz Fanon, or the anti-imperialist feminism of Claudia Jones, for example, has meant that research and publications on Black philosophy *within* the Puerto Rican archipelago are profoundly lacking.⁶ In fact, in his 2005 article on Puerto Rican philosophical thought, Carlos Rojas Osorio covers vast

those traditions accessible such that our thinking can be enriched by them all. Put differently, we are against epistemic apartheid in any form.

⁶ It is certainly true that there are texts that may be unavailable in Spanish. However, engagement with English-language texts is not uncommon at the University of Puerto Rico.

terrain with broad brushstrokes to highlight the concerns and influences of a variety of Puerto Rican philosophers, with particular attention to the nineteenth and twentieth-centuries.⁷ It appears that the influence of Black philosophy during this period was absent in Puerto Rican philosophical thought or perhaps that Rojas Osorio otherwise did not register its influence in his appreciation of the thinkers in question.⁸ At a minimum, it is not explicitly mentioned as such.⁹ The connections between research and pedagogy, therefore, are made starkly clear: what is taught reflects the values of what should be researched at all levels. The non-engagement with African, Afro-Diasporic and Black philosophy in Puerto Rican philosophy departments has meant that generations of scholars have not had the opportunity to bring Puerto Rican inflected perspectives to philosophical discussions of Black existence, politics, aesthetics, epistemology, and so forth. It has also meant that one of the larger archipelagos in a sea of archipelagos has, through the discipline of philosophy, erased its Black past and denied its Black present amongst the Black people of

⁷ This article is, in essence, an overview of his *Pensamiento filosófico puertorriqueño* (San Juan: Isla Negra Editores, 2002).

⁸ It is certainly not the case that Rojas Osorio devalues the production of knowledge in other areas of culture, such as literature, evidenced by his inclusion of Nemesio Canales but also his outright acknowledgement of all areas of culture as crucial to knowledge production in this essay. Nor is it the case whatsoever that Rojas Osorio considers Black philosophy unimportant, since, as mentioned above, Rojas Osorio authored the only article available in *Diálogos*' online archive specifically on Black philosophy. In addition, Rojas Osorio recently published a wonderful volume on the thinking of Ramón Emeterio Betances, see *El pensamiento vivo de Betances* (San Juan: Publicaciones Gaviota, 2020).

⁹ An interesting area of study for future research, or a potential topic for a master's thesis, may be a genealogy of Black philosophical thinking in Puerto Rico.

the Americas and diaspora. One devastating consequence has been that the philosophical production of Black Puerto Ricans has not been recognized as philosophical or historical. It has not been given a historical treatment in keeping with its importance and centrality. This is an especially cruel irony in light of the lifetime work of Black Puerto Rican archivist, librarian, and activist Arturo Schomburg whose contribution to diasporic Black history remains foundational.

However, invitations for Puerto Ricans taking up philosophical discussions that center Blackness, the African diaspora, and the long histories of Black philosophical thought in the Americas has increased over the past two decades. For example, the Caribbean Philosophical Association celebrated its annual conference twice in Puerto Rico, once in 2005 and again in 2013. In 2015 we saw the first Congreso de Afrodescendencia en Puerto Rico, celebrated again in 2018 and a third time in 2021.¹⁰ These conferences sought to bring together Afro-Diasporic thinkers of different academic formations and latitudes to present research relevant to Afro-Diasporic life. In 2021, under the direction of Mayra Santos Febres and funded by a Mellon Foundation grant, the University of Puerto Rico, Río Piedras debuted the Programa de Afrodescendencia y Racialidad which seeks to establish a catalog of courses focused on themes such as Afro-Diasporic religions, racialization and racism, Afro-epistemologies, among others, as part of a Minor's

¹⁰ An edited collection was subsequently published after the 2015 congress. See Léster I. Nurse Allende, ed., *¡Negro, Negra! Afirmación y Resistencia. Memorias Del Primer Congreso de Afrodescendencia En Puerto Rico* (Afrodescendencia en Puerto Rico; Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico Río Piedras, n.d.).

program for undergraduate students of all majors.¹¹ In short, for the first time in history, there is something resembling a Black studies program in Puerto Rico. The present special issue of *Diálogos* then seeks to contribute to that struggle that has been waged in the field of knowledge production and support said program by publishing works that speak to the general theme of African and Afro-Diasporic Thought.

This Issue: An Overview

It is fitting that the opening contribution to this special issue, by Mayra Santos Febres, is titled “Descolonizando la academia”. An edited version of her keynote presentation for the 32nd Inaugural Lecture at the College of General Studies at the University of Puerto Rico, Río Piedras Campus on November 25, 2020, Santos Febres offers a fantastic critique of the disavowal of Blackness inherent to Latin American philosophical thinking, rooted in *mestizaje*. Moving from José de Vasconcelos’ *La raza cósmica*, to Angel Rama’s *La ciudad letrada* and beyond, Santos Febres tell us that “todos los ensayos fundacionales de la literatura caribeña e hispanoamericana repiten y refuerzan la misma narrativa” (32), which include the disavowal of an Indigenous presence in the current moment, the irrelevant presence of African and African-descendent peoples, and the supposition that Indigenous and Afro-descendent peoples were intellectually inferior, among others. Following Sylvia Wynter’s late-1980s writing reveals how the material conditions produced by neoliberal racial capitalism, imperialism, and a Pax Americana without counterweights led to the emergence of a “new mode of revolt”, one that is

¹¹ For the archive, Lebrón Ortiz would like to acknowledge the important role Figueroa-Vásquez played in the writing of the grant proposal which led to the establishment of this program.

“against the very roots of our present model of ‘conventional reason’ [...] from which our present order of knowledge (episteme) and its disciplining discourses are, in rule-governed fashion, generated” (639). In the wake of these conditions, we must heed the call Santos Febres puts forth. We must struggle to engage discourses and ways of knowing beyond Eurocentered discourses, not so much for the sake of institutional recognition as the *telos* of that intellectual project but because the current planetary crisis demands it.

If Santos Febres offers a broad critique of the architectonics of contemporary Latin American epistemes grounded firmly in the disavowal of Black thought and being, Mell Rivera Díaz provides us with a similar critique in his essay, “Preludio en Boricua: Luis Palés Matos, William Carlos Williams, and the Inextricable Burundangas of Puerto Rican Identity”, while focusing on Puerto Rican identity specifically. Through an exploration of William Carlos Williams’ translation of Luis Pales Matos’ “Preludio en Boricua”, Rivera Díaz shows us how the construction of US and Puerto Rican identities intersect over a fundamental anti-Blackness. Crucially, Rivera Díaz explores how the roots –at least partially– of the Puerto Rican identity that would be mobilized by the Partido Popular Democrático can be found in “Preludio en Boricua”, contributing to an ongoing critique of what historian Jorell Meléndez-Badillo has called the “archive of puertorriqueñidad.”¹²

Moving away now from only a critique of a Hispanophilic and white supremacist episteme, as crucial as that is,

¹² See for example Jorell A. Meléndez-Badillo, *The Lettered Barriada: Workers, Archival Power, and the Politics of Knowledge in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press, 2021). Relatedly, see Joaquín Villanueva, “The Criollo Bloc: Corruption Narratives and the Reproduction of Colonial Elites in Puerto Rico, 1860-1917,” *Centro Journal* 34, no. 2 (2023): 27-51.

“Gathering what is left: A Conversation with Ariana Brown” constitutes a phenomenal interview about Brown’s 2021 collection, *We Are Owed*, which pushes the reader to “develop a Black consciousness by rejecting U.S., Chicano, mestizo, and Mexican nationalism in order to confront anti-Black erasure and empire-building” (85). The interviewer, Joshua Deckman, converses with Brown about her own work and practice as well as her experience as a Black Mexican woman moving through Latin American and US Latinx spaces.

In “Au-delà de l’affirmation de la vie: De la phénoménologie à la tradition radicale noire”, Norman Ajari offers a profound reflection on the Black radical tradition to remind us that it “doit être traitée avec la conscience de son inscription dans une double ontologie où le partage communautaire et l’inimitié s’appartiennent réciproquement” (135-136). Ajari carefully interrogates the philosophical thinking of Lewis Gordon to argue that it is not merely enough for the Black subject to affirm life but rather there must be an acceptance that said affirmation of life –historically and materially– requires the destruction of the colonial order, something that Africana philosophy has renounced. In this sense, if it is certainly the case that modernity’s field of signification constitutes an important theater of combat in the process of decolonization, it is equally certain we must not forget that the struggle for liberation is a violent process in more palpable ways.

The article, “George Floyd Jr. como un problema filosófico: por qué los datos desagregados deben guiar cómo los filósofos teorizan la muerte de hombres negros” by Tommy J. Curry, translated by Pedro Lebrón Ortiz, offers an overview of the developments and arguments proposed by Black male studies, an interdisciplinary field of study which seeks to understand the specificity of the physical and

sexual violence against Black men and boys.¹³ Crucially, however, Curry provides a forceful critique of Philosophy, as a discipline, for its unwillingness to take seriously the particularities of Black male death and sexual vulnerability. This unwillingness then means that “expressing outrage at the systemic phenomenon of Black male death largely remains futile” (3) and performative, for if philosophers are not willing to take Black male humanity as the point of departure for their theories but instead recycle racist caricatures of Black males, how can their expressions of indignation after yet another instantiation of Black male death be taken seriously? By disaggregating the datasets with respect to causes of death, for example, Curry tells us how this can sharpen our theories to better understand how oppression actually functions in a white supremacist society. In short, the theories and concepts put forth by Black male studies can provide crucial insights to grapple with the various vectors of violence emanating from the State and capital in the context of Puerto Rico and clear the terrain for a more sophisticated theorization of masculinity in the archipelago.¹⁴

Finally, in “La catástrofe interminable” by Bedour Alagraa, translated by Marinangélica V. Parilla Carbia, the

¹³ Originally published as Tommy J. Curry, “George Floyd Jr as a Philosophical Problem: Why Disaggregated Data Should Guide How Philosophers Theorize Black Male Death,” *The Harvard Review of Philosophy* 28 (December 15, 2021): 171-191, <https://doi.org/10.5840/harvardreview2021282>. The translator would like to thank Marinangélica V. Parilla Carbia for reviewing the translated text for technical errors.

¹⁴ The only book project dedicated to the topic of Puerto Rican masculinity, to our knowledge, is Rafael L. Ramírez, *Dime Capitán: reflexiones sobre la masculinidad* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1999). With all its merits, this text is devoid of any consideration of the body politics of modernity.

author provides an entry into the thought of Sylvia Wynter, Cedric Robinson, Katherine McKittrick, and Kamau Brathwaite to illuminate the contours of and confluences of ecological disaster, capitalism, and catastrophe. By foregrounding the work of these Black, Caribbean, US, and Canadian thinkers, Alagraa develops the concept of the “interminable catastrophe,” and in turns prompts us to consider what it would mean to break or interrupt the seemingly endless accounting of the catastrophic that blights Black living.

The issue is rounded out by poetry and visual art, which constitute important modalities of expression and knowledge production in the context of colonial racial capitalism. As Lewis Gordon reminds us in the opening paragraph of his reflection on the philosophical import of the work of sociologist Oyèrónké Oyèwùmí:

As the history of philosophy shows, its major developments often come from thinkers who were not formally trained as philosophers. Among the Europeans, Margaret Cavendish (poet, novelist, playwright, and physics), Émilie Du Châtelet (mathematics, physics), Gottlob Frege (mathematics), David Hume (lawyer and historian), Edmund Husserl (mathematics), Karl Jaspers (physician), John Locke (physician), Friedrich Nietzsche (philologist), Bertrand Russell (mathematics), Ludwig Wittgenstein (engineer), and Mary Wollstonecraft (educator, journalist) are clear examples. In the African world and its diaspora, Anton Wilhelm Africanus Amo (physician and lawyer), Steve Bantu Biko (physician), W.E.B. Du Bois (economist, sociologist, historian), Anna Julia Cooper (mathematician, French literature, historian), Cheikh Anta Diop (historian), Frantz

Fanon (physician), Anténor Firmin (anthropologist, lawyer, statesman), C.L.R. James (historian, journalist, novelist, playwright), and Maria Stewart (journalist) are famous exemplars. (2018)

Black art has long contributed to philosophy as a field, practice, and study. It is important to underscore that Black cultural production and its theorization by Black artists, intellectuals, activists, practitioners, and audiences has been at the center of understanding of the African diaspora, identity, Blackness, etc. Likewise, Black thinkers have always understood art as having special political and social importance within racist and colonial spaces. Two of the most recognizable articulations of this are Langston Hughes “The Negro Artists and the Racial Mountain” and Larry Neal’s “The Statement of Black Arts Movement,” the latter which considered the concept of Black Art “the aesthetic and spiritual sister of the Black Power concept” (Neal 29). In the variations of its oppositional and critical appraisals of Western modernity –its proposal of a distinct “symbolism, mythology, critique, and iconology” (Neal 29)– Black art is of philosophical import in and of itself, not just when it is an object of study.

We made a special call for poetry and art that reflected on the theme of this special issue and are proud to include a dossier of poetry and visual art that speaks to distinct experiences from within the Afro-Caribbean experience, both archipelagic and diasporic. The first poet featured is Dinah Orozco and includes two pieces, “piedra sagrada” and “oración para despertar al trueno” which engage natural elements and ecological phenomena as way to awaken meditations on Black women’s corporeal memories. Philosopher Dana Miranda is the second poet featured, with his poem “wailing doctrine.”, a piece anchored in reckoning with the palimpsest of affective responses to anti-Black state

sanctioned and extralegal violence. Political and philosophical, the poem speaks to historic and recent cries for justice and movements for revolution. Gloriann Sacha Antonetty Lebrón's poem "A Amara Iré" is a mother's ancestral remembrance offering to her daughter alongside a collagraph, or printwork, made by the author. The inclusion of this visual element adds another layer to the poem, one that brings the materiality of the body and the art practice of printmaking central to how we consider expressive culture in philosophical contexts. The final poems, "Desde la diáspora" and "Desde la boca del estómago" are offered by Yamarly Sánchez. In these Sánchez offers a phenomenological mapping of displacement, migration, and belonging across expanses of seas.

We end this section with a collection of photographs by Christopher López curated from his 2017 and 2022 exhibitions, "Ismael Rivera: A Visual Guide to the Heart" and "The Afterlives of Ismael Rivera/Legados de Ismael Rivera." This photo series, a departure from what has traditionally appeared in *Diálogos*, uses three songs by Rivera, an icon of Puerto Rican and Afro-Caribbean music, to consider the living legacies of pride, resistance, and dignity within Afro-Puerto Rican political life and sociality. Using "Las caras lindas," "A medias no," and "La Perla" as a point of departure, López captures a series of moments and movements in the Puerto Rican archipelago that evokes the consciousness that activates the ever-present manifestations against corruption, anti-Blackness, and dismissal. The photographs offer a space to meditate on the quotidian, the everyday actions both ontogenic and sociogenic, that are likewise reflected in the lyrics, refrains, and musicality that inspired the series.

Finally, the special issue includes three book reviews. Aurora Santiago-Ortiz reviews *Decolonizing Diasporas:*

Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature by Yomaira Figueroa-Vásquez and Winner of the MLA Prize in United States Latina and Latino and Chicana and Chicano Literary and Cultural Studies, which forces us to question Afro-Atlantic Hispanophone cartographies, subjectivities, and futurities. Essah Cossett Díaz reviews *A Woman of Endurance: A Novel* by Dahlma Llanos-Figueroa, which highlights the importance of fiction in the study of Afro-Puerto Rican history, kinship practices, and healing in Black communal spaces. Finally, Pedro Lebrón Ortiz reviews *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje* by Edizon León Castro, a philosophical project which seeks to push marronage beyond historical limitations and constitutes a wonderful addition to the growing scholarship on the topic.¹⁵

As guest editors, we are incredibly honored to have been able to contribute to the ongoing legacy of *Diálogos* and the role it has played in the production and circulation of philosophical thought in the archipelago and beyond. It is our hope, humbly, that this special issue serves as a building block in the expansion of Black philosophical knowledge production in Puerto Rico, for the present order of knowledge has stifled it. We hope this is the first of many philosophy journal issues dedicated to African and Afro-Diasporic thought in Puerto Rico.

¹⁵ For a recent literature review on the topic of marronage, see Pedro Lebrón Ortiz, “Marronage in the Great Caribbean,” in *Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies*, ed. Bernd Reiter and John Antón Sánchez (Routledge, 2022).

References

- Carrera Damas, Germán. "Huida y Enfrentamiento." *África En América Latina*, edited by Manuel Moreno Friginals, Siglo XXI Editores México, 2006, pp. 34-52.
- Curry, Tommy J. "George Floyd Jr as a Philosophical Problem: Why Disaggregated Data Should Guide How Philosophers Theorize Black Male Death." *The Harvard Review of Philosophy*, vol. 28, Dec. 2021, pp. 171-191. www.pdcnet.org, <https://doi.org/10.5840/harvardreview2021282>.
- Fanon, Frantz. *Alienation and Freedom*. Edited by Jean Khalfa and Robert J. C. Young, Translated by Steven Corcoran, Bloomsbury Academic, 2018.
- Figueroa-Vásquez, Yomaira C. *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature*. Northwestern University Press, 2020.
- Gordon, Lewis. "Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyèwùmí." *Blog of the APA*, 23 Mar. 2018, <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-african-decolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>.
- Hartman, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Farrar, Straus and Giroux, 2008.
- Lebrón Ortiz, Pedro. "Marronage in the Great Caribbean." *Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies*, edited by Bernd Reiter and John Antón Sánchez, Routledge, 2022, pp. 312-321.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality." *Caribbean Studies Association*, Oct. 2016, pp. 1-37.

http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres_Outline_Ten_Theses-10.23.16.pdf

Meléndez-Badillo, Jorell A. *The Lettered Barriada: Workers, Archival Power, and the Politics of Knowledge in Puerto Rico*. Duke University Press, 2021.

Mills, Charles W. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. 1st edition, Oxford University Press, 2017.

Neal, Larry. "The Black Arts Movement." *The Drama Review*, vol. 12, no. 4, 1968, pp. 29-39. *Cambridge University Press*, <https://doi.org/10.2307/1144377>.

Nurse Allende, Léster I., editor. *¡Negro, negra! Afirmación y resistencia. Memorias del primer Congreso de Afrodescendencia en Puerto Rico*. Afrodescendencia en Puerto Rico; Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico Río Piedras.

Ramírez, Rafael L. *Dime Capitán: reflexiones sobre la masculinidad*. Ediciones Huracán, 1999.

Rojas Osorio, Carlos. "Decolonialidad y la Filosofía en la era mundial." *Diálogos*, no. 99, 2016, pp. 139-158.

—. *El pensamiento vivo de Betances*. Publicaciones Gaviota, 2020.

—. *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. Isla Negra Editores, 2002.

—. "Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica." *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, 2005, pp. 81-107.

Villanueva, Joaquín. "The Criollo Bloc: Corruption Narratives and the Reproduction of Colonial Elites in

Puerto Rico, 1860-1917.” *Centro Journal*, vol. 34, no. 2, 2023, pp. 27-51.

Wynter, Sylvia. “Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles.” *World Literature Today*, vol. 63, no. 4, 1989, pp. 637-648.

DESCOLONIZANDO LA ACADEMIA ¹

Mayra Del Pilar Santos Febres
Universidad de Puerto Rico
mayra.santosfebres@upr.edu

Abstract: [Editors' note] This article, an edited transcript of the 25th Inaugural Lecture at the College of General Studies, University of Puerto Rico, Río Piedras, offers a succinct genealogy of contemporary Latin America's episteme and its pervasive logic of mestizaje which necessitates a disavowal of Blackness as its foundation. The author tracks this logic through the works of authors such as José de Vasconcelos, Ángel Rama, José Martí and others, emphasizing the urgent need to decolonize the academy and radically re-conceptualize what has hitherto been worthy of the term "knowledge".

Keywords: Mestizaje; Decoloniality; Anti-Blackness; Academy

Resumen: [Nota de los editores] Este artículo, una transcripción editada de la 25a Lección Inaugural de la Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, ofrece una breve genealogía de la episteme contemporánea de América Latina y su lógica omnipresente de mestizaje que requiere una negación de la negritud como su fundamento. La autora sigue esta lógica a través de obras de autores como José de Vasconcelos, Ángel Rama, José Martí y otros, haciendo hincapié en la urgente

¹ XXXII Lección Inaugural de la Facultad de Estudios Generales (25 de noviembre de 2020). Véase

<https://www.youtube.com/watch?v=vncSUPVMit8>

necesidad de descolonizar la academia y reconceptualizar radicalmente lo que hasta ahora ha sido digno del término “conocimiento”.

Palabras clave: Mestizaje; Decolonialidad; Anti-Negritud; Academia

¿Qué cuenta como “saber”?

Recuerdo una discusión en mi antiguo Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico. Yo era una catedrática auxiliar. En el departamento discutíamos la necesidad de una profunda revisión curricular y, a la vez, la posibilidad de cambiarle el nombre al departamento. Alcé mi mano para proponer mi voto a favor de dicho cambio de nombre. Fui derrotada. La argumentación que muchos compañeros blandieron contra la nueva cepa de profesores que recién entrábamos al departamento era que el mote de “Estudios Hispánicos” remitía a la tradición, a la historia de fundación de un departamento que en los años 30 fue la gloria del hemisferio. Dicho departamento había sido innovador en su momento. Mis compañeros tenían toda la razón. En esta sede nació el rompedor currículo de literatura latinoamericana, propuesto por Concha Meléndez, la primera mujer en la historia de México en obtener un doctorado de su prestigiosísima Universidad Autónoma. Concha Meléndez transformó dicha historia de exclusión de intelectuales mujeres desde Puerto Rico. También fue Concha quien propusiera el estudio abarcador de la literatura latinoamericana, antes de que el afamado ensayista Ángel Rama propusiera que dicha funcionaba como un todo cultural.

Natural de Caguas, Puerto Rico, Concha Meléndez obtuvo su doctorado en 1932, luego de una maestría en New York University y de ya formar parte de la plantilla de profesores de la UPR. Por primera vez en la historia, se violaban demarcaciones nacionales latinoamericanas para el estudio de la literatura. La movida estaba en parte basada en el ensayo fundacional de la “latinidad” titulado *La raza cósmica* de José de Vasconcelos. En él, Vasconcelos argumenta que existe en Nuestra América una “quinta raza”, compuesta por gente de todas las etnias y colores y que contiene en sí todos los factores territoriales, raciales y “espirituales” para iniciar la necesaria “era universal de la Humanidad.”

El filósofo mexicano Vasconcelos siempre subrayó que el factor aglutinador de dicha “raza cósmica” era el continuo cultural que ofrecía el español heredado de una colonización bastante romantizada en su ensayo. De su autoría es el lema de la UNAM: “por mi raza hablará el espíritu.” Gracias a su ensayo, nace un nuevo culto a la “universalidad”, esta vez desde el origen americano y posicionando la amalgama de razas y etnias indoamericanas y afrodescendientes como ese caldo de cultivo de donde realmente puede hablarse de convivencias universales. Su ensayo funda el mestizaje como origen identitario de la “latinidad” que es a la vez específica y universal.

La UNAM, más que cualquier otra institución universitaria en las Américas hispanoparlantes, ha sido fundamental para el desarrollo, estudio y perpetuación de una narrativa intelectual que por ya casi un siglo ha dirigido las prácticas académicas e intelectuales de Latinoamérica y del Caribe. Otro de los grandes pensadores de la identidad latinoamericana avalado por dicha institución fue el filósofo, crítico y ensayista Ángel Rama. Director del Departamento de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de

Humanidades de la Universidad del Uruguay y también director literario de la Biblioteca Ayacucho luego del golpe de Estado del 1973, Ángel Rama fue autor del ensayo *La ciudad letrada* (1984). En dicho ensayo, Rama discute la estrecha relación entre orden jerárquico criollo en Hispanoamérica y la red de intelectuales que ayudan a diseminar su hegemonía. Discute las estrategias discursivas e institucionales en que dichos intelectuales latinoamericanos fueron aliándose con el poder desde la colonización española del siglo XVI hasta el siglo XIX. Al final de su conocido ensayo que es lectura requerida en todas las universidades de Hispanoamérica, hace un llamado a que la intelectualidad latinoamericana revise sus alianzas, pidan entrada en la “ciudad revolucionaria” del porvenir y evalúen sus prácticas intelectuales de manera política.

En este ensayo del 1984, sin embargo, jamás Rama revisa otra narrativa que las europeas. Va de la colonización a las guerras de independencia, al ascenso social que otorga el manejo de las artes humanísticas y las ciencias y luego a la experiencia latinoamericana de la Modernidad. Su evaluación es lineal e histórica. Ángel Rama no se aparta de la visión de los grandes pensadores (todos hombres, todos criollos) latinoamericanos. Desde Vasconcelos hasta Rama, todos los ensayos fundacionales de la literatura caribeña e hispanoamericana repiten y refuerzan la misma narrativa. La misma se compone de los siguientes puntos argumentativos angulares:

- 1) el relato de la “desaparición” de los pueblos originales en el Caribe e Hispanoamérica
- 2) la presencia intelectualmente irrelevante de las poblaciones africanas y afrodescendientes esclavizadas
- 3) la suposición de que los pueblos indígenas y afroamericanos son intelectualmente “inferiores”,

incapaces del desarrollo de las altas expresiones de la Razón

- 4) la responsabilidad inescapable de “integrar” las poblaciones remanentes originarias y libertas del yugo esclavista en el proyecto “moderno” de la nación o,
- 5) la responsabilidad de “integrar” a las poblaciones remanentes originarias y libertas al proyecto revolucionario de la lucha de clases

En ningún momento de estos casi 100 años de discusión del proyecto identitario “latinoamericanista” que nació con la publicación del ensayo *La raza cósmica* de Vasconcelos, intelectual hispanocaribeño o hispanoamericano alguno discute cómo el desarrollo de la racialización “mestiza” afecta la producción de dicho discurso, ni cuáles son los efectos “intelectuales” de la violencia racial, el genocidio sistemático y constante y la negación y silenciamiento de prácticas intelectuales y culturales de una población indígena de más de 10,000,000 de personas, según el censo más reciente del 2019. Tampoco discuten la marginación económica y política sostenida, el genocidio e invisibilización de 133,000,000 de afrodescendientes que habitamos en América Latina. La ciudad letrada de Rama jamás hizo lugar para nosotros en sus planes de imaginación de otro mundo posible. Nosotros, los pobladores originarios y/o afrodescendientes de la “hibridación” cultural y “espiritual” de la cual supuestamente nació nuestra “latinidad cósmica y universal” y el “mestizaje”, continuamos pagando el alto precio de integración forzada a esta discursividad identitaria.

De Nuestra América a Calibán

Célebres son las frases que escribió José Martí en su ensayo *Nuestra América*. Ya para aquel distante 1891, el poeta y pensador cubano insistía en que:

El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. (p. 135)

Con estos argumentos, llama al pueblo oprimido a hacer causa común para la descolonización de su clase letrada y sus instituciones de gobierno. Sin embargo, también Martí sigue las pautas del pensamiento de la “Modernidad”, ese organigrama que compara y ubica de manera lineal y progresiva el desarrollo intelectual y tecnológico de los pueblos racializados y, por ende, incultos. Aún así, redefine la consabida lucha latinoamericana entre civilización y barbarie. Lo hace mediante la estrategia discursiva de denominar dicha lucha como entre lo natural y lo importado/lo colonial y denuncia a los intelectuales que se alían a la empresa europeizante o norteamericanizante para lograr la modernización de Nuestra América. Obviamente,

así logra cierta desvinculación de los grupos racializados de ser nombrados salvajes. Martí los re-nombra como “hombres de fuerza natural”. Lindo eufemismo.

José Martí no es el único pensador de la Modernidad Hispanoamericana temprana que intenta matizar los binomios civilización vs. barbarie desde el discurso del mestizaje. Es interesante ver cómo la estrategia se repite desde otros sistemas de pensamiento. En su renombrado tratado *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), José Carlos Mariátegui repite el patrón, esta vez desde el eje marxista. Aborda el “problema indígena, negro e inmigrante” desde la perspectiva de análisis del capital. Dicha perspectiva tampoco cuestiona las pautas del pensamiento de la Modernidad lineal que ubica a los pueblos originarios y afrodescendientes al final de la evolución científica, mercantil y tecnológica. Aunque reconoce la existencia de tradiciones incas de agricultura, cultura y creación de identidad, dicho reconocimiento queda relegado a un pasado de lo que nada puede ya ser recuperado en la carrera por la equidad y la lucha contra la explotación latifundista. El originario indígena queda desplazado en el tiempo, listo para ser borrado por la integración a la modernidad, al mercado capitalista y a la lucha justa por la repartición equitativa de riquezas propia de la sociedad del porvenir.

Ya para el 1971, Roberto Fernández Retamar publica otro ensayo fundacional acerca de la identidad latinoamericana, su famoso “Calibán”. Toma prestado el personaje de Calibán, esclavo del mago Próspero que protagoniza *La Tempestad* de William Shakespeare. A través de ese personaje, Fernández Retamar amplía el discurso del mestizaje de Vasconcelos y Martí para incluir lo afrodescendiente, presencia inegable en la construcción de la identidad caribeña. Desde ese Caribe letrado, Retamar

rescata el pensamiento de Aimé Césaire y de Edward Kamau Brathwaite—dos Calibanes modernos que aprenden la lengua del amo para maldecirlo. Desde esa ubicación geo y discursivamente específica Retamar argumenta: “[...] existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, ‘nuestra América mestiza’” (p. 25).

Otra vez, desde ese mestizaje que ahora incluye lo afro de manera menos tangencial, Retamar pasa a hacer una amplia revisión del mito del canibalismo o calibanismo en la intelectualidad hispanoamericana/eurocéntrica. Discute al humanista francés Ernest Renán y su discurso de Calibán como representante del pueblo “compuesto de razas inferiores” que no puede gobernar sin regresar a sus estados más “naturales” de violencia y anarquía. Se detiene en José Enrique Rodó, quien en su ensayo fundacional *Ariel* identifica a Calibán con la civilización “salvaje/materialista” norteamericana, y le contrapone a la figura de Ariel—un espíritu “intermedio” entre Próspero y Calibán, que le sirve de mensajero. Rodó propone la identificación de los pueblos latinoamericanos con Ariel precisamente por ser ente ni europeo ni indo-africano, empuñando la ideología del mestizaje cósmico, híbrida como símbolo de identificación.

Retamar, sin embargo, desmiente a Rodó, echando mano a la evolución de usos de la figura de Calibán en la producción de intelectuales caribeños y latinoamericanos y saca la carta ganadora. Concuerta con Edward Kamau Brathwaite y Aimé Césaire en que la figura que representa a América Latina y el Caribe es definitivamente Calibán. Fernandez Retamar se les alía, pero, y aquí la estrategia discursiva, a la vez, desracializa a Calibán. No niega el color de su piel ni su condición de esclavo, pero amplía la condición de esclavo para hablar de la clase

trabajadora/colonizada en Las Américas. Este giro argumentativo niega lo específico de la explotación racial, que es su punto de partida, para reconvertir “lo negro” en tropo de la explotación latinoamericana en general. Dicha “tropificación metafórica”, es decir más allá de su lugar, de su foro, queda entonces desterritorializada, lo cual hace más fácil re-ubicarla en el centro de una historia intelectual de corte eurocéntrico y “mestizo”. Claramente podemos ver la estrategia de inclusividad forzada a la cual echa mano Roberto Fernández Retamar. Aunque reconoce la manera en que Aimé Césaire crea paralelos entre Calibán y el arquetipo de Eshu Elegbara, es decir, la existencia de otras cosmovisiones y racionalidades; simplemente elude dicha discusión en sus exámenes discursivos. Se remite de nuevo a Martí y no se aparta de los predios nacionales ni de los de la ciudad letrada latinoamericana o caribeña. Y esto resulta importante destacarlo, sobre todo si recordamos que uno de los proyectos intelectuales más centrales de la Cuba revolucionaria fue la recuperación de manuscritos, testimonios y figuras históricas afrodescendientes. Esa Cuba levantó estatuas a Maceo, publicó “Historia de un cimarrón” por Miguel Barnet, encumbró como poeta afrodescendiente a Nancy Morejón (mientras silenciaba a la más controversial Georgina Herrera), y tradujo al español decenas de libros caribeños del inglés y del francés en publicaciones accesibles y editadas precisamente por Casa de las Américas, institución que dirigió Retamar desde el 1986. Es decir, Retamar reconocía las referencias, pero las desestimó para privilegiar el discurso del mestizaje cósmico latinoamericano.

Conocí a Fernández Retamar. Me consta que era amplio conocedor de las obras de Lydia Cabrera y estudioso de la ensayística de Alejo Carpentier acerca de la historia de los pueblos afrolatinoamericanos y caribeños. Su silencio acerca de las tradiciones de afrosaber caribeño en Calibán es

significativo. Es importante el esfuerzo integrador de estos saberes en su ensayística, pero nunca abandona la gesta inclusiva desde la perspectiva eurocéntrica que afirma y a la vez propone una diferencia-nunca-extrema de los cánones euroamericanos de la Modernidad. Su discurso académico, al igual que el de sus maestros Martí, Vasconcelos, Mariátegui, Rodó y Rama permanece girando alrededor del mismo centro gravitacional, es decir, del monoteísmo racional eurocéntrico, bien sea para criticarlo o afirmarlo; que a fin de cuentas, viene a resultar en lo mismo—en una dependencia absoluta de la centralización de manera universal de la Razón “letrada” eurocéntrica. Tanto desde la derecha de la supremacía blanca y feudo-colonial como desde la izquierda comprometida, nuestra historia intelectual se ha encargado por 100 años en negar la existencia de otras fuentes de producción de conocimiento hasta invisibilizar casi del todo la existencia de la fecunda diversidad de discursos co-existentes que proponen diversas definiciones de lo que supone el hecho de “saber”.

Re-visitando la supremacía blanca

Contrario al surgimiento de programas alternos a los estudios “universalistas y mestizos” desde nuestros “centros de estudio” caribeños y latinoamericanos, en Estados Unidos se dio una revolución de diversificación académica que requiere examinarse en tiempos actuales. Dicha diversificación desmonta la ideología del mestizaje latinoamericano como piedra fundacional para la producción del saber. Dicho desmontaje puede también señalar el principio de un nuevo paradigma para los sistemas de producción académica que finalmente descolonice nuestras prácticas intelectuales.

Hacia la década de los años 70 y 80 surgió en los Estados Unidos un ecosistema completo de departamentos de

Estudios Étnicos, Estudios Latinxs, Puerto Rican Studies, Estudios Nativoamericanos, Africana Studies y Programas de Estudios de Género informados por las luchas por los derechos civiles que capitanearon Gloria Steinem, Angela Davis, Malcolm X, Martin Luther King, los Young Lords, Malcolm X y otros líderes feministas, afro, o latinos. Los disturbios de Stone Wall en el 1969 fueron fundamentales para proponer la abierta discusión de la existencia y marginación social, política y económica de gays, lesbianas y transgéneros dentro y fuera de los movimientos de integración racial y en la sociedad estadounidense. Esta discusión se amplió con la lucha contra la pandemia del SIDA durante los años 80 y el surgimiento de la identidad cuir a fines del siglo XX. Ante la ausencia histórica de un discurso aglutinador de las diversas identidades que proponían la revisión de la “identidad ciudadana” en las Américas del Norte, los programas académicos de sus instituciones adoptaron y ampliaron el concepto de “colonialidad” para discutir la relación de las comunidades marginadas vis-à-vis la relación con el poder en Estados Unidos. Es decir, que la relación histórica transformada por la inmigración, por el fallo de políticas de “re-patriación” y “segregación” para la población afro, la creación de guetos y de reservaciones para nativoamericanos y la patologización de las identidades homo, lesbio y cuir han echado mano a los centenares discursos de la colonización para poder reivindicar saberes y experiencias marginalizadas. Propongo leer esta transformación desde la óptica que revela la lenta formación de una relación transversal de retroalimentaciones discursivas.

Estoy consciente de que aún hoy, muchos intelectuales de la Ciudad Letrada Mestiza e Hispanoamericana insisten en ver dicha relación transversal con suspicacia. Les huele a lo mismo de siempre, imperialismo cultural. Por ello, quiero

recalcar que con este señalamiento no pretendo señalar el “atraso” de estudios de identidad raza, racialización, género e identidad en Latinoamérica. Parto de otra premisa, la que reconoce que las prácticas discursivas que fundan la identidad “americana” en Estados Unidos se caracteriza por la ausencia del discurso de clases como aglutinante social y también por una economía social altamente racializada. La historia de dicha nación, desde su Guerra Civil hasta los disturbios generados por el asesinato de George Floyd, se pelea, precisamente, contra la abolición de la esclavitud y el surgimiento de un estado policial que criminaliza la diferencia. Esta historia es fundamental tenerla en cuenta para entender las organizaciones actuales de los discursos identitarios en dicha sociedad.

El “We, the people” de la constitución de Estados Unidos de América se desarrolla fuera de los paradigmas de los discursos del mestizaje que tan centrales fueron en la creación de la identidad latinoamericana. El pueblo norteamericano no se funda en la lógica del mestizaje ni de la integración de lo diverso. Ese “We de People” permanece abstracto, pero en la práctica política insiste en denominarse blanco, propietario y protestante. El resto de la población—nativoamericana, afrodescendiente, latina o inmigrante, cuir o femme—queda fuera del discurso obtuso y abstracto del “we”. No hay ideología que intente aglutinar diferencias, si acaso, solo el de la constitución misma. En su respuesta, surgen las luchas por los derechos del “ciudadano”. Sólo esta categoría—la del “descorporeizado cuerpo ciudadano” — puede ser invocada cada vez que surgen tensiones raciales, como las que se ha dedicado a explotar el ex-presidente Donald Trump. La identidad “americana” es blanca. Nada más cabe en el espejo de dicha identidad. No existe discurso para la integración de la diferencia. Ha sido precisamente ese apartheid social lo que permitió el surgimiento de

programas académicos centrados en la discusión de la identidad “social ciudadana” y en sus prácticas políticas y culturales, en la validación de sus saberes autóctonos y en el estudio sistemático de sus fuentes referenciales distintas al canon eurocéntrico de la racionalidad.

Apunto hacia los ineludibles trabajos de Walter D. Mignolo y Catherine Walsh en *On Decoloniality: Concepts, Analytics and Praxis* (2018). En este trabajo, Mignolo y Walsh centran los discursos no del colonialismo ni del poscolonialismo, sino de la decolonialidad como práctica crítica para el estudio transversal de las sociedades racializadas y marginalizadas a nivel global. En el 2018 sale publicado en inglés el libro de Boaventura de Sousa Santos *The End of the Cognitive Empire*, que conversa y refuerza lo postulado por Mignolo y Walsh. En este libro, de Sousa Santos desarrolla su concepto de “epistemologías del sur” como reto al dominio del pensamiento eurocentrista en nuestras prácticas intelectuales. Pero ya desde el 2006, el profesor de ciencias políticas y filósofo de Camerún, Achille Mbembe había publicado dos importantísimos ensayos *Necropolítica* y *Crítica de la razón negra*, donde utiliza el pensamiento fractal y afro-global africano para asestar un golpe poderoso al tiovivo de la producción intelectual exclusivamente centrada en la razón eurocentrista.

Al surgimiento de este paradigma “otro” para el desarrollo del pensamiento descolonizado se une el proyecto de Afro-filosofías nacido en Brasil. En el 2019 Adilbenia Freire Machado publica su *Filosofia Africana: Ancestralidade i encantamento como inspiracoes formativas para o ensino das africanidades* (Brasil, Fortaleza/Ceará, 2019). Este texto forma parte del proyecto de las redes de filosofías de la liberación y filosofías africanas con sede tanto en Ghana, Nigeria como en Brasil y las Afro diásporas globales. Dicha red insiste en el estudio de las oralidades, de

los arquetipos míticos afroglobales y de las tradiciones de la filosofía africana y afroamericana, obviamente desde las perspectivas fundadas por Frantz Fanon, Aimé Césaire y otros, pero incluye los trabajos de Emmanuel Eze, Henry Louis Gates (the Signifying Monkey) y Anthony Kwame Appiah, Cornell West, Henry Odera Oruka y otros filósofos africanos y afroamericanos contemporáneos que a partir de los años 90 revolucionan la práctica de lo que se reconoce y valida como filosofía. El trabajo de Adilbenia Freire Machado refuerza también la disciplina de estudios de afrofeminismos y el concepto protagónico de “vinculación” como práctica multiétnica y global de la producción y validación de saberes no eurocéntricos.

Caricom, el descenso de la afrodescendencia y las discusiones acerca de reparaciones culturales

Durante los años 70 el hit “Mi música” se escuchaba en todas las estaciones de salsa de Latinoamérica global. En ella, Ismael Rivera, el Sonero Mayor afirma:

Mi música no queda ni a a derecha ni a la izquierda
Tampoco da las señas de protesta general
Mi música no queda ni a la derecha ni a la izquierda
Queda en el centro de un tambor bien legal
Queda en el centro de un tambor bien legal

Mediante el uso del lenguaje cifrado de la lírica, Ismael Rivera traza otras rutas filosóficas e intelectuales y lo hace fuera de los círculos institucionales. Escoge la música “popular, simplona, sin pretensiones de alta valoración” para expresar la necesidad de otros centros desde los cuales expresar pensamiento. Desde ahí, plantea que *su* música, la de él, la de Ismael Rivera, que se ubica fuera del bipolarismo ideológico eurocéntrico para “legalizar” su voz. Esta voz no es ni de derecha ni de izquierda. Se centra, en cambio en el

tambor legal. Dicha legalidad sonora escoge como protagonista y punto de partida una y múltiple al instrumento base de toda identidad afro-diaspórica: el tambor.

Los que conocemos los sistemas de pensamiento afro desciframos en el acto el tropo. Ismael Rivera, Sonero Mayor, cifrador de mensajes de toda la africanía latinoamericana, escoge al tambor como lenguaje de preferencia, al talking drum, al tambor como latido ancestral del universo, el tambor como sistema de codificación y llamado a las fuerzas de los orishás, es decir, de los arquetipos del desarrollo de carácter, control de emociones y aprendizaje humanos a través de la identificación meditativa con las fuerzas de la naturaleza, al tambor como lo que se contrapone al tablero de Ifá (es decir, a la adivinación y al oráculo) para centrar las organizaciones sociales afro, al tambor como instrumento de *call and response*, al tambor como señal para la rebelión, el tambor como toque también uno-múltiple que irradia una multiplicidad infinita de tipos de música, tambor como instrumento con el que baila el cuerpo en sistema dialógico y libre, clave desde la cual parte y regresa el soneo y la improvisación, es decir, la manifestación plural de todo lo posible y sonoro que manifiesta lo único e irrepetible o ashé (fuerza y gracia) que habita en cada cabeza, al tambor como centro que auna la pulsión de lo único con lo múltiple en tensión que opera fuera de la lógica de la contradicción. Esa legalidad (lo legal, lo real, lo verdadero) es la que invoca Maelo en su canción oracular.

Al contraponer el tambor a las ideologías políticas eurocéntricas, Ismael Rivera cancela los discursos que tienen atrapada y colonizada a la Academia. Instauro otros diálogos con referencias completamente extrañas a la lógica binaria de la racionalidad euro/intelectual. Lo hace en cifra, es decir, en un lenguaje que solo los entendidos pueden

acceder si validan los saberes ancestrales que han querido olvidar para poder participar de lleno de la economía de validaciones e invisibilizaciones de la identidad latinoamericana “mestiza”.

La lógica de la vinculación y de la interdependencia que caracteriza los sistemas de pensamiento politeístas que resistieron la evangelización, la destrucción de sus sistemas cognoscitivos, genocidio, criminalización racista y desvalorización de sus cuerpos y culturas “naturales” o “salvajes” propone otras maneras de pensar. Exploro una desde el 1995, hace más de 10 años, cuando comencé una investigación de los sistemas de adivinación Ifá como propuesta filosófica para el desarrollo de otros sistemas de pensamiento. Nombrar aquí la lista de lo leído e investigado podría resultar abrumador. Sólo diré que fueron centrales los trabajos de Ángel “Chuco” Quinero Rivera, como su maravilloso libro *Cuerpo y cultura*, la lectura del Caribe desde la teoría del caos propuesta por Antonio Benitez Rojo en *La isla que se repite*, el magnífico estudio de estética Africana de Robert Farris Thompson *The Flash of the Spirit*, entre otros, los estudios de pedagogía de la espiritualidad de Marta Moreno Vega, las conversaciones y trabajos de mis colegas Agustín Lao y Yomaira Figueroa en sus libros *Decolonizing Diasporas* y *Contrapuntos diaspóricos*, respectivamente, del 2020 y *Critica de la razón negra* de Achille Mbembe. Dichos textos amplían las conversaciones y conceptos propuestos por Edouard Glissant en *Poétique de la Relation* y las hermosas provocaciones de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*.

Dichas investigaciones informan mi nueva práctica literaria e intelectual y me han llevado a aunar fuerzas con los intelectuales afrodescendientes de la Universidad de Puerto Rico, atrincherados en la tan desvalorizada Facultad de Estudios Generales y en Departamento de Ciencias Sociales

que, contra viento y marea han trabajado desde hace décadas, sin ser invitados a mesas donde se toman decisiones institucionales, sin recursos, sin descargues, sin plazas, sin remuneración por sus trabajos, a proponer un currículo para la creación de un Programa de Estudios de Afrodescendencia y Racialidad. A Malín Falú, Isabelo Zenón, Marie Ramos, Emmanuel Dufresne, Pablo Rivera, Manuel Febres, Aaron Gamaliel Ramos, Piri Fernández de Thomas, Marielba Torres, Isar Godreau, Carlos Severino, Zaira Rivera Casellas, Félix Joaquín Rivera, Doris Pizarro, Juan Guisti, Carlos Sánchez Zambrana, mi eterno agradecimiento. Gracias por ofrecerme un lugar donde mis esfuerzos gocen de esperanza y futuro. Son muchos los que han encauzado sus energías, muchos más que los que nombro. Que en este decenio de la Afrodescendencia decretado a partir del 2014 e informado por el plan legal propuesto por CARICOM en el 2013 para la justa retribución de todos los pueblos afro nos lleve a imaginarnos un mundo “otro”, *a world/otherwise*, como propone la crítica cultural afro-boricua Yomaira Figueroa Vázquez. Gracias a lo divino, ya habitamos un mundo encaminado hacia la descolonización de lo intelectual. No hay marcha atrás. Ya sabemos que es imperioso un cambio de narrativas, que los intelectuales somos instrumentales para lograrlo, que los discursos construyen la realidad social. Es hora de cambiar los discursos que nos rigen y eso empieza por descolonizar nuestras cabezas, recuperar saberes ancestrales e imaginarnos otro mundo posible, comenzar a contarlo.

**PRELUDIO EN BORICUA: LUIS PALÉS MATOS,
WILLIAM CARLOS WILLIAMS, AND THE
INEXTRICABLE BURUNDANGAS
OF PUERTO RICAN IDENTITY¹**

Mell Rivera Díaz
University of California, Irvine
mriverad@uci.edu

Abstract: Unconvinced by the idea that posits U.S. and Latin American race relations as divorced entities, this essay tracks the discourse of mestizaje in its hemispheric development. It does so by focusing on William Carlos Williams's translation of Luis Palés Matos' "Preludio en Boricua" in 1942. By framing this translation within its historical conjuncture, engaging with the criticism that surrounds it, and reading it alongside other texts by both authors, this essay connects this poem and its translation to the broader discourse of mestizaje that was promoted by the Partido Popular Democrático in their construction of a consensual Puerto Rican identity. By reading this context contrapuntally with Williams' situation, I am able to catch another aspect of this Boricua identity in its interaction with an American identity. Williams' translation serves as a place to explore how consensual both identities actually are, as they intersect over this fundamental anti-blackness. In both cases, the construction of these identities enacts an extractive, parasitic relationship to blackness: black people

¹ This article was supported by a grant from the UCI International Center for Writing and Translation. I am thankful for this support.

serve as a foil, props to be incorporated into the nation in order to serve as the ground of identity.

Keywords: Hemispheric Anti-blackness, Mestizaje, Puerto Rican Poetry, American Poetry, Translation Studies

Resumen: No convencido por la idea que postula a EE.UU. y las relaciones raciales latinoamericanas como entidades divorciadas, este ensayo sigue el discurso del mestizaje en su desarrollo hemisférico. Lo hace centrándose en la traducción de William Carlos Williams de "Preludio en Boricua" de Luis Palés Matos en 1942. Al enmarcar esta traducción dentro de su coyuntura histórica, comprometiéndose con la crítica que la rodea y leyéndola junto a otros textos de ambos autores, este ensayo vincula este poema y su traducción al discurso más amplio del mestizaje que fue promovido por el Partido Popular Democrático en su construcción de una identidad puertorriqueña consensuada. Al leer este contexto contrapuntísticamente con la situación de Williams, se puede captar otro aspecto de esta identidad boricua en su interacción con una identidad americana. La traducción de Williams sirve como un lugar para explorar cómo ambas identidades son realmente consensuales, ya que se cruzan sobre esta anti-negritud fundamental. En ambos casos, la construcción de estas identidades promulga una relación extractiva y parasitaria con la negritud: las personas negras fungen como accesorios para incorporarse a la nación con el fin de servir como base de identidad.

Palabras clave: anti-negritud hemisférico, mestizaje, poesía puertorriqueña, poesía estadounidense, estudios de traducción

Anti-blackness and white supremacy take different forms historically. In Latin America, logics of *mestizaje* are a common way of harmonizing violent, racial/colonial histories: “[i]nstead of tokening an egalitarian exchange, *mestizaje* can enshrine hierarchical difference by being recast as *blanqueamiento* (whitening)” (Wade 482)^{2,3} In the case of Puerto Rico, this logic of *mestizaje* has become essential to the national discourse of the ‘great Puerto Rican family,’ as Isar Godreau’s work shows: “racial scripts as defined here are closely tied to celebratory notions of nationalism developed under the rubric of *mestizaje*, or race mixture” (14). In the U.S., it is supposed that the one-drop rule is the prevailing logic, but, as Jared Sexton has shown in *Amalgamation Schemes*, “[i]n the history of white supremacy, we have seemingly contradictory discourses of antimiscegenation and anti-antimiscegenation, of white purity and *mestizaje*, Anglo-Saxonism and Latinism, inhabiting the same strategic integration” (223). Considering that the “history of

² Wade, P. Racism and Race Mixture in Latin America. *Latin American Research*

Review. 2017; 52(3), pp. 477–485. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.124>

³ *Mestizaje* itself also develops differently in each time and place throughout Latin America. *Mestizaje* within the Mexican nation, for example --closely tied to José Vasconcelos’ ideas in “La Raza Cósmica”-- will have a much more extractive relationship with indigeneity. Although indigeneity is not unimportant to the Puerto Rican version of *mestizaje*, I focus on the important role of blackness within this national discourse: “Unlike most forms of stereotyping [...] the “scripts of blackness” I analyze essentialize black people and black communities [...] according to attributes presented in the dominant discourses as primarily positive and often celebrated as exceptional qualities of the mixed-race nation” (Godreau 14).

both the island and its diaspora [are] facets of a single historical process,” the case of Puerto Rico is a good vantage point from which to examine the development of what Sexton calls two seemingly contradictory discourses on race (Ayala and Bernabe 11). As I understand it, Puerto Rican identity has been formed through a dialectical process of back and forth translations between the island/colony and the continent/empire. Thus, translations come to name, in my work, not just movements between languages, but the hemispheric movements of racial ideology.

Much has been written about the relationship between the intellectual project of the criollo Puerto Rican intelligentsia of the early twentieth century, which included important figures like Antonio S. Pedreira and Tomás Blanco, and the PPD’s economic and cultural policies during its first run of political hegemony (1952-1968). In order to attend to the racial dimension of the PPD’s construction of Puerto Rican identity, this essay focuses on a younger member of La Generación del Treinta: Luis Palés Matos. While someone like Pedreira had a more classically segregationist stance,⁴ Palés Matos’ *Tuntún de Pasa y Grifería* (1937 1st ed, 1950 2nd ed) is commonly understood as a watershed moment for racial dynamics on the island, as it is read as one of the first books of poetry to emphasize the African roots of Puerto Rican identity.

William Carlos Williams, the important American modernist poet born in New Jersey to a British father and a Puerto Rican mother, published a translation of the first poem of Palés Matos’ *Tuntún*, “Preludio en Boricua,” in a small modernist magazine named *American Prefaces* in 1942. Although his spoken Spanish was never fluent, translation was an important part of his poetic practice. In

⁴ Essentially, for Pedreira, “out of this fusion comes our confusion” (Roy-Fequiere 15).

this essay, I read William Carlos Williams's translation of Palés Matos' poem with a focus on the racial tensions that are already there in the original, but that are made even more complex with Williams's version. I read "Preludio en Boricua" as a prelude to the boricua identity that will be proposed by the PPD after the constitution of the E.L.A. By reading it contrapuntally with William Carlos Williams' translation, I am able to catch another aspect of this Boricua identity in its interaction with an American identity. Williams' translation serves as a place to explore how compatible and "consensual" both identities actually are, as they intersect over this fundamental anti-blackness.

Luis Palés Matos and the Tuntún

In its moment *Tuntún de Pasa y Grifería* was controversial because of its valorization of Afro-Puerto Rican language: "Palés Matos' call for the creation of an Antillean poetry that would better reflect the racially mixed character of Puerto Rican culture provoked reactions as varied as outrage, derision, fear, and applause in different sectors of the reading public" (207 Roy-Féquièrre). In the last two chapters of her book, *Women, Creole Identity, and Intellectual Life in Early Twentieth-Century Puerto Rico*, Magali Roy-Féquièrre very deftly reads some poems from *Tuntún de Pasa y Grifería*, while also giving a good history of its reception and how it became such a canonical work in Puerto Rican literature. Even if it was controversial, it ended up being part of the shift towards ideas of mestizaje espoused by the Instituto de Cultura Puertorriqueña, and its director, Ricardo Alegría: "Alegría deployed the idea of racial harmony repeatedly, and in the process created the hegemonic narrative about racial mixing that underpins Puerto Rico's national identity" (Lloréns 121).

To be sure, in its moment this book was a step towards a slightly different racial logic, and it generated much debate on a topic that was usually silenced by the Puerto Rican intelligentsia of the time. Even if Roy-Féquièrè's analysis can illustrate this fact, her conclusion is that his poetry was "unable to radically question those fanciful representations of Otherness so entrenched in Western culture" (228). Palés' negrista poetry ultimately falls back on reductionist tropes that construe the "African element" as primitive, sensual, and closer to animality than the white Puerto Rican. Roy-Féquièrè analyses the controversial reception this book received, as it was discussed in various Puerto Rican newspapers by important figures of La Generación del Treinta like Tomás Blanco and Margot Arce. I quote her at length:

My analysis of Margot Arce's essays on the "black poetry" of Luis Palés Matos has shown that there existed a consensus among the members of the Puerto Rican *Generación del Treinta* with regard to the definition of race. There was also a shared belief in the "primitive and sensual character" of black peoples. Viewing culture as emanating from biology, both detractors and apologists of Palés Matos [...] agreed that the white race was the producer of true culture and civilization. [...] The black race's function was to be an untamed wilderness, a natural resource that could be used to replenish [...] the 'soul' of the Western world. (231)

Furthermore, Roy-Féquièrè points out that many important critics of Palés's work closer to today have been quick to construe her and other like-minded critics as "recalcitrant readers who are unduly sensitive to the racist stereotypes of this poetry" and their readings as "misreadings," somehow missing the point (247). I subscribe to Roy-Féquièrè's analysis and would only add that the canonization of Palés' poetry and his figure as a national poet

is co-constitutive with the hegemonic ideology of racial democracy on the island, which “claim[s] that because the majority of the population is mixed, ‘race’ and racism are almost nonexistent” (Godreau).

Nevertheless, there is more to be said about his poetry. Palés’ work is, after all, part of the avant-garde and this can be seen stylistically in his inclusion of everyday speech, “welcoming what were then ‘unpoetic’ colloquialisms into his poetry” (209 Roy-Féquièrre). These elements are part of the reason why there would be so much affinity between Williams’ and Palés’ work: “[w]hile Palés’ near Gongorine style and Williams’ apparent free-flowing verse may seem incompatible, Williams immediately grasped that Palés had written a poetry that uses local talk and humor with utmost seriousness” (149, Cohen). In fact, as Julio Marzán has noted, the “boricua” in “Preludio en Boricua,” the first poem of his *Tuntún*, refers not only “to Borinquen but to the island’s colloquial idiom” (148, Cohen). This is another important similarity between Williams and Palés, since the former often said that he didn’t write in English, but in American, in the same way that Palés seems to be writing in Boricua rather than in Spanish.

William Carlos Williams’ trip to Puerto Rico

In April 1941, William Carlos Williams went to Puerto Rico for the First Inter-American Writers’ Conference, hosted at the University of Puerto Rico, Río Piedras. There he gave a talk entitled “An Informal Discussion of Poetic Form” in which he pondered the influence that Spanish could have on U.S. poetry, speculating that perhaps it could “shake us [North American poets] free for a reconsideration of the poetic line” (xxxvii Cohen). This position is congruent with his life’s work. Throughout his poetry there is a desire to reformulate the poetic line, inherited from the English

poets and transformed in/through the everyday speech of America (the U.S.). This is what I am referring to above with Williams' insistence on writing in "American."

For some critics this "American" line is not only English, but is also "partly rooted, from his earliest work, in the poetic space of the Caribbean" (140 Noel). What Urayoán Noel is referring to here is, in part, the use of Spanish in Williams' poetry from the very beginning of his work, as in one of his first successful books, *Al Que Quiere!*, that has, as is evident, its title in Spanish. Some of what will be his most well-known poems, like "El Hombre" and "Danse Russe," are already included in this early collection.

In spite of the fact that these references are there even in his early work, much criticism has simply read Williams as an Anglo-modernist poet. Over the last few decades some work has been done to try to expand this limited notion of Williams as only American (U.S.) and move towards a more pan-American or hemispheric notion of his work: "Williams' recovery of a Latin American modernist poetics through his translations in *By Word of Mouth* suggests a horizon for his poetics beyond the Anglo-American modernism in which he is a central figure" (141 Noel). Williams' horizons were definitely broadened by this trip to Puerto Rico, in which he ended up meeting Palés Matos, who gave him a copy of his *Tuntún de Pasa y Grifería*.

Fruitful as Williams' trip to the island might have been for the development of his poetic line, we need to understand the First Inter-American Writers' Conference in the context of this complex colonial relationship. In his book, *The Poetry of the Americas: From Good Neighbors to Countercultures*, Harry Feinsod describes the event: "when the US Department of State engaged Williams in April 1941 to visit the island for the first time [...] they hoped to mitigate the nationalist political climate on the island inflamed by

Albizu Campos, Corretjer, Burgos, and the independence movement” (72). Even if he had personal reasons for attending this event, it happened as a part of a government initiative, brokered by Williams’ friend, the poet Muna Lee, Luis Muñoz Marín’s wife at the time, who worked in the U.S. Department of State from 1941-1965 as a “cultural affairs specialist.”

While I wouldn’t want to conflate Williams in an undifferentiated manner with the U.S. Department of State, we have to understand his interventions as at least under the shadow of this “assimilationist and imperial cultural diplomacy mechanism” that he was a part of (72 Feinsod). In his reading of Williams’ participation in the conference, Feinsod is careful to underscore this tension. The seven poems that Williams chose to read —written years before this event— were all about his personal blood connections to the island. These poems, according to Feinsod, “constitute a partial corpus of Caribbean ‘origin poems” (77). On this occasion, Williams seems to be very self aware of those Caribbean roots that Noel and Marzán have identified in his early poetry and his poetry in general. His selection of poems for this conference is evidence of that self awareness and can be read as a “bicultural self-fashioning” (78 Feinsod).

This self-fashioning is also strategic. Feinsod delves into the politics of that self-fashioning, offering up what seems to me a direct criticism to critics like Noel and Marzán: “[c]hampions of [Williams’] biculturalism hardly note that his origin story tracks shifts in the exertion of US soft power over several generations, dating back to his familial ties to prominent pro-annexationists in New York’s Puerto Rican colonia” (78). Feinsod is referring here, in part, to Williams’ direct connection to Julio J. Henna.

Feinsod reads this relationship along with other moments through Williams’ autobiographical writings to

say that his “nostalgic self-portrait screens out how his cultural diplomacy fits into longer patterns of US hegemony” (78). Feinsod’s points are hard to argue with and they help provide political bearings to revisionist readings of this poet that, in their desire to highlight his connections to Puerto Rico, have glossed over some of the actual political content of those connections or, to think of it in another way, have romanticized his familial allegiance to the island while ignoring the content of his politics; falling, in a sense, for Williams’ own romantic self-portrait. There is a parallelism between how Williams’ figure is romanticized and the way in which this translation of *Preludio in Boricua* is read by Urayoán Noel. In stressing Williams’ Caribbean roots while putting his anti-blackness to the side, Noel misses the fact that what sets the conditions of movement here --what makes possible this translation-- is anti-blackness.

The Limits of Difference or Blackness as Limit

In his reading of William Carlos Williams’ translation of Luis Palés Matos’s poem, Urayoán Noel argues that Williams’ “American poetics insists on a Caribbean difference that resists easy translation” and that Williams’ approach to translation “preserves a certain graininess, a nonequivalence between languages that preserves in turn a political space” (139 Noel). In Williams’ own words we could call what he does a “not-to-be-called translation” (149 Cohen). This approach makes sense if we consider Williams’ idea of the American idiom, of the specificity of the vernacular. If for Williams himself faithful translation is not necessarily impossible —hence he publishes the translation with a note expressing “profound apologies to the poet”— the type of translation that Noel reads him as doing is a translation across vernacular languages that tries to generate a ‘mood’ in some sort of transcultural way: “[t]he mood is

West Indian, as are the words which portray the mood” (148 Cohen). In his essay on this translation, Peter Ramos describes it thus: “Williams seems far less interested in conveying the exact corresponding words for, or even the exact sense of, the original so much as its “tone”—reconstituted and recontextualized in this highly constructed U.S. American English” (103). Ramos refers us to Walter Benjamin in his essay on “The Task of the Translator:” “[T]ranslation does not find itself in the center of the language forest but on the outside facing the wooded ridge; it calls into it without entering, aiming at that single spot where the echo is able to give, in its own language, the reverberation of the work in the alien one” (76). Rather than translating from Spanish to English we must read this as a translation from Boricua to American. Indeed, we could think, with Benjamin, of this translation as the reverberation of the Boricua in the American.

Palés’ poem lends itself well to this type of approach. In fact, for many years *Tuntún de Pasa y Grifería* had remained untranslated in its entirety precisely because of its extensive use of unconventional language, which Williams decides to translate in unconventional or, to follow Noel, grainy terms: “Williams’ approximate translation is less about distilling an essential language than about the proliferation of differences across and along Caribbean American landscapes” (144 Noel). When the grainy translation succeeds, according to Noel, it manages to reproduce “the baroque orality of Palés Matos’ original in eccentric transcultural terms” (142 Noel). Noel points out some moments in the text that illustrate this idea of the grainy translation. One such example of success is when Williams translates “bochinche de ñañiguería”—which refers to the Abakuá Afro-Cuban secret society—into “voodoo chatter.” This manages to translate the Cuban referent through other parallel-but-different Afro-Caribbean

and African American referents legible in English, while also maintaining the gossip aspect of the bochinche. A less successful translation is when Williams decides to translate the onomatopoeic *tuntún* into “mixup,” which completely loses the musical quality of the *tuntún*, but plays with the element of “mixing” that is already present in the poem.

In that same verse, Williams translates “*pasa y grifería*” as “kinkhead and high yaller.” Where kinkhead makes total sense to describe either *pasa* or *grifería*, (which both refer to afro-textured hair) high yaller is a more willful translation. The term is a variant of “high yellow,” which was a (pejorative) term used to describe light-skinned mulattoes in the United States. Noel reads this “not necessarily as carelessness on Williams’ part [...] but rather as attempting, however fitfully, to convey the energy of Palés Matos’ distinctly Afro-Caribbean landscapes and language, not in English but in Williams’s own eccentric (Caribbean) American idiom” (143).

In this moment of Noel’s essay there is a bifurcation. While this “high yaller” example is useful for him to underscore his idea of the nonequivalent translation, it also inevitably underscores the tense racial dynamic that is already there in the original poem and that Williams is adding to in his translation. Even if that “high yaller” does open up “the possibility of a poetics of translation attuned to [...] an interminable practice of difference,” it also showcases an important underlying sameness (143 Noel). The bifurcation in the essay is both conceptual —with this opposition that I am trying to set forth between difference and sameness— and narrative, in the sense that Noel briefly reflects on these racial problems, but proceeds down the conceptual, granular path that he has been setting up. The reason he has to do this is because that racial reading more or less forecloses the granular reading. Noel says so himself

when he interprets the note that Williams includes with the translation of the poem, in which he says that “[s]ome of the words cannot be rendered into English at all, not even in American [n-word] talk” (148 Cohen). Noel’s reading of this is that, in framing this translation as a translation into English, Williams seems to be contradicting his insistence on his American idiom: “[p]aramount here is [...] the privileging of a depoliticized fluency, so that the translator would appear to be the language master with Afro-vernacular English relegated to little more than a tool at his disposal” (143-144 Noel).

I say this reading (more or less) forecloses Noel’s granular reading because of his interest in that “interminable practice of difference,” which, with this, exits that open range of the interminable and is now very starkly determined⁵ by the racial limit. While I do concede Noel’s point about the work that Williams’s translation of Palés’ poem is doing by calling into the question “the organic unicity of [...] English,” his essay is limited by the fact that it doesn’t examine that sameness that, as I will try to argue, enables this interlingual exchange: anti-blackness (148).

Even though Feinsod doesn’t focus for too long on this instance of translation in his brief section on Williams, he does offer some insight pertaining to how anti-blackness works in the poems. His outlook on Palés’ poem aligns with the one I have outlined in the beginning of this chapter through Roy-Féquièrè’s work, but he adds an important element regarding that move, transition, or translation between the different racial contexts of the U.S. and Puerto Rico: “[w]hile mainland US writers have been found guilty of cultural appropriation for such linguistic gestures [(what

⁵ Latin *determinare* “to enclose, bound, set limits to,” from de “off” (see *de*) + *terminare* “to mark the end or boundary,” from terminus “end, limit.”

he calls linguistic imitation and racial masquerade)], parallel tendencies in Puerto Rican poetry since the late 1920s led to local debates as to whether *negrista* poetry reproduced or subverted racial discourses” (79 Feinsod).

When Williams translates Palés’ poem from American to Boricua he is also translating it—in its alternate meaning of moving from one place to another—from the already fraught racial context of Puerto Rico into the differently fraught racial context of the U.S.:

The racial epistemology characteristic of the Puerto Rican Generation of 1930 eludes mainland discourses of racial imitation. Williams’ translation adds a secondary masquerade by exporting this complexity across linguistic boundaries. The proliferation of mashed diction—*mixup*, *kinkhead*, and *messaround*—scars the poem’s surface with the semantic struggle of that exportation. Thus a new racial form enters Williams’ work, coding his racial poetics through translation and cultural export. (79 Feinsod)

If, to follow Feinsod, Williams’ translation of this poem is scarred, my initial reading of this translation will consist of applying some pressure on those scars and seeing what I find (79).

The first scar is the previously mentioned “high yaller” in the verses “[m]ixup of kinkhead and high yaller / And other big time mixups,” which translate the opening lines of Palés’ poem, “[t]untún de pasa y grifería / y otros parejeros tuntunes” (54-55 Cohen). Contrary to the act of poetry itself—with its seemingly interminable semantic range—we could understand translation as a series of choices that a translator makes as to how to bring that which is in the over *there* of the other language into the *here* of the translation:

“[t]he intention of the poet is spontaneous, primary, graphic; that of the translator is derivative, ultimate, ideational” (Benjamin 76). The translation is, in this sense, *determined* by the poem. The choice, then, to add “high yaller” is confounding, given that Williams could have easily chosen a word like “nappy” to be “faithful” to the original poem, no more and no less than *pasa y grifería*. On the other hand, the choice of “high yaller” makes sense musically. Where Palés has a rhyme between “[t]untún de *pasa y grifería*” and later “[b]ochinche de *ñañiguería*,” the translation mirrors that rhyme with “[m]ixup of kinkhead and high yaller” and “[m]essaround of voodoo chatter” (54-55 Cohen). In this I agree with Noel when he says that, even though Williams himself says that the translation “makes no attempt to give the musical sense of the original,” there are clearly moments like this one where one can sense a musicality, even if it is a “scarred” musicality (148 Cohen).

Although musicality might be said to justify that first “high yaller,” the second time Palés’ poem says “[t]untún de *pasa y grifería*, / *este libro que va a tus manos / con ingredientes antillanos / compuse un día*,” the translation reads “[m]ixup of black boy and high yaller, / [t]his book to your hands / [w]ith ingredients from the Antilles / [s]um up a day” (56-57 Cohen). Where before Williams had at least preserved half of the metonymy in an uneasy tension, the “high yaller” manages to pull along whatever metaphoric language is left in the verse along with it, now completely concretizing the phrase with the black boy and the high yaller. Williams’ changes make the meaning of the stanza completely different from the original, but, even if we were to judge the translation by itself without recourse to how faithful it is or not to the prelude, it’s hard to make sense of the verses and how they work together, even in the basic

grammatical sense of the correspondence between subjects and objects.

In Palés' poem the tú in "este libro que va a tus manos" is supposed to address, meta-poetically, the reader who actually has *Tuntún de Pasa y Grifería* in their hands. In Williams' version it doesn't quite work in the same way. In Noel's reading, the fact that Williams translates "pasa y grifería" as "black boy and high yaller" "has the effect of literalizing Palés Matos' second-person invocation" (145). Based on this, he says that "[i]n Williams' reworking, the 'you' refers directly back to the black boy and to the mixup against which identity is negotiated" (145 Noel). I disagree with this reading. The assertion Noel is able to make by pulling on this unsteady moment goes against the content of the translation and therefore against its political implications. For example, when he reads "mixup of black boy and high yaller": "[i]n a metonymic sleight of hand, the nappy head gives way to the black boy, as if to underscore the tension between "high yaller" and "black," between the euphemistic racial term and the materiality of the black body" (144-145 Noel). I fail to see any such tension that is being underscored by this conjunction. It seems that Noel is suggesting that, in these final lines, the translation itself is attempting to problematize and maybe even redeem all of the loaded racial moments that have preceded this final moment by opening up a distance between the concrete body and the injurious speech. Is the translation really underscoring any tension between the actual black body and the use of the pejorative "high yaller" if it is also reproducing, unproblematically, something like "an aristocracy macaca/[b]ased in trip[e] and corn pone" (55 Cohen)? Even if we were to read that last stanza as proffering up an invitation for speech, what hope of speech is there for a subject that has already been characterized as belonging —now in Franco-Steeves'

translation for added clarity— to “a monkeyed aristocracy” (27)? Even if there were a tension to conceivably pull at, I think that, in these poems, it is always-already foreclosed by the position the speaker has textually constructed for himself.

It is telling, then, that this moment, in Noel’s reading, is a moment in which the translation’s insistence on “the proliferation of difference is made clear” (144). There certainly is in this translation —this mixup— a proliferation of differences in the sense that meaning is, to an extent, opened up, moved around from one context into another, changing the meaning and even altering the contexts themselves. One of the ways in which this is true in the translation is with the exporting and importing of different racist/racial categories across linguistic and geographical boundaries.

One could argue whether this is difference or not, but even I would certainly insist on the radical historical specificity of terms. Nonetheless, even if we respect the specificity of terms, the referents for all the words that are floating around in this field of signifiers are, unfortunately, the same: black people, here or there, wherever they are. If there is a difference that is being proliferated here, it is the difference between one racist thing and another racist thing, a Boricua racism and an American racism.

Translating American/Boricua Anti-Blackness

Up until now, we have considered translation mainly within the notion of crossing from one language into another, as if there were an a priori border between languages. In Naoki Sakai’s work, translation is not only the register of “a border crossing but also and preliminarily an act of drawing a border, of bordering” (83). In his conceptualization of translation, languages and nations

acquire their internal unity through the border that a “configurative” translation institutes: “[i]n other words, the unity of a national or ethnic language as a schema is already accompanied by another schema for the unity of a different language” (Sakai 75). Sakai understands this mode of configurative translation as historically situated within colonial modernity. In this model, nations and national languages are generated through translation, conceived as a “a technology by means of which an ethno-linguistic community is rendered representable as a ‘geo-body,’ thereby constituting itself as a substratum upon which national sovereignty can be built. ‘People’ is nothing but an idealization of this substratum” (Sakai 179).

Sakai is useful in delineating a broad context in which to understand how translation is put to work at the level of the modern state to facilitate its own constitution: “[h]ere translation [...] is also an ambiguous act of creating continuity out of discontinuity; it pertains to a political labour which generates social relations” (71). Can we think, then, of Williams’ translation of Pales Matos’ *mestizaje* poem from the *Boricua* into the *American* as pertaining to “a political labour which generates social relations” (Sakai 71)? In order to answer this question, let us begin again with Palés.

In Puerto Rico, this production of an ethno-linguistic community theorized by Sakai will center around the Spanish or, in particular, the *Boricua* language. This is an anti-colonial strategy, in some sense. As Isar Godreau explains, “in the context of enduring colonial discourses that stressed the natives’ incompetence for self-government, claims to Spanish heritage and European traditions validated Puerto Ricans as equally capable of self-government as any European nation” (122). This Eurocentric tendency of Hispanophilia on the island is not without its

white supremacist component: “Hispanophilia arose out of the two-pronged desire of an aspiring criollo class to culturally differentiate Puerto Rico from the United States, on the one hand, and “domesticate” the destabilizing signs of blackness, on the other” (Godreau 122).

As we will see, Palés Matos’ poetry was important for both these processes. I understand poetry here as working in the strata of what Raymond Williams calls structures of feeling. With him, I can read a poem as a small structure -- “a set, with specific internal relations, at once interlocking and in tension” -- that tracks “a social experience which is still in process, often indeed not yet recognized as social but taken to be private, [...] but which in analysis [...] has its emergent, connecting, and dominant characteristics, indeed its specific hierarchies” (Williams 132). In this sense, poems help us track “meanings and values as they are actively lived and felt,” at a stage in which they have not yet been “formalized, classified, and [...] built into institutions and formations” (Williams 132). It is necessary to make a distinction, then, between the moment in which Luis Palés Matos published his *Túntún* in 1937 and the moment in which it was taken up by the hegemonic political institutions after the 1950s. In the same way that I maintain a distinction between Williams and the U.S. Department of State, I also would like to hold on to Palés Matos as separate from the Partido Popular Democrático. At the same time, the centrality of Palés Matos’ place in Puerto Rican culture cannot be understood without taking a brief look at the history of this political party.

The Partido Popular Democrático’s Construction of National Consent

The Constitution of Puerto Rico was approved by the constitutional convention on February 6, 1952 and so began

the Estado Libre Asociado de Puerto Rico. This new constitution received its legitimation from the U.S. Government via Public Law 600, which was signed by President Truman on July 3, 1950 (Ayala y Bernabe 163). César Ayala and Rafael Bernabe summarize the process instituted by P.L. 600: “Puerto Rico residents would vote to accept or reject the terms of P.L. 600. If they voted in favor, they would elect a constitutional assembly, which would draft a constitution for Puerto Rico” (163). The most important term in P.L. 600 specified that this new constitution would only occupy itself with the management of the insular government (Ayala y Bernabe 163). The new constitution would not alter the island’s colonial relationship to the U.S. Regardless of this evident specification in the law, “Muñoz Marín and the PPD still claimed that P.L. 600 implied a *profound change*⁶ in the nature of the relation with the United States. This claim hinged on the phrase [...] that indicated that the law was to be adopted [...] in recognition of the principle of government by consent” (164).

In spite of the lack of a substantial change in the colonial relationship, the creation of the E.L.A. enabled the U.S. to inform the U.N. that Puerto Rico was no longer “a non-self-governing territory” (Ayala y Bernabe 171). This led to a series of debates within the U.N. regarding the need to keep monitoring the situation in Puerto Rico and the question of whose responsibility that would be. Ayala and Bernabe identify two general positions on colonialism that were taken within the discussion. They call the first one --articulated by the U.S. delegation⁷-- the “subjective approach” to colonialism. The U.S. delegation argued that “no restrictions of Puerto Rico’s sovereignty could be described

⁶ Emphasis mine

⁷ Of which Resident Commissioner Antonio Fernós-Isern was a part of.

as colonial if Puerto Rico had *consented*⁸ to them. Once it had been determined that the Puerto Rican people had consented to the existing structure, no further proof was needed that self-determination had been attained” (172).

I bring up this historical account around consent because it enables us to understand the colonial relationship between the U.S. and Puerto Rico, particularly the role the PPD took on as mediators and constructors of the consent that was used to justify it during this historical conjuncture. We must understand consent as linked to consensus here, as referring to a common sense and a common feeling around which the nation will gather. In his “Ten Theses on Politics,” Jacques Rancière explains that “[t]he essence of consensus [...] does not consist in peaceful discussion and reasonable agreement [but] [...] in the nullification of surplus subjects” (42). In this way he will conclude that “consensus consists, then, in the reduction of politics to the police” (Rancière 42). Sometimes, as with the Gag Law of 1948, the police will actualize itself via the actual police, but more than that, for Rancière, “[i]t is this exclusion of what ‘is not’ that constitutes the police-principle at the core of statist practices” (36).

In his important essay on Puerto Rican nationalism, “De Albizu a Madonna: Para armar y desarmar la nacionalidad,” Carlos Pabón explains how, after having suppressed the revolutionary brand of nationalism espoused by Albizu Campós via the Gag Law of 1948, Muñoz Marín co-opted nationalism and its flag. Pabón explains that “in this way, Muñoz fundamentally altered the discourse of ‘the national’ and appropriated for himself the most beloved symbol of nationalism --the flag-- transforming it into an emblem of

⁸ Emphasis mine

the State in name of a politics of social consensus”⁹ (39). This turned “la puertorriqueñidad” into a “discourse for the domestication of social consensus, that is, a discourse that privileged a consensual identity: ‘we are all Puerto Rican, above any difference’”¹⁰ (Pabón 42). In this way, this discourse attempted to invisibilize or subsume conflicts over class, gender, and race in Puerto Rican society (Pabón 42).

In highlighting the fact that this consensus that the PPD crafted was tailored to consent to U.S. colonialism, we can consider this colonial compact as an attempt by the colonized elites to enter into a common feeling of humanity with their colonizer. In a speech delivered to the Association of Teachers in 1953 Luis Muñoz Marín explains that our (Puerto Rican’s) loyalty to the U.S. is the

lealtad de hombres libres ¡Y lealtad de hombre libres puertorriqueños! No de hombres libres de otra parte, o de otra raza, u otra lengua, sino de hombres libres específica e inconfundiblemente puertorriqueños. ¡No es lealtad de coloniales subordinados! Aunque es lealtad de iguales, tampoco lo es de similares.” (5)

⁹ “De este modo, Muñoz alteraba de manera fundamental el discurso de ‘lo nacional’ y se apropiaba del símbolo máspreciado del nacionalismo — la bandera— transformándola en emblema del Estado a nombre de una política de consenso social” (39). Translation mine

¹⁰ “[...] discurso domesticador de consenso social, es decir, un discurso que privilegió una identidad consensual: ‘Todos somos puertorriqueños, por encima de cualquier otra diferencia.’”

¹¹ “loyalty of free men! And the loyalty of free Puerto Rican men! Not of free men from another place, or another race, or another tongue, but of free men who are specifically and unconfoundably Puerto Rican. It is not the loyalty of colonial subordinates! Even though it is the loyalty of equals, it is not the loyalty of those who are similar.” (5)

As I have mentioned before, the Puerto Rican national identity was a way for the criollos to differentiate themselves culturally, while claiming the equality that a white, eurocentric notion of identity would bring: the loyalty of equals, though not “similar.” As with any discourse of whiteness, it must be stabilized by a founding distinction. What Muñoz Marín describes is not the loyalty of men “of another race, or another tongue, but of free men who are specifically and unconfoundably Puerto Rican” (5).

The Inextricable Burundangas of Puerto Rican Identity

In this section I focus on the role that blackness and the ideology of mestizaje played in Muñoz Marín’s construction of la puertorriqueñidad while highlighting the importance that Palés Matos’s work played for such a construction. As Ileana Rodríguez-Silva explains in the conclusion to her book, *Silencing Race: Disentangling Blackness, Colonialism, and National Identities*, Palés Matos’s black verses “signal a moment in which the island’s hegemonic classes sought first to contain and later, by 1950, to define where expressions of blackness could take place. This place was the sphere of cultural and creative production constructed as one separate from that of political action” (224). In this way, I can understand how Palés Matos and William Carlos Williams are enacting “a political labour which generates social relations” in this instance of translation (Sakai 71). The co-figurative model of translation described by Sakai functions here to create a border between English/Spanish-American/Boricua that lends both identities legitimacy within a white supremacist, Eurocentric framework.

In writing, respectively, the Boricua and the American languages in their poetry, these poets are already working towards constructing the structures of feelings of their

respective “people.” As the Boricua language is in a colonized position in this scenario, it strives to acquire the legitimacy of the “civilized” through this co-figurative translation. But what does this translation reveal of the Boricua in the American and vice-versa? Let us remember that Sakai describes translation as an “ambiguous act of creating continuity out of discontinuity,” that is sameness out of difference (71). Far from being a mechanism for separation, this linguistic border is the “preludio” of a white, colonial consensus that spreads through the hemisphere; Muñoz Marín’s “loyalty of equals” (5).¹² To begin my own analysis, I quote at length from the beginning of Muñoz Marín’s 1953 speech to the Association of Teachers:

Ni tiempo ni sitio puede haber mejor que esta gran asamblea de maestros en este segundo año del Estado Libre Asociado para expresar algunas ideas sobre cómo hemos de esperar que se desenvuelva la cultura puertorriqueña. [...] Creo que estamos cerca del preciso momento histórico en el que si no tomamos comando deliberado del proceso cultural, a base de examinar cómo es y de examinarnos sobre cómo debiera ser, se puede malograr la personalidad puertorriqueña en inextricables burundangas¹³ sin mucho pie ni cabeza.¹⁴ (3)

¹² Like Isar Godreau explains: “from the point of view of the Puerto Rican criollo bourgeoisie, establishing racial distinctions (and distance from the racialized poor and black masses they sought to lead) was just as important as it was to U.S. colonizers” (170).

¹³ Burundanga - mezcla o revoltijo de cosas inútiles o de poca importancia. <https://bayamonweb.azurewebsites.net/cai/africanismos/>

¹⁴ There can be no better time or place than this great assembly of teachers in this second year of the Free Associated State to express some ideas about how we should expect Puerto Rican culture to develop. I am referring to culture not in the literary, scientific, or artistic sense, but in a

As we can see, Luis Muñoz Marín and his party were heavily invested in “taking deliberate command of the cultural process” (3). Otherwise, according to Muñoz Marín, the “Puerto Rican personality will be spoiled by inextricable burundangas without heads or tails” (3). His use of the word “burundanga --an africanism that means something akin to mix-up-- to refer to that which endangers the Puerto Rican personality is telling. Especially when we read it in light of the PPD’s cultural policy.

As I mentioned earlier, the ICP heavily promoted the ideas of mestizaje that underpin the PPD’s notion of puertorriqueñidad (Lloréns 140). This included making new editions of Luis Palés Matos’ work with illustrations by the Puerto Rican artist Rafael Tufiño: “[i]n 1957, Alegría commissioned illustrations from Tufiño for the ICP’s third *Cuadernos de Poesía* [Poetry Booklet]. This booklet featured the poetry of Palés Matos, the [white] father of Puerto Rico’s black poetry” (Lloréns 140). Alegría also commissioned “Tufiño’s *Majestad Negra*[,] (1958) [...] an iconic rendition of Palés Matos’ *Mulata Antillana*, celebrated by male artists and writers during this period. This mixed-race woman, a creation of the male imagination, is exalted as the symbol of national sensuality” (Lloréns 141).

As a part of this institutional capture of blackness, Rodríguez-Silva explains how “Palés’ black verses became central to the island’s education curriculum. Administrators selected Palés Matos’ problematic representation of blackness as one of the few referents to the racial history of

broader sense, which includes these, of all the attitudes, habits, [and] values of a human community. [...] I think we are close to the precise historical moment in which, if we do not take deliberate control of the cultural process, by means of examining how it is and by examining ourselves as to how it should be, the Puerto Rican personality could be spoiled in inextricable burundangas with no heads or tails.

the island” (224). This process persisted throughout the century and various artistic monuments to Palés Matos’ work have been commissioned by the ICP. A notable, and perhaps obscure example of this is Jack Delano’s 1989 musical piece *Burundanga* or *Cantata Antillana*, which is based on Palés Matos’ long poem “Canción festiva para ser llorada” from the *Túntún*. The poem begins and ends with its refrain: “Cuba -ñañigo y bachata- / Haití -vodú y calabaza- / Puerto Rico -burundanga-¹⁵” (Palés Matos 119).

Although Palés Matos doesn’t have a monopoly on using Afro-Puerto Rican Spanish, the centrality of his figure to the PPD’s cultural policy is enough to link Luis Muñoz Marín’s use of “burundanga” to the racial imaginary that is conjured up in his poetry. At the same time, by staying a bit longer with the discourse of Muñoz Marín’s speech we can observe how his use of burundanga is dual: it functions as a way of thinking both race and translation.

When Muñoz Marín finally outlines how he thinks the Puerto Rican personality should develop in order to overcome its inextricable burundangas, he begins by setting out economic goals that the free Puerto Rican man should aspire to. Nonetheless, he explains, “it is clear that in order to effect these economic goals certain changes are required, changes in the ways of doing and the ways of seeing. We need better work disciplines, imposed more by understanding and habit than by vigilance...”¹⁶ (7). Even though Muñoz Marín doesn’t say “laziness,” his remarks inscribe themselves into a long tradition of “the

¹⁵ Palés Matos. *Túntún de pasa y grifería*. Universidad de Puerto Rico, 1993.

¹⁶ “Se ve claro que para efectuar estos objetivos económicos se requieren ciertos cambios culturales, cambios en las maneras de hacer y de ver. Se necesitan mejores disciplinas de trabajo, impuestas más por el entendimiento y la costumbre que por la vigilancia...” (7)

criminalization of laziness in the territory throughout its colonial history, indeed before the US invasion in 1898” (Zambrana 127). In linking his portrait of the ideal “free Puerto Rican man” with work, he condemns those deemed as lazy to inhumanity: “[l]aziness, lacking or refusing work, is linked to masculinity through these forms of control. To discipline a population to work is to construct the race/class norm of (white) masculinity” (Zambrana 127).

In an important essay titled “The Plantation Complex in the Colony of Puerto Rico: On Material Conditions,” Rocío Zambrana explains that “[s]tereotypes about vagrancy, idleness, and refusal to work that still today seek to control and eradicate resistance to and flight from the world of capitalist modernity are sites of the ongoing actualization of the racial norm” (105). We must understand Muñoz Marín’s remarks, then, as a site for the actualization of the racial norm. In this moment in his speech, he frames the ideal Puerto Rican man as the one who can pull himself up by the bootstraps from the inextricable burundanga in which he is mired, which manifests in him as a latent laziness. This is something that the free Puerto Rican man needs to be willing to learn from U.S. culture, he needs to have the “disposition to adapt the good wherever he may find it, but according to the genius of his own culture, not as a weak imitation. The world has something of the angel and something of the monkey in it: may culture be less far from the angel and less close to the monkey”¹⁷ (Muñoz Marín 8). Muñoz Marín’s language here is reminiscent of Palés Matos’ “monkeyed aristocracy,” not only in its obviously racial subtext, but also in its mystifying baroque syntax.

¹⁷ “Disposición a adaptar lo bueno del hombre donde quiera que lo encuentre, pero de acuerdo con el propio genio de la cultura de uno, no como débil rendimiento a la imitación. El mundo tiene de ángel y de mono: que la cultura esté menos lejos del ángel y menos cerca del mono.”

The second moment in which Luis Muñoz Marín uses *burundanga* in his speech, he is speaking about the things that the free Puerto Rican man should not adopt from U.S. culture. In particular, Muñoz Marín is very concerned with what linguists would now call code switching: “[i]t’s alright to adopt turns of phrases and words from the English when this gives more energy or precision to Spanish [...]; but we should not turn the two greatest languages in the world into a ‘burundangoso’ and impoverished *papiamento*”¹⁸ (12).

In this way, *burundanga* becomes the site where two important negations that must happen for Puerto Rican identity come together: men not “of another race, or another tongue, but [...] free men who are specifically and unconfoundably Puerto Rican” (Muñoz Marín 5). In taking “deliberate command of the cultural process,” Muñoz Marín attempted to extricate the inextricable *burundangas* that threatened Puerto Rican’s bid for “equality” and “progress” (3). Like Frank Wilderson III writes in his *Afropessimism*, second class citizens like Puerto Ricans can “become citizens, because they are still Human” (102). For Wilderson, this capacity to progress up the ladder through the language of equality stems from the fact that “Humans” “are not Black, they are not slaves” (102).¹⁹ Indeed, Muñoz Marín’s desire for

¹⁸ “Bien está que se adopten giros y vocablos del inglés cuando eso da mayor energía o precisión al español [...]; pero no debemos hacer de dos de las grandes lenguas del mundo un *burundangoso* y empobrecido *papiamento*.”

¹⁹ I do not have the space to properly outline Wilderson’s idea or *Afropessimism* as a whole. I offer up another quote from the book with its accompanying footnote in order to explain that, for Wilderson, White and non-Black subjectivities have a parasitic relationship to Blackness, through which they acquire their status as Humans: “White and non-Black subjectivity cannot be imbued with the capacity for self-knowledge and intersubjective community without anti-Black violence; without, that is, the violence of social death. In other words, White people and

Puerto Rican culture to be “closer to the angel and further from the monkey” is reminiscent of what Wilderson calls a “narrative arc of transformation,” which “calls upon Blacks as props,” harnessed “as necessary implements to help bring about [...] psychic and social transformation, and to vouchsafe the coherence of [...] Human subjectivity” (102).

The discourse of *mestizaje* was vital for this reinscription of blackness into the national identity, as it is only through this containment that Muñoz Marín can position Puerto Ricans as “equals.” As we’ve seen, Palés Matos’ work was central to this cultural shift. We must understand his poetry then, even in its early apparition, as a part of these broader cultural and political processes. It is, very fittingly, a “preludio en Boricua.” To return to Naoki Sakai’s description of translation, then, as pertaining to “a political labour which generates social relations,” I contend that this instance of translation is indeed generating social relations and shuttling structures of feeling across the hemisphere (Sakai 71, Raymond Williams 132). If the social relations that end up coalescing around Palés’ poetry, Muñoz Marín’s speech, and the PPD’s policies can be said to be *mestizaje* within the Spanish/Boricua context of the island, I argue that *mestizaje* is indeed being translated across the hemisphere through Williams’ translation. Furthermore, this translation of *mestizaje* is precisely what sets the basis

their junior partners need anti-Black violence to know they’re alive.* / * Junior partners are people who are Human but not White hetero males. For example, people of color and White women who are targets of White supremacy and patriarchy, respectively, and, simultaneously, the agents and beneficiaries of anti-Blackness. This category also includes LGBT people who are not Black and Indigenous communities. They are ‘partners’ because, as with White hetero males, anti-Blackness is the genome of their paradigmatic positions and because they suffer at the hands of contingent violence rather than the gratuitous or naked violence of social death” (94).

for the possibility of a consensus of white “equals” across American/Boricua; to quote Jared Sexton, “contradictory discourses of antimiscegenation and anti-antimiscegenation, of white purity and mestizaje, Anglo-Saxonism and Latinism, inhabiting the same strategic integration” (223).

William Carlos Williams’s mestizaje mixups

In Peter Ramos’ appreciation of the events of this translation, it is clear to Williams that “Preludio en Boricua” is a poem about “the racial, sexual, and linguistic Bochinche of the Americas, however modified to fit his U.S. version of it, the endless mestizaje of colonial/indigenous conflict to which the poetry of Latin America will consistently address itself” (104). This is certainly feasible, since, as Lisa Sánchez González has demonstrated in her reading of Williams’ *In the American Grain*, (1925) he was already reproducing the paradigm of mestizaje in his early work.

In his dependence on mestizaje discourse, Sánchez González describes Williams’ as being as limited as other important Latin American modernists (45). Certainly, thinkers like the Mexican José Vasconcelos with his *La Raza Cósmica* (1925) or the Brazilian Oswald de Andrade with his *Manifesto Antropofago* (1928) are important interlocutors to keep in mind when pondering the development of mestizaje as a hemispheric, though differential, phenomenon within the avant-gardes. In fact, Mareia Quintero Rivera has seen how mestizaje became a founding myth for “projects (like that of the avant-garde movements) as well as in the discourses of order (like the populist and authoritarian regimes of Getulio Vargas in Brazil and Rafael Leónidas Trujillo in the Dominican Republic).” As I have hoped to show thus far, this aligns with the case in Puerto Rico, in which mestizaje is central to the avant-garde (Palés Matos) as well as to the discourse of order (Muñoz Marín’s PPD).

Bringing this discussion to William Carlos Williams, then, is a way of understanding how *mestizaje* is traveling across the hemisphere and how it is transforming within Anglo-American circuits.

As I mentioned earlier, Williams went to Puerto Rico with the stated agenda of expanding his poetic project through his proximity to Spanish. Peter Ramos has identified Williams' poem "The Gentle Negress" -- published first in a magazine in 1943, and later as a part of Williams' *The Wedge* (1944)-- as one in which we can "see how his translation of the Palés Matos poem affected his own verse. In other [...] terms, we can see how his translation of the Palés Matos poem has its afterlife in Williams's own work" (106). Indeed, the "reverberation" of the Boricua in the American is not limited to "Prelude in Boricua," but it seems to keep expanding and transforming in Williams' work (Benjamin 76). While the two versions of this poem are very different and both respond to Palés Matos' work in different ways, I would like to focus our attention on the second version of the poem, published in 1944:

The Gentle Negress

Wandering among the chimneys
 my love and I would meet
 I with a pale skin
 she as brown as peat
 Her voice was low and gentle
 and full of surprise
 that I should find her lovely
 and would search her eyes

 with a longing hard to fathom
 from what she said
 as I sat to comfort her

lying in bed. (Collected II: 94)

The poem describes the memory of frequent encounters -- “on tenement building rooftops, out of society’s sight” (Ramos 107)-- of two lovers, he with pale skin and she “as brown as peat” (Williams 94). In his reading, Peter Ramos is right to highlight that, even though this poem lacks “the minstrel/Afro-Caribbean dialects that Williams employs in the speaker’s voice in his translation of Palés Matos, the idea of sexual race-mixing—both its social prohibition and neurotically obsessive recurrence in the New World—is present here” (107). Certainly, the figure of the “gentle negress” developed in this poem is comparable to Palés Matos’ “mulata antillana.” The mulata woman portrayed by Palés Matos is one “in whose maternal curve is hidden the prolific harmony of sex’ (“Pueblo Negro”), whence springs the ‘torrid love of the mulatto woman’ (“Mulata-Antilla”)” (Eric Williams 6). Meanwhile, the “gentle negress” portrayed by Williams here is much more subdued: “Her voice was low and gentle / and full of surprise / that I should find her lovely” (94).

Although Williams’ earlier versions of *mestizaje* conceived of the indigenous woman as a metaphor for the (masculine) civilization of the (femenine) land, his encounter with Palés Matos and the translation of his work seems to make available this almost foundational, eroticized vision of a black woman. The speaker in this poem seems to be a sort of American reverberation of Palés Matos’ speaker. Regardless of the particulars of each fantasy, these are both fantasies in which, to bring up Hilda Lloréns description, a “mixed-race woman, a creation of the male imagination, is exalted as the symbol of national sensuality” (141). This is clear in the case of Palés Matos, but can we think of “The Gentle Negress” as also a symbol of national sensuality?

I argue that the answer is yes, but we must account for the fact that mestizaje in the early 20th century American context takes place, like in Williams' poem, "out of sight." We must understand this poem, then, as an early (1944) example of the shift towards "what some scholars have called 'the Latin Americanization of U.S. race relations' (Bonilla-Silva 2004): a situation wherein a binary black-white model of race is said to give way to more a permeable and highly differentiated multiracial arrangement" (Sexton 28 Kindle). This change in U.S. race relations will become more visible after the 1960s. In *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (2003), Eduardo Bonilla Silva traces the shift that took place in post-civil rights America towards a "new kinder and gentler white supremacy" (Bonilla Silva 182). He describes it as a "new racism" in which "the maintenance of systemic white privilege is accomplished socially, economically, and politically through institutional, covert, and apparently nonracial practices" (Bonilla Silva 182). This "new" white supremacy is accompanied by the ideology of colorblindness: "[t]his ideology, as it is the norm all over Latin America, denies the salience of race, scorns those who talk about race, and increasingly proclaims that 'We are all Americans'" (Bonilla Silva 183). As Bonilla Silva explains, the ideology of colorblind racism that will become prevalent in the U.S. after the post-civil rights era takes its cues from Latin American mestizaje (182). If Pales Matos' "Preudio en Boricua" is a prelude to the Boricua identity that will be proposed by the PPD, Williams' translation is a prelude to the mestizaje discourse that will emerge in post-civil rights U.S. in the form of colorblind racism.

Conclusion

In finding similarities between the speakers across these two authors' work, we can affirm that what unites them is a certain mode of relation to a mulata sensuality that can only constitute itself from the position of whiteness. In these sexual fantasies of the eroticized and racialized black body, consent is as manufactured as the production of national consent. National consent is, in turn, partly produced through these fantasies. As Sexton has explained, "race is 'a division of species' effected and maintained by the technologies of violence and sexuality that underwrite the social formation" and "it is in the register of fantasy [...] that this matrix of forces is most vividly staged and those obligatory 'scenes of subjection' find their touchstones of coherence" (138-140). Focusing on this particular instance of translation reveals the reverberation of Palés Matos' language of *mestizaje* in William Carlos Williams' poetry of the American concept. They come together in the fantasy of the mulatta.

In highlighting translation not just as the register of a movement, but, following Naoki Sakai, as the tracing of a border, we can track the development of a white, supranational consensual identity that asserts itself throughout the hemisphere. As we saw in the case of Palés Matos and Muñoz Marín in Puerto Rico, collectively reaching for this identity through the capture and nullification of blackness is an attempt to reach the dissimilar equality of a white Spanish speaker, thus 'eluding' the colonial yoke through consent. On the other hand, Williams' example is an early iteration of "a permeable and highly differentiated multiracial arrangement" that will become ever more ubiquitous in American culture (Sexton 28 Kindle).

Works Cited

- Ayala, Cesar and Bernabe, Rafael. *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898*. University of North Carolina Press, 2009.
- Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Schocken Books, 1968.
- Bonilla Silva, Eduardo. *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Rowman & Littlefield, 2004.
- Bonilla Silva, Eduardo. "From Biracial to Tri-Racial: The Emergence of a New Racial Stratification System in the United States." In Cedric Herring, Verna M. Keith, and Hayward Derrick Horton (eds.), *Skin/Deep: How Race and Complexion Matter in the "Color Blind" Era*. University of Illinois Press, 2004.
- Bowers, Paul. "John Montague and William Carlos Williams: Nationalism and Poetic Construction." *The Canadian Journal of Irish Studies*, Vol. 20, No. 2 (Dec., 1994), pp. 29-44.
- Cohen, Jonathan. *By Word of Mouth: Poems From the Spanish, 1916-1958*. New Directions Book, 2011.
- Duany, Jorge. *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*. University of North Carolina Press, 2002.
- Feinsod, Harris. *The Poetry of the Americas: From Good Neighbors to Countercultures*. Oxford University Press, 2017.
- Flores, Juan. *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*. Arte Público Press, 1993.

- Godreau, Isar. "The lessons of slavery: Discourses of slavery, mestizaje, and blanqueamiento in an elementary school in Puerto Rico." *American Ethnologist*, 35: 115-135, 2008. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.00009.x>
- . *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico*. University of Illinois Press, 2015.
- Lloréns, Hilda. *Imaging the Great Puerto Rican Family: Framing Nation, Race, and Gender during the American Century*. Lexington Books, 2014.
- McGowan, Christopher, editor. *The Collected Poems of William Carlos Williams: 1939-1962 Vol. 2*. New Directions Paperbook, 1988.
- Morrison, Mark. "Nationalism and the modern American canon." *The Cambridge Companion to American Modernism*, edited by Kalaidjian, Walter, Cambridge University Press, 2005, pp. 12-35.
- Muñoz Marín, Luis. *La Personalidad Puertorriqueña en el Estado Libre Asociado*. 1953
- Noel, Urayoán. "For a Caribbean American Graininess: William Carlos Williams, Translator." *Small Axe*. 1 November 2013; 17 (3 (42)): 138-150. DOI: <https://doi.org/10.1215/07990537-2378964>
- Pabón, Carlos. *Nación Postmortem: Ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad*. Ediciones Callejón, 2003.
- Palés Matos, Luis. *Tom-Toms of Kinky Hair and All Things Black*. Translated by Jean Steeves-Franco. La Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2010.
- . *Túntún de Pasa y Grifería*. Universidad de Puerto Rico, 1993.

- Quintero Rivera, Mareia. "Discourses on Mestizaje in the Hispanic Caribbean and Brazil: Music Criticism and National Identity in the Thirties and Forties." <https://doi.org/10.4000/plc.717>
- Ramos, Peter. *Poetic Encounters in the Americas: Remarkable Bridge*. Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780367367008>
- Rancière, Jacques. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Continuum, 2010.
- Rodríguez-Silva, Ileana. *Silencing Race: Disentangling Blackness, Colonialism, and National Identities in Puerto Rico*. Palgrave Macmillan US, 2012. ProQuest Ebook Central. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uci/detail.action?docID=1058237>.
- Roy-Féquièrre, Magali. *Women, Creole Identity, And Intellectual Life in Early Twentieth-Century Puerto Rico*. Temple University Press, 2004.
- Sakai, Naoki. "How do we count a language? Translation and discontinuity." *Translation Studies*, 2009, 2:1, pp. 71-88.
- . "Dislocation in Translation." *TTR*, 2009, 22(1), pp. 167-187. <https://doi.org/10.7202/044786ar>
- Sánchez González, Lisa. *Boricua Literature: A Literary History of the Puerto Rican Diaspora*. New York University Press, 2001.
- Sexton, Jared. *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*. University of Minnesota Press, 2008.

- Wade, Peter. "Racism and Race Mixture in Latin America." *Latin American Research Review*, 2017; 52(3), pp. 477-485. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.124>
- Williams, William Carlos. *Kora in Hell: Improvisations*. City Lights Books, 1957.
- Williams, Eric. "Four Poets of the Greater Antilles," *Caribbean Quarterly*, Vol. 8, No. 1 (March 1962), pp. 4-12.
- Wilderson, Frank III. *Afropessimism*. Liveright, 2020.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford University Press, 1978.
- Zambrana, Rocío. "The Plantation Complex in the Colony of Puerto Rico: On Material Conditions." *Síntesis: Revista de Filosofía* IV(2) (agosto-diciembre 2021), pp. 87-110.

“GATHERING WHAT IS LEFT”: A CONVERSATION WITH ARIANA BROWN

Joshua R. Deckman
Marywood University
jdeckman@maryu.marywood.edu

Ariana Brown
Independent Writer
abrownpoetry@gmail.com

Abstract: In her collection of poetry, *We Are Owed.*, Ariana Brown asks the reader to develop a Black consciousness by rejecting U.S., Chicano, mestizo, and Mexican nationalism in order to confront anti-Black erasure and empire-building. Brown “maps” not only the racialized, but also the gendered and sexualized experiences of Afro-Mexicans in the diaspora. In this conversation, Brown highlights the necessity to consider everyday life as a space that is rife with historical, political, and cultural information. Brown builds upon Dionne Brand’s concept of “gathering what is left,” that is, making community and archive through imagining not only what might have been, but also through concrete practices in the here-and-now to not only build new strategies for resistance and refusal, but also to forge a future of care, love, pleasure, and joy—to make the world anew.

Keywords: Blackness, African Diaspora, Mexico, United States, Poetry

Resumen: En su colección de poesía, *We Are Owed.*, Ariana Brown le pide al lector que desarrolle una conciencia negra mediante un rechazo al nacionalismo estadounidense,

chicano, mestizo y mexicano para enfrentarse a la violencia anti-negra y a la construcción de imperios. De este modo, Brown “traza una ruta” de las experiencias racializadas, pero también las de género y sexualizadas de los afromexicanos en la diáspora. En esta conversación, Brown destaca la necesidad de considerar la vida cotidiana como un espacio repleto de información histórica, política y cultural. Además, Brown se basa en el concepto de Dionne Brand de “recoger lo que queda,” es decir, hacer comunidad y archivo a través de imaginar no sólo lo que podría haber sido, sino también a través de las prácticas imaginarias y concretas en el aquí y ahora para no sólo construir nuevas estrategias de resistencia, sino también para forjar un futuro de cuidado, amor, placer y alegría; es decir, para hacer el mundo de nuevo.

Palabras clave: negritud, diáspora africana, México, Estados Unidos, poesía

In a tweet on September 30th 2020, Ariana Brown reflects on her positionality as a Black Mexican-American writer, specifically the way that her body is made to feel in primarily Latinx spaces: “I get invited to do a lot of shows in Latinx student orgs/cultural centers, etc. ppl [people] often seem surprised when I show up and talk about Blackness. This is fine: I will not participate in Mexican hegemony, nation-building, and the anti-Black legacy of chicanismo & mestizaje.” She goes on to say, in the same thread, that “every day I learn new language to articulate *my* experience of Blackness, how to care for myself, my desire...it is anti-Black to assume I should do anything else.” The tender possibilities of Blackness take center stage in this plea for refusal. Brown directly addresses the very intimate ways that

the logics of the nation-state, mestizaje, and "multiculturalism," work to maintain a certain order of things—through the stories that we tell, the histories that we imagine, and the desires we act upon. The author makes clear that canonical histories of Latinidad wield Brownness and mestizaje as their entrance card, invoking stories about who "we" are and how "we" got to be here. Brown's poetic production builds upon these experiences of violence and self-care in order to ask how it might be possible to redefine origins, turning eyes away from foundations of Chicano nationalism, Borderland rhetoric, and mestizo consciousness to then question how Latine communities may become accountable to each other, demanding a reconsideration of *whose* desires, pleasures, joys, and triumphs are being centered to forge this vision of futurity.

This is precisely the project that Brown takes on in her recent collection of poetry *We Are Owed*. With this collection, Brown asks the reader to develop a Black consciousness by rejecting U.S., Chicano, mestizo, and Mexican nationalism and confronting anti-Black erasure and empire-building. Brown "maps" not only the racialized, but also the gendered and sexualized experiences of Afro-Mexicans in the diaspora. She also highlights the necessity to consider everyday life as a space that is rife with historical, political, and cultural information—echoing the call of Yomaira Figueroa (who writes the blurb of Brown's collection) for us to push back against and "revolt" in the face of deeply engrained forms of violence: "This means that we must interrogate and contest the living legacies of mestizaje and its failure to eradicate racial interpersonal and structural oppression and inequality. This also means actively subverting the forms of anti-Blackness endemic to Latinx and Latin American communities" (4).

In the following interview, we discuss the trajectory of *We Are Owed.*, the field of Mexican American Studies, spaces of ritual, Black community, and possible future worlds.

Joshua Deckman: I want to thank you for having this conversation with me. First, I'd like to talk about the origins of *We Are Owed.* Where did the project come from? How did this work get started?

Ariana Brown: That's a really big question. I've been working on this book for probably six years before it actually came out. When I was an undergrad, I got my degree in Black Studies and then I went into Mexican American Studies. So, when I entered the Mexican American Studies space, I had a lot of questions about how my instructors and the texts we were reading contended with their relationship to Blackness. The reality was that I didn't find a lot of satisfying answers from my instructors. And so, I wanted to take the research into my own hands. I will say, I didn't really have an understanding or critique of nationalism while I was still a student—which is something that is so central to my book. That critique was something I found later through social media, ironically, through finding Alán [Pelaez Lopez]'s work, and engaging with an online creator named Rubén. Rubén used to run an account called Queer Xicano Chisme, where they talked a lot about nationalism. But when I was in Mexican American Studies, I was interested in questions like: How are we thinking about Black people who are in all these spaces that we're studying? How do we make room for Blackness within Mexican and Mexican American spaces? And here I need to be very transparent. My Black ancestry comes through the US—that is, my father's ancestors were enslaved in the US South. And my mother is a brown, mestiza, Mexican American woman. So,

I don't have a direct ancestral lineage to other Afro Latinx people. However, because of a shared loss of origin stories that Black people displaced by slavery experience, I was very interested in the origin story of Mexico as a country and how I “fit” into the narratives that I studied in my Mexican American Studies classes. You could say I was obsessed with beginnings—constantly asking: Where do people come from? How do we begin to understand who we are? What are the stories we tell ourselves about who we are? How do these stories come into being? I think this is why I became very interested in the colonial history of Mexico. I took a course at UT taught by Dr. Martha Menchaca, who writes one of the books that I cite in *We Are Owed.*, and, of course, it was called *Mexican American Indigenous Heritage*. And for a while, I thought that the book that became *We Are Owed.* was going to be a poetic retelling of that history. I didn't realize yet that a lot of people have already done that in very problematic ways. And I didn't need to do that. When I eventually graduated from my undergrad program and I went into my MFA [Master of Fine Arts], for the first time I was around other Afro Latino people. Particularly, people from the Caribbean. And it was in engaging with their work, having conversations with them outside of class, that I finally found people to talk about Blackness in a Latin American context with. It was in communion with these people that I began to develop the political ideologies that are present in *We Are Owed.* That's when I began to really understand what the book needed to be. I really want it to be clear about who I am in relation with and what my allegiances are. That was also when I started to study about nationalism and to understand the inherent flaws and power hierarchies in how we geopolitically divide people. That's when the book became *We Are Owed.*, when I could really start to make my own critical intervention into the types of discourses that I

had not had the opportunity to engage, when I could make room for Black voices in Mexican narratives that I felt had been denied to me.

Joshua Deckman: And it sounds like throughout this text you're not only claiming that new origin stories are necessary, but that these stories must, above all, address the material conditions of your people, right?

Ariana Brown: Yes, yes.

Joshua Deckman: This is something that Alán talks about in the forward to your collection, which is urgent and poetic in its own right. They write that your poems act as a “portal,” opening new futures and other possible worlds that center the lives of Black folks in diaspora wherever that may be. But to forge this life otherwise, to arrive at these futures—you make a turn to history, both national and personal. And this careful revision of history/memory seems to take on a sacred type of reverence in your text, making me think of the rite of Sankofa—a going back and taking that which is needed in order to move forward. Is there anything sacred about this journey for you? Have you entered into ritual with this text?

Ariana Brown: Yeah, I would say definitely it was a ritual. I think also a big part of why there's a lot of personal narrative in the collection is because I have a background in slam poetry. [*We Are Owed.*] becomes a ritual or confessional in the same way. When I say “I” in the poem, I'm talking about myself. This is an approach that's been inherent in my writing practice for a long time. I mean, Black children are racialized very early. Nobody had to tell me that Blackness is not valued or protected. I knew because of the way people treated me from when I was a little girl. The questions that I had then, were often about, like, why is it so hard to feel like I belong in Mexican or Mexican American spaces?

This is not in the book, but I was the *only* Black person in my house growing up because my father is deceased. I was also, for a long time, the only Black person in my neighborhood and my school. And so, all of these people that I grew up around—that I'm supposed to feel a connection with because we're all Mexican, we're all from San Antonio [Texas, United States], we all are in the same sort of context and place—made me feel this very intense disconnect. I know that I am different, I know that I'm being regarded as different and excluded in particular ways. I wanted to know why. I also wanted to know how. Why do people respond to me the way that they do? How did those ideologies come into being? So, studying history became very utilitarian for me because I could point to a trajectory, you know, locate the deeply embedded processes of stealing humanity from certain groups of people in the name of nation and empire. I also became very curious. By the time I got to middle school and high school, there were finally other Black people in the schools—not a lot because of where I lived in San Antonio. But I was sort of really struck by how immediately comfortable I felt among other Black children, compared to how I felt around any non-Black people, generally speaking. And that was interesting for me to feel that sometimes unspoken understanding that other Black people were able to have with each other, which I have never seen across any other group. It was a particular kind of relationality and I just want to know more about that. It made me feel like I wanted to know more about Blackness, like I wanted to study it, like I wanted to understand myself and my context better. So, the poems are kind of an obsessive way of making sense of a lot of those early feelings that have been with me for a long time.

So, in considering your question about sacredness and ritual, I think it is something deeply embedded in the

understanding I have about performance poetry, which has carried over into this collection. There's a story that I think is useful to share here. One of my earliest and most important mentors is a Black woman from Baytown, Texas named Ebony Stewart. She's very well known in Texas as one of the most decorated slam poets, just of all time here. She's been my friend for over a decade. I met her when I was 17. She was one of my first coaches. Ebony had us do this thing when we were youth poets and getting ready to compete at the national level later in the summer. She was very insistent that we took care of our teammates, because you may have practiced the poem 1000 times in rehearsal, but when you get on stage at Nationals, you might become emotional, suddenly. So, it was always very clear that we needed to take care of our teammates when they got off the stage. But primarily, one of the things Ebony had us do was when we got on stage was this: she had us write down the names of the people we were taking on stage with us physically on our hands, or on a piece of paper to put in our pocket to keep close to us. She said, if those people are not here in the room with you, place them in the audience and look at them during your performance and feel them on your hand if you can't make eye contact. She was teaching us how to be in ceremony, how to perform a ritual to summon our strength, and also how to safely exit it. And I think of this way that Ebony was teaching us to take care of each other and ourselves, to make sure that we were holding ourselves during these moments and conjuring the presence of our loved ones. This is also something I carry into the writing practice, because you're always asking yourself, who is this for and am I going to be okay at the end of this processing, when I leave this space?

Joshua Deckman: ...a ritual of conjuring your own community, conjuring this community of care, almost? And

you're sort of digging into yourself to find that strength in the other—who may or may not be there beside you. I think that's a beautiful way to think about what you're doing in your text, conjuring not only for knowledge but in and for communion and comfort. But also, what a wonderful coach and terrific way to keep your teammates with you!

Ariana Brown: Yeah, thank you.

Joshua Deckman: As we discuss ritual, community, and creation, your book also seems to be working against certain structures, right? I mean, as we're finding joy, as we're finding community, and love and acceptance in one sphere, there's sort of this other sphere that embraces resistance and refusal? Calling into question the tensions you experienced within institutionalized Mexican American and Latinx spaces—as you referenced in your experiences at [the University of Texas], Austin.

Ariana Brown: Yes, right.

Joshua Deckman: And one of the first poems of the collection is wonderfully named, 'at the end of the Borderlands.' It's the poem that begins the collection, and seems to be very explicit in its criticism. Full stop, right, we are at the end of the borderlands—as if you're saying "I don't want to talk about the borderlands anymore." And we know we're talking about Anzaldúa, the foundations of Chicano Studies, and even mestizaje...sort of implicitly putting an end to this theoretical, psychic, physical in-betweenness that Latinx Studies scholars have used to conceptualize the relationalities or politics of the US southwest. Could you talk a little bit more about this refusal? What do you see as the dangers of these myths or narratives of mestizo being and Chicano nationalism?

Ariana Brown: I have so much to say about this. I'll try to be coherent. I always say that when I was getting my Black Studies degree, the program at UT Austin was called African and African Diaspora Studies. So, they're thinking about Blackness globally, and I always felt like the foundational question of Black Studies was, how do we achieve liberation? And then the discipline itself built upon that, furthering questions about what have people done in the past, what has worked, what hasn't worked, what have we learned, what should we try next—or, here's some historical context to understand the conditions that we are fighting against right now, today. That seemed, to me, to be what Black Studies was doing. By the time I had gotten to Mexican American Studies, it seemed like the foundational question of that discipline was always: who are *we* as a people? And that feels like a very different question with a very different goal.

Joshua Deckman: With different intentions informing the asking of the question as well...

Ariana Brown: Different intentions, of course. I remember day one of my first Black Studies class, I studied under Dr. Omi Osun Joni L. Jones, who is a Black performance theory scholar. She went through the definitions of white supremacy, hegemony, agency, and all these other things, because she wanted us to have a foundational understanding of power before we could talk about anything else. And I found that same critique of power wasn't present in Mexican American Studies classes. People didn't know how to analyze power, relationships of power, or check themselves and their relationship to white supremacy—or how it permeates the discipline itself. And so, because of that, the discipline lends itself very easily to romanticism, to these flattening of experiences. People didn't know how to talk

about a relationship to whiteness, or Blackness in any context, in any geography...My professors must have hated me. I was such an antagonist because I wanted them to teach, you know. I was like the resident Black history expert in those classes. At one point, we were reading the Brown Berets' 10 Point Plan, and it looks a lot like the Black Panthers' 10 Point Plan, which I know came a few years earlier. And I asked if they could tell me about the relationship between these two groups of people, but something more than what I already knew. And people couldn't do that, they didn't want to make those connections...I had a lot of questions, period. I was frustrated a lot by people's refusal to think about relationality. Even at UT the Mexican American Studies program and the Black Studies program are now housed in the same building. They were literally down the hall from each other and they didn't communicate. I had questions about how this idea of brownness and a lot of the language of the Chicano movement was borrowed directly from the Black Power movement. This idea of exporting Black language and strategies to a different context and sort of like equalizing this idea of Blackness and brownness even though Blackness is unique and cannot be borrowed from in that way without losing something—the context changes and I wanted to be able to talk about how does the context change and what does this mean?

I also read *La raza cósmica* before I ever read *Borderlands*, I'll be very clear. When I read *Borderlands*, I was like, *this* (*La raza cósmica*) is the book she's basing it on? (*laughs*) I read that book several times cover to cover, I cited it in my papers. I have a lot of questions about this...Like, this seems harmful...this became very clear to me, particularly because I kept talking about, like, the social conditions of Blackness, which was drilled into me in my

Black Studies education. There is nothing in the world that operates like Blackness does all the time. There are moments in time where different groups of people can be treated like Black people, but they are never given the direct social positionality that Black people are given, period. And so, because I understood that uniqueness, I was very frustrated and annoyed, irritated, by this language and Chicano Studies of, like, we're in the in-between, you know, we're neither here nor there, *ni de aquí, ni de allá*...and if someone is in the in-between, then how do we talk about the moments when you have power and the moments when you don't? The moments when Mexican Americans have argued to legally be classified as white so that they are not treated like Black people, right, when they have actually enacted harm against Black people in the US or in Latin America and the Caribbean? Like, how do we talk about all of those things instead of just romanticizing this indigenous past because you're all descended from Aztecs and as a mestizo people stake claim to Aztlan.

Joshua Deckman: So, this leads you to write asides in your collection like, "I don't want to use Anzaldúa's language," and in one of your tweets, you write: "if I ever write an embarrassing stuck between two worlds poem, please drag me with the force of a thousand ancestors," which is a wonderful, wonderful tweet by the way. (*both laugh*) It seems to really capture all of that frustration, right, and that disconnect and that failure to speak clearly, coherently and historically, about relations that are not being given the light of day within your experience of Mexican American Studies. If we look at Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*, there are people who would argue that within this queer, open space of the border there is room for everyone. And they may point to her line "and Yemayá blew that wire fence down" in order to say Blackness is right here. In making the reference to

Yemayá, to Santería, to the Caribbean, to Cuba—and talk about how she tries to distance her fetishization of racial mixture from the eugenicist projects that inspire it, maybe “inspire” is not the best word...

Ariana Brown: Right. Exactly.

Joshua Deckman: But one gesture still is not enough, and, like you mention at the beginning of our conversation, you want to create a new vocabulary looking to other spaces for inspiration. You had mentioned coming into contact with Caribbean writers and even tweet: “honestly, reading afrocaribbean authors has done so much more for me than reading chicana/mexican american authors, I think because afrocaribbean authors can talk about diaspora & colonialism without relying on narratives of hybridity & eugenics.” I also know you’ve talked in the past specifically about Dionne Brand and Audre Lorde, right? So, I’m really curious as to what Afro Caribbean thought has to offer to Mexican American and Chicana communities, specifically those who claim Blackness themselves. What are the relationalities that become apparent when we start to put these two groups in conversation with one another? Or, in a more concrete example, what does Dionne Brand’s *A Map to the Door of No Return* have to offer that Anzaldúa simply cannot get right?

Ariana Brown: I want to preface this by saying that I am not the most well-read or well-studied when it comes to Afro-Caribbean thought. I read *A Map to the Door of No Return* as the last thing that I read before finishing *We Are Owed*. And I was, like, I’ve been looking for this book for so long. I didn’t know that this was the book, you know, that I was looking for. But when I found it, I knew this was it. A lot of my encounters with Afro Caribbean thought have been from Afro Caribbean writers who are my friends that I came into

contact with a few years ago. One person who is Cuban, one who's Puerto Rican, and another who is Garifuna from Belize—their family is from Belize. And I feel like just from the conversations we would have, the things they would write about, and then the conversations we would have about what we were all working through in our writing there was this immediate connection. And in how we were all writing toward certain things it became clear to me that these are conversations I would never have had if I stayed in Texas, you know. And so, when I'm thinking about your question, there are a few things that I want to say. One, I thought initially that I was going to do erasures of *Borderlands*, blackout poems, you know, as part of *We Are Owed*. I read that text cover to cover so many times. I marked it up. I tried to figure out how to do an erasure that would feel useful for the project of the book. And I just couldn't get it right. My [writing] workshop must have been so tired of me. I kept bringing in these marked up poems and they were, like, we don't know what you're trying to do...because the language for me wasn't there. In order to have to have a useful erasure, there has to be something for you already there or you have to insert something, and I thought to myself I think that Anzaldúa has actually said enough, like, I think there's been enough done with her. So, the poem that actually follows that aside about not wanting to engage with Anzaldúa in the text is called “alternate names for pelo malo,” which is a crowdsourced poem from Twitter. I asked Afro Latinx Twitter users, how do you refer to different Black hair things in Spanish and they gave me that language—I was foregrounding their voices and words that come from hurtful but also beautiful experiences.

Joshua Deckman: So, you choose to fill the gap in your poems not with potentially problematic border theory that is not built by and for Blackness, but with language that comes

from everyday Black experiences, to connect on a material and affective/emotional level with that community?

Ariana Brown: Exactly, and that’s what I built that poem out of...and when I think about what Anzaldua misses that I feel like Dionne Brand hits the nail on the head about is how to talk about displacement and what it means to be a colonized subject, living in the aftermath of colonization—while still contending with the legacy of slavery, while still critiquing one’s relationship to a nation state. And then foregrounding all of this in Blackness, right, thinking about relationality between different colonized subjects. I feel like *Borderlands* is very specific, you know, like we’re talking about the Texas-, or US-Mexico border; we’re talking about people who live here specifically even though she does claim it can be extended to anyone, this in-between space. I feel like Dionne Brand refuses all romanticism, you know. These things are not romantic. There’s nothing beautiful about being a displaced person, this is actually violent, and I want to name that violence and I want to think critically about Blackness, right, and how our understandings of ourselves and our history change from place to place. I think Dionne Brand’s work does all of those things that Anzaldua is trying to do without relying on eugenic language or eugenic arguments...

Joshua Deckman: Hmm... I’m thinking of the power of the doors of no return vs. the border—the doors of no return are sort of these monuments of what Gilroy would call something like the “primal history of modernity”—emotional monuments to stories that have been violently erased from the archive, from history. And, kind of like Anzaldua, Brand deterritorializes these monuments to claim that they are also a psychic, affective space, writing that they “exist as an absence.” ...and this almost mixes with images of the sea...the churning of histories that flow between Africa and the

Americas...very different from Anzaldua's two worlds grating against one another. It's a haunting absence and impermanent ghostly flow anchored in the trauma of the Middle Passage...and liquid flow that also comes up over and over again in your collection.

To me, it's interesting that you close the text with water. In the last lines of your poem "Inhale: The Ceremony," which are some of the last lines of the book itself, you write: "there was never any magic / there was never this body or its wound, / there was only water / and the stories we pass through it." What does this water hold space for and who is able to claim it?

Ariana Brown: I think I'm going to answer your question by not answering your question.

Joshua Deckman: (*Laughs*) That is perfect.

Ariana Brown: That's actually one of the very first poems that I wrote for the book. I wrote that poem back when the book was going to be a different project, you know, when I thought I was going to be writing about the conquest. At the same time, I was still very deeply involved in the Austin poetry slam community. I was going to regular open mics and slams with the same groups of people, reading poems together. When I'm describing "Inhale: The Ceremony," it's a moment when I went to a reading that I had helped put together. I was thinking about sitting in the audience and just feeling—because one of the ways that slam is ceremonial is that there must be witnesses...someone has to be there for the role of bearing witness. And so, watching my friends and people in my community get on stage and be vulnerable and be open to the collective ceremony, I was also bearing witness to their lives—knowing that I was going to get on stage soon after them and participate as well with my own stories. It was a very relational experience that we were

having with each other. It's emotional. I often cry at poetry readings, especially ones that are very embodied in that way. I think I was thinking of water in that sense, the act of bearing witness and sharing experience—holding space for each other and for the future.

But I think after writing the whole book, and encountering *A Map to the Door of No Return* before publishing the book, it becomes even deeper...in one of the opening poems, “a quick story,” I'm talking about the water in Galveston Bay because you have to cross the bridge to get to Galveston, where my father is from. And even thinking about the cover, one of the reasons I chose this cover [by Desiree Vaniecia, a Dallas-based visual artist] is because the Black woman pictured there appears as though she's standing in a doorway. And when I saw it, I thought of that door and about the other ways that histories can be made available to us when archives and institutions stop short. So I do think that all of these things are sort of implicitly connected... There is also a *curandera* that I used to see. And, you know, it's very common in different types of indigenous and African folk healing practices to talk about the four directions. Each direction sort of symbolizes a different thing. But they're usually all associated with a natural element, an animal, maybe a saying, some type of concept. And one of the directions that my *curandera* and I used to talk about was associated with water and grief. And one of the *limpias* that she taught me how to do involves filling a spray bottle with water and different essential oils as a way of cleansing the self. I used to take that bottle to poetry readings a lot. I would let my teammates use it before and after they got on stage. So, I'm thinking a lot about the relationships between water and the self and the community, about how it carries grief and how it also is a release from it at the same time.

Joshua Deckman: Wonderful, to quote Brand, you seem to be “gathering what is left,” making community and archive through imagining not only what might have been, but also through concrete practices now—even conjuring through absence in the sense of Saidiya Hartman’s “critical fabulation,” a refreshing and urgent end to the text steeped in Black thought and indigenous forms of collective care.

In response to this critical sense of history and poetic relation, I mentioned that my students had read *We Are Owed.* in my Latinx Studies course this semester, which led to many conversations on Blackness in Latinx spaces and the critical function of Ethnic Studies. They actually had two questions that I think are a good follow-up to this conversation, if I could ask them?¹

Ariana Brown: Sure!

Joshua Deckman: The first question is: As a white/Latinx college student who shows interest in your work, what is the relationship that you envision me to have with it? What kind of effects should your work have on us/others that don’t necessarily identify as Black or Afro Mexican or Afro Latinx?

Ariana Brown: Yeah, I think a lot about Toni Morrison saying that she wrote the book that she wanted to read, you know, because I feel like the same was true of me for *We Are Owed.* I think when I am in slam mode, and I’m thinking about the poems I’m going to take to compete, I want to make sure that those poems connect with people. I want to make sure that the queues are easy to follow. I also want to make sure you can understand them the first time you hear

¹ These questions were formulated by Arianna Costanzi and Caitlyn Tashman, students of Spanish at Marywood University. The determination they share to continuously expand their horizons beyond the walls of the classroom is unmatched.

them. But I think with this collection, I just wrote the thing that felt important for me to write, and I wasn't really concerned about audience. I figured the people who want to take it seriously, will. The people who want to keep their understandings of Chicano ideologies, mestizo nationalisms intact, will do that. But the book is for anyone who is willing to take it seriously and who is willing to sit with it. And also, I think, I want them to do further study. I think the book invites that. That's why I asked Alán to write the foreword. That's why there's a reading list. You don't often see a reading list or bibliography at the end of poetry books. But I wanted that to be there. I wanted to leave the doors that I entered open for people behind me. I often said when I was doing research for the book that it felt like I would open one door and ten more doors would open behind it. It was this never-ending kind of thing, and so I wanted to leave those doorways open—if people had more questions, if they wanted to know more, if they wanted to read more, they could. If they want to read who I read, they have the ability to do that.

Joshua Deckman: The second question from them follows the first: How can we participate in your call to build futures otherwise, or productively critique/dismantle the myths of Latinidad™, spelled with a capital L and a followed by a trademark symbol. (*both laugh*)

Ariana Brown: I don't know how much you can say to your students. But I am always very clear with folks: get out of the academy as soon as you can. The real work happens in the real world. Organize and figure out what radical groups are in your area. Figure out what mutual aid groups exist. Find out what people are doing to help others who may be facing eviction right now during COVID-19, you know, look for people who are actually doing tangible work that improves

people's lives in a material way. And I don't mean in the nonprofit sector, let me be very clear. I mean the unpaid volunteer work. I know, for example, here in Texas during the freeze earlier last year, Mutual Aid Houston was helping send money and groceries and supplies to people who were experiencing power failure and other difficulties. So, I think they need to be thinking tangibly about liberation. This is something I learned from Alán, because they are a veteran organizer. They taught me a lot about care as a political practice. Not just this kind of like "a pay it forward" thing, where you're in the line at Starbucks and you pay for the person behind you. I mean seriously taking into account one's social positioning of power and asking, what resources do I have that other people do not and how much can I spare, like, as often as I can? In a very real, practical way. In the care networks that I've established with friends and with family, there are some people who make more money than others, and so they share their income with some of my family members that don't make very much and are always in precarious situations. Things like providing rides to other people who may need them or childcare. Like I said, very tangible things, because the concepts that we talk about in class feel abstract. It feels overwhelming to sort of be like, well, how can I undo, you know, 500 years of colonization and anti-Blackness? And you don't have to do that personally...

Joshua Deckman: ...you're NOT going to do that personally...

Ariana Brown: You're not going to do that personally at all. It's not possible, you know, but you have to really deeply build careful and intentional relationships with others—love and care—and organize. For the future we are fighting for, we have to be able to take care of each other on the way there,

so we can get there. I hope this answers the question. But that tangible community of care is necessary.

Works Cited

Ariana Brown [@arianathepoet]. "I get invited to do a lot of shows in Latinx student orgs/cultural centers, etc. ppl often seem surprised when I show up and talk about Blackness. This is fine: I will not participate in Mexican hegemony, nation-building, and the anti-Black legacy of chicanismo & mestizaje." *Twitter*. 30 Sept. 2020, 6:31 p.m.

Brand, Dionne. *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*. Vintage Canada, 2001.

Brown, Ariana. *We Are Owed*. GRVLND, 2021.

Figueroa, Yomaira. "Your Lips: Mapping Afro-Boricua Feminist Becomings." *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 41, no. 1, 2020, <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.41.1.0001>.

**AU-DELÀ DE L’AFFIRMATION DE LA VIE :
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE
À LA TRADITION RADICALE NOIRE**

Norman Ajari
Université d’Édimbourg
norman.ajari@ed.ac.uk

Abstract: The scope of this article is twofold. First, it reconstructs Africana phenomenology, retracing Lewis R. Gordon’s philosophical elaborations, accounting for the influence of figures such as Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, and Søren Kierkegaard. We show how Gordon’s recasting the Husserlian notion of bracketing impacts political thought and social criticism. Second, we evidence in Gordon as well as in many prominent contemporary Black intellectual figures a preferential option for a radical democratic politics that emphasizes creativity and coalition over enmity and opposition. Finally, this article argues that while notions of violence and self-determination are not popular within current Black thought, they are intrinsically part of the Black radical tradition. Therefore, they should be reinvested by Africana philosophy and phenomenology.

Keywords: Phenomenology; Africana philosophy; Lewis R. Gordon; Black Radical Tradition

Resumé: L’objectif de cet article est double. Premièrement, il reconstruit la phénoménologie africana, en retraçant les élaborations philosophiques de Lewis R. Gordon, tout en rendant compte de l’influence sur son œuvre de figures telles que Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre et Søren Kierkegaard. On montre les conséquences de la refonte par Gordon de la

notion husserlienne de mise entre parenthèses sur sa pensée politique et sa critique sociale. Deuxièmement, on met en évidence chez Gordon, ainsi que chez de nombreuses figures intellectuelles noires contemporaines de premier plan, une option préférentielle pour une politique démocratique radicale qui met l'accent sur la créativité et la coalition plutôt que sur l'inimitié et l'opposition. Enfin, cet article soutient que si les notions de violence et d'autodétermination ne sont pas populaires dans la pensée noire actuelle, elles font intrinsèquement partie de la tradition radicale noire. Par conséquent, elles gagneraient à être réinvesties par la philosophie et la phénoménologie africaines.

Palabras clave: Phénoménologie ; Philosophie africana ; Lewis R. Gordon ; Tradition Radicale Noire

Cet article prend pour point de départ la réflexion d'inspiration phénoménologique du philosophe africain-américain d'origine jamaïcaine Lewis R. Gordon pour interroger le rapport contemporain que la pensée noire entretient avec la question de la radicalité politique dans l'histoire intellectuelle de la diaspora africaine. Son objectif est double. Il s'agit dans un premier temps de proposer une généalogie la plus rigoureuse possible des grands axes philosophiques de la vaste œuvre de Lewis Gordon, et notamment de sa double inscription dans la tradition de la philosophie afro-diasporique et dans celle de la philosophie existentielle européenne. Ce faisant, on tâchera de montrer l'originalité de sa démarche au sein de la réflexion phénoménologique ainsi que ses implications en termes de philosophie pratique. Ensuite, il se donne pour tâche d'inscrire l'œuvre de Gordon au sein de l'état présent de la réflexion politique des études noires, notamment dans son

rapport à l’héritage de ce que Cedric Robinson a nommé la tradition radicale noire. J’avancerai que Gordon, à l’instar de nombreux autres auteurs contemporains influents, refoule de la politique noire une part d’hostilité et de refus radical de l’ordre des choses qui en est pourtant constitutive, à parts égales avec sa dimension communautaire et communicationnelle, largement privilégiée aujourd’hui. Pourtant, les outils théoriques proposés par Gordon auraient pu permettre de penser cette histoire à nouveaux frais.

L’œuvre de Lewis Gordon est tout indiquée pour un tel exercice, et ce à deux titres au moins. Tout d’abord, parce que sa pensée est la plus représentative d’une génération intellectuelle africaine-américaine qui a offert à la philosophie africana sa légitimité académique, en montrant toutes les contributions que la pensée de la diaspora africaine pouvait offrir aux différentes disciplines des sciences humaines. Ensuite, parce que c’est en grande partie en tant que principal spécialiste mondial de l’œuvre de Frantz Fanon que Gordon a fortement contribué à enrichir le corpus philosophique de voix et de perspectives noires auparavant discréditées ou marginalisées. Or il semble que certains aspects de l’œuvre de Fanon aient dû être minimisés ou euphémisés, et notamment l’aiguillon le plus radical de son anticolonialisme révolutionnaire ; comme si c’était un prix à payer pour asseoir la crédibilité et l’acceptabilité de la philosophie africana. Il s’agira donc de tirer les conséquences de cette sorte d’oubli du continent historique de la violence révolutionnaire et de l’autodétermination noires. Si son abandon temporaire fut certainement indispensable à l’installation – certes précaire, mais toujours vivace et créative – de la philosophie africana dans le paysage académique, différentes contestations du *statu quo* au sein de la pensée noire actuelle semblent indiquer qu’il est

aujourd'hui possible de reposer à nouveaux frais les questions relatives à la radicalité révolutionnaire noire et décoloniale.

La parenté de deux traditions

La philosophie de Lewis Gordon puise à deux sources principales. La philosophie africaine, tout d'abord, et, d'autre part, ce courant de pensée né au début du XX^e siècle européen qu'est la phénoménologie – notamment dans sa version existentielle, post-husserlienne. Cependant, il serait inexact de soutenir que l'effort de Gordon se limiterait à réunir deux traditions, comme on noue ses lacets. Son entreprise consiste plutôt à dévoiler ce qui, dans les problèmes qui se sont posés à ces deux traditions et dans les concepts qu'elles ont forgés pour y répondre, requiert un tel rapprochement. Le retour réflexif de Gordon sur l'histoire de ces philosophies vise à en dégager un noyau expérientiel commun. Il s'appuie sur la parenté théorique intime de ces deux traditions, leur unité souterraine. Dans cette entreprise, la question de l'existence joue un rôle essentiel : « La philosophie de l'existence pose les problèmes de la liberté, de l'angoisse, de l'effroi, de la responsabilité, de la puissance d'agir (*agency*) incorporée, de la socialité et de la libération ; ces problèmes, elle les pose en se concentrant sur la condition humaine » (Gordon, 2000, 7).

Ces problèmes se sont imposés aussi bien aux philosophes européens de l'entre-deux guerres qu'aux penseurs noirs qui avaient fait l'expérience de l'esclavage ou de ses conséquences, de la colonisation impérialiste de l'Afrique ou de la ségrégation. Elles imposent un même intérêt pour le caractère non seulement personnel, mais physique, de la subjectivité : « La conscience, qui doit bien résider quelque part, doit être incarnée. Elle est

véritablement vécue. » (Gordon, 2022, 62). Lewis Gordon définit ainsi la tradition de la philosophie africana dont il se revendique :

Pensée africana [...] désigne une aire de pensée qui se concentre sur les questions théoriques que posent les luttes d’idées dans les cultures africaines et leurs formes hybrides et créolisées en Europe, en Amérique du Nord, aux Amériques Centrale et du Sud et dans les Caraïbes. La pensée africana désigne également l’ensemble des questions posées par le projet historique de conquête et de colonisation qui a émergé en 1492 et les luttes pour l’émancipation qui, jusqu’à aujourd’hui, s’ensuivirent (Gordon, 2000, 1).

Deux aspects de l’adjectif africana doivent être soulignés. Premièrement, le fait qu’il désigne, plus qu’une zone géographique déterminée, une certaine condition d’existence : celle qui unit celles et ceux qui furent tenus, depuis le début du XVI^e siècle, de se considérer comme des Africains. Ainsi, ce courant de pensée, dans son concept même, se constitue comme un défi aux pensées par lignes globales qui tenteraient de voir, dans la situation géographique, quelque autorité épistémique rigide (Schmitt, 2012). Deuxièmement, certaines conditions historiques particulières sont importantes pour comprendre cette définition. Dans la société moderne, être noir équivaut à être descendant d’esclaves ou de colonisés. En d’autres termes, les Noirs proviennent de populations dont les ancêtres ont été systématiquement déshumanisés par toutes les disciplines des sciences humaines comme des sciences naturelles (Ajari, 2019). Gordon souligne ainsi que cette récusation de l’humanité africaine a valu à l’anthropologie philosophique d’apparaître, pour les auteurs noirs auxquels il se réfère, comme philosophie première. Pour des groupes

toujours hantés par la négation de leur condition d'humain, le fait d'appartenir à l'humanité ne va pas de soi : la signification même du fait d'être humain est en question, ainsi que la nature des disciplines du savoir qui ont traité cette question. Il ajoute que la reconnaissance de leur particularité a souvent permis aux auteurs modernes et contemporains d'ascendance africaine de poser, sur la condition humaine, des problèmes plus universels qu'une éthique occidentale qui tend à en délaissé la dimension sociale - ce dont les penseurs noirs n'eurent pas le luxe (Gordon, 2006, 57).

À partir de cette intuition de la fragilité de l'humaine condition acquise depuis les traditions philosophiques noires, Gordon insiste donc sur les ressources intersubjectives de la phénoménologie, sur sa capacité à penser l'histoire et sur une philosophie humaniste de l'existence, qui sont les caractères qu'elle a en partage avec la pensée africana. Dans ce projet intellectuel, le rôle de Frantz Fanon est évidemment central, puisque représentatif des ressources d'une philosophie noire de l'existence. Lecteur et interprète de Sartre et de Jaspers, disciple de Merleau-Ponty dont il suivit les cours à Lyon, mais aussi penseur de la condition noire et des décolonisations, Fanon est le premier auteur à pouvoir expliciter ce rapport souterrain qui lie la pensée nègre et une certaine philosophie de la conscience (Renault, 2011). Aussi, Gordon lui sait gré d'avoir rédigé une sorte de nouvelle *Krisis*: la crise de la raison raciste européenne (Gordon, 1995, 8).

Le concept de suspension

Derrière les questions phénoménologiques, d'épistémologie des sciences humaines ou de philosophie sociale, le problème premier de Gordon est celui qu'on retrouve dans le sous-titre de son ouvrage *Disciplinary*

decadence: vivre la pensée en des temps difficiles. La pensée, y compris la plus spéculative, peut être tenue pour un effort en vue de la création de nouvelles formes de vie. C’est à ce titre qu’il considère la vertu de la méthode husserlienne de la mise entre parenthèses, comme remise en cause des routines de la pensée. À cette fin, Gordon élabore le concept de « suspension ontologique ». Au même titre que l’*epoché* husserlienne, il s’agit là d’une séparation de la pensée d’avec les jugements et les valorisations qu’elle porte sur les choses. Mais là où la démarche classique va « aux choses mêmes », c’est sur ces savoirs constitués, ces valorisations, opinions, habitudes réflexives que Gordon fait retour. Cette variation sur le thème phénoménologique dévoile une ressource insoupçonnée de la phénoménologie au service de la critique sociale. Pour mettre en évidence la contribution de Gordon à un débat ancien sur la possible contribution de la phénoménologie à la philosophie sociale (Kanabus, Popa), on va montrer comment il permet de répondre à certaines objections formulées contre cette philosophie, dès le début du XX^e siècle, par des marxistes et penseurs anticoloniaux lecteurs de Husserl. Ce contraste permettra peut-être de faire ressortir la singularité de la position de Gordon vis-à-vis du champ phénoménologique.

Premièrement, le philosophe marxiste français Jean Toussaint Desanti a avancé que la philosophie sans présupposés de Husserl en comportait pourtant bien un, non explicité : celui d’un temps sans urgence, où rien n’a lieu et où les choses attendent patiemment l’examen du philosophe, toujours susceptible de stopper l’écoulement temporel (Toussaint Desanti, 27-28). La suspension ontologique, au contraire, ne doit pas être entendue comme un arrêt, une interruption. C’est un décolllement, une scission dont l’objet est de considérer nos valeurs plutôt que les étants, les choses, qu’ils sont censés décrire adéquatement.

Évidemment, cela revient à se concentrer plus volontiers sur les produits de l'activité humaine que sur des étants présents à la conscience ou sur ses opérations elles-mêmes, comme s'ils étaient de toute éternité. La suspension au sens de Gordon est une forme de réflexivité dans l'action, au sein de l'action et rendue possible par l'action.

Ceci permet de répondre à la seconde critique, formulée par le philosophe vietnamien Tran Duc Thao, pour qui la méthode phénoménologique « détourne le regard du phénoménologue des données réelles qui définissent pourtant le contenu véritable de sa réflexion » (10). Or Gordon, comme le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* dont il s'inspire, tient les valeurs, les idées, les discours, pour des objets réels, des déterminations de la culture objective auxquelles on puise et qui orientent les actions individuelles et collectives (Sartre, 53). Les significations dont se préoccupent les investigations de Gordon ne sont pas de simples superstructures, des reflets figés des actions humaines. Elles font signe vers elles et les influencent en retour. Aux auteurs qui critiquent la phénoménologie depuis la perspective de la théorie sociale, Gordon réplique qu'entendue adéquatement, la phénoménologie est déjà une philosophie sociale et même une entreprise de décolonisation permanente de la pensée.

On peut encore préciser cette idée d'une suspension ontologique en recourant à un exemple. Gordon évoque celui du « peuple-problème ». Cette question est inséparable de la situation des minorités dans les nations modernes. Ainsi la tristement célèbre « question juive » ou « problème juif » de l'antisémitisme européen. Gordon aborde cette thématique à partir des écrits de W. E. B. Du Bois. Il remarquait, à la fin du XIX^e siècle, que dans l'espace public américain, des questions telles que les problèmes *des* Noirs ne se posaient pas, mais qu'on traitait au contraire cette

communauté comme un problème en tant que tel (Du Bois, 2014). Le « problème noir » réside en ceci que les Noirs sont un problème pour les Blancs. Ils ne sont pas liés à un problème, confrontés à un faisceau de problèmes ; ils deviennent eux-mêmes des problèmes. La suspension ontologique, le décollement de l'étant de sa thématization historique et des valeurs sédimentées en lui, révèle alors une confusion voisine de ce que Sartre appelait l'esprit de sérieux, c'est-à-dire « un effondrement de la division entre les valeurs et le monde matériel » (2000, 69). On installe entre un étant et sa valorisation un lien tel que cet étant se fait valeur. Les Noirs ne sont pas tenus pour des agents historiques, des individus singuliers, des faiseurs de culture. Ils sont exclusivement considérés comme « problème ». Et ce caractère problématique ne procède pas de ce qu'ils font, mais de ce qu'ils sont.

Gordon sait gré à Du Bois d'avoir montré que le caractère changeant, c'est-à-dire humain, de ce qui est décrit se trouve pris dans une structure descriptive fixiste qui est incapable d'en rendre compte. Ce retour réflexif sur sa propre condition, cette possibilité d'une remise en cause des liens qui nouent les étants et les valeurs, fonctionne comme une contradiction performative qui en démontre la contingence. L'exercice de Du Bois, qui montre que les Noirs sont tenus pour des problèmes, prouve qu'ils ne s'y bornent pas, en libérant d'autres possibles. Cette possibilité de mise à distance des valeurs qui nous engluent et nous fixent met sur la voie de la libération (Gordon, 1995, 22). Ce décollement qu'est l'expérience de la suspension ontologique nous confronte à un excès structurel de la réalité humaine sur ses tentatives de description. En se réhumanisant, les Noirs cessent d'apparaître comme des problèmes, mais commencent à se percevoir eux-mêmes comme des êtres en question : les objets de leur propre enquête réflexive. « La

conscience est une manifestation de l'existence. Être conscient, c'est se démarquer, se différencier soi-même comme n'étant pas identique à ce dont on est conscient. Être une question, c'est devenir une possibilité. » (Gordon, 2022, 143) C'est ainsi par le détachement des valorisations indues qui lui sont historiquement attachées que la conscience noire se dessine et gagne en densité.

La suspension de l'ordre général : Gordon lecteur de Kierkegaard

Comme le soulignait déjà Du Bois, les disciplines académiques ont historiquement participé à la déshumanisation des Noirs et à leur redéfinition comme peuple-problème (Chandler). Ces réflexions conduisent Gordon à élaborer une sous-espèce particulière de la suspension ontologique appelée « suspension téléologique de disciplinarité ». Visant plus spécifiquement à initier certaines pratiques de pensée innovantes en sciences humaines, cette notion évoque évidemment la « suspension téléologique de l'éthique » développée par Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*. On en comprendra donc plus aisément les enjeux en faisant un détour par cet ouvrage. Il se présente comme le commentaire d'un passage de l'Ancien Testament. Le sacrifice d'Abraham est un épisode de la Genèse (22, 1 et suivants) qui narre l'interpellation d'Abraham par Dieu, qui exige de lui l'holocauste de son fils unique et chéri : Isaac. Le lendemain à l'aube, sans mot dire, il prend son enfant avec lui. Après avoir cheminé trois jours jusqu'au lieu du sacrifice, Abraham dresse l'autel et y attache son fils. Alors qu'il a dégainé son couteau et s'apprête à le mettre à mort, l'Ange émissaire de Dieu intervient et suspend le geste infanticide. Cette exigence divine était une mise à l'épreuve de la foi d'Abraham, dont il sut se rendre

digne. C’est un bélier qui se substituera à Isaac, et la bénédiction de Dieu sera sur le Patriarche et sur sa descendance. *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard est une interprétation de cet épisode biblique à partir de la condition existentielle particulière d’Abraham et, plus précisément, de la foi qui la fonde. Le penseur danois prend pour point de départ la contradiction entre l’apparente abjection de la docilité meurtrière du Patriarche et le sentiment sublime qu’elle suscite chez le croyant. Ce paradoxe, en quoi consiste fondamentalement toute religion, tient à ce qu’Abraham a mis en œuvre une « suspension téléologique de l’éthique ».

L’éthique (Kierkegaard se réfère ici à la philosophie du droit de Hegel) est ce qui attribue à l’individu un *telos*, un but, dans le général. L’individu est une pièce d’une communauté organique, dont il reconnaît les règles, et dont les règles le reconnaissent. Il fait partie de la machine du général, en respecte et fait respecter les lois. Les désirs qui y sont encouragés sont ceux qui renforcent cette cohésion du général. Or, le paradoxe de la foi est tel que « l’individu, en tant qu’individu, est plus grand que le général » puisqu’il est « en rapport absolu avec l’absolu » (Kierkegaard, 2000, 110). Partant du général, il se hisse au-dessus de lui. Le seul rapport de l’acte d’Abraham au général, c’est-à-dire à la morale commune, est un acte de transgression, si bien que c’est le rapport à l’absolu, c’est-à-dire à l’interpellation divine, qui guide le rapport à l’éthique. Contrairement au héros tragique qui, à la façon d’Antigone, revendique une éthique supérieure à l’éthique commune, Abraham suspend l’éthique elle-même en vertu d’une autre téléologie, d’un autre but, lui-même soustrait à l’éthique.

Le sens de cet acte est interne, intime, indicible dans le langage commun qui est par essence l’expression du général – c’est ce que montre le silence d’Abraham. En ce moment de

suspension téléologique de l'éthique où Abraham doit se résoudre à effectuer un acte que l'ensemble de la communauté réprouve, un acte universellement tenu pour abject, il ne peut tirer autorité que de lui-même. La vérité qui le guide n'aurait en aucun cas pu s'obtenir d'autrui. Si c'était quelqu'un qui lui avait dit de sacrifier son enfant parce que Dieu l'exige, il ne l'aurait pas cru : il est des certitudes qui ne sauraient venir de l'extérieur et se transmettre à la manière d'une opinion. C'est une certitude fondamentalement individuelle qui anime Abraham et ne saurait se réclamer d'aucune éthique supérieure. C'est ce geste de suspension radicale que Lewis Gordon reprend à son compte pour penser ce qu'il appelle une « suspension téléologique de disciplinarité ».

Par rapport à la mise entre parenthèses husserlienne, l'expérience existentielle que propose Kierkegaard présente l'avantage de n'être pas une pratique de pensée négative ou privative, comme l'est nécessairement le doute hyperbolique. Elle se propose plutôt comme le basculement d'un ordre vers un autre. L'ordre qu'on cherche à suspendre est celui du refus de la pensée en quoi consiste la cristallisation des opérations cognitives en des protocoles séparés, c'est-à-dire des « disciplines », des structures qui, comme l'ordre du général, sont autoréférentielles. Celui qu'on instituera sera celui d'une pensée à l'écoute des objections des autres, et de ses propres obstacles. Gordon diagnostique deux formes contemporaines du refus de la pensée. Tout d'abord, la simplification à l'extrême des problèmes dont se rendent responsables les politiques. Et en second lieu la densité vide et abstruse du discours des experts. Dans les deux cas, c'est la *performance* qui remplace la preuve (Gordon, 2000, 29). On pourrait décliner en deux sens ce concept de performance. Elle correspond d'une part au spectacle émotionnel et producteur de réactions immédiates des

politiques (la performance comme mise-en-scène), et de l’autre à l’exigence de maximisation du rapport *input/ output* en quoi consiste la figure de l’expert (la performance comme productivité capitaliste) (Lyotard, 75-76). Ces deux figures ont en commun de se mouvoir dans le milieu solitaire et dissocié de l’opinion. En effet, selon Gordon, l’opinion n’a pas le rôle unificateur et politique que la tradition lui a souvent prêté. Il souligne au contraire qu’elle est isolement. Le général est plat ; on n’y échange que ce qu’on a déjà, son seul objet étant de demeurer ce qu’il est. Ainsi les disciplines universitaires tendent-elles à se comporter comme l’ordre du général, ou de l’éthique, critiqué par Kierkegaard. Et c’est alors que survient la décadence disciplinaire : le devenir des disciplines lorsqu’elles se comportent en totalités sans dehors et se prennent pour le monde qu’elles sont censées décrire ou sur lequel elles sont supposées intervenir. Quand le travail du sociologue a pour unique but de « faire de la sociologie », lorsque les techniques d’enquête comptent plus que l’enquête elle-même et surtout plus que ses « objets », alors il y a décadence disciplinaire.

Comme pour Kierkegaard, c’est d’abord en acceptant le *paradoxe*, c’est-à-dire par la prise de position qui contrarie l’opinion commune, qu’on s’achemine vers un commun plus authentique : communauté religieuse pour le philosophe danois, communauté de pensée pour Gordon. L’acte de foi comme l’acte de penser consistent en une sortie violente, et d’abord incompréhensible, du général. Une sécession par rapport à l’ordre général. La suspension téléologique de disciplinarité revient à écarter l’ordre interne de la discipline savante pour y faire entendre d’autres voix, y faire valoir d’autres vérités. Frantz Fanon représente à ce titre un exemple aussi satisfaisant que Du Bois.

La psychiatrie coloniale tenait, depuis le début du XX^e siècle, les Africains pour des brutes incapables du moindre

effort intellectuel, des lobotomisés constitutionnels. Dans la réponse qu'il adresse à cette théorie, Fanon souligne que c'est le contexte social de la colonisation et ses conditions inhumaines qui provoquent certaines pathologies injustement tenues pour physiologiques (Fanon, 2015). On abaisse les Africains en fait de façon à pouvoir les décrire comme inférieurs en droit. Fanon effectue ainsi une suspension téléologique de disciplinarité à deux niveaux. En faisant intervenir le facteur social et en mettant en évidence la violence raciale, il sort la psychiatrie de son autoréférentialité, la confronte au dehors réel dont elle ne voulait tenir aucun compte. Ensuite, c'est un Nègre qui s'exprime de la sorte, s'adressant aux experts blancs qui lui nient tout intellect sur un pied d'égalité. Si une discipline est un jeu de langage, la suspension téléologique est un « coup » tel qu'il en change les règles. Après Fanon, l'objet de la psychiatrie africaine n'est plus la description argumentée de l'infériorité des races non-blanches, mais la désaliénation des indigènes. L'histoire des sciences humaines regorge de tels exemples. Ainsi, également, Marx faisant entrer l'expérience de l'aliénation de la classe ouvrière dans une économie politique qui n'en tenait aucun compte (Marx). Il s'agit toujours de faire résonner, au cœur de la discipline, les voix qu'étouffe son vacarme érudit ; embrassant la souffrance des colonisés ou des ouvriers, Fanon et Marx s'élèvent au-dessus de leur discipline comme Abraham se dressait absolument au-dessus de l'éthique.

« La preuve est un symptôme de la réalité refoulée », écrit Lewis Gordon (2000, 32). La preuve de la fausseté d'une théorie peut n'être pas recevable pour la rationalité interne d'une discipline réifiée, mais elle doit l'être pour la raison de ceux qui la pratiquent (Lukacs). Elle témoigne de l'excès de la complexité des affaires humaines sur les disciplines finies qui prétendent en rendre compte. Ce surgissement montre

qu’il faut apporter des corrections à la discipline car son objectif premier doit être de se tenir au plus près de la réalité humaine, et non au plus près de ses propres prérequis formels. Quand l’objet objecte quelque chose à celui qui l’étudie, ce dernier a le devoir d’en tenir compte. « C’est en restant à l’écoute de l’incomplétude de toutes données liées aux êtres humains qu’une approche se rend humaniste. C’est une méthode qui révèle que quand il s’agit de l’être humain, il y a plus à apprendre et, en conséquence, plus à chercher » (Gordon, 2000, 93). Gordon tâche donc de se prémunir du contresens, mis en évidence par Sartre, d’une étude de l’homme qui entend se garder de tout anthropomorphisme (Sartre, 117-118). La suspension téléologique de disciplinarité, tout comme la suspension ontologique, n’est pas une dissipation du monde et des autres. C’est une déprise de la certitude *a priori* de la validité de sa propre méthode qui ouvre aux interventions extérieures. Cette relation aux autres fait monde là où l’opinion le rendait impossible, qui fonctionne comme un verrouillage, un rêve d’éternité. « Pour dépasser la décadence disciplinaire, nous devons accepter que ce sont des êtres humains qui produisent les disciplines, ce qui signifie que chaque discipline fait face à des limites humaines dans sa confrontation à la réalité, et plus particulièrement à la réalité humaine » (Gordon, 2022, 85). La pensée est cette activité solitaire tournée vers le monde commun, qui rend la collectivité possible en la réhumanisant : en l’ouvrant à nouveau à sa propre finitude, c’est-à-dire aussi à sa perfectibilité.

Paradoxes du « *decay* »

La philosophie de Gordon, qui se présente au départ comme une philosophie des sciences humaines, y recherche en permanence les conditions de possibilité d’une

philosophie sociale et politique. On trouve chez Gordon les linéaments d'une phénoménologie historique de la société. Je vais ici risquer l'hypothèse selon laquelle le concept central y est celui de *decay* (Gordon, 1995, 23). Ce terme anglais n'est pas aisément traduisible. Il signifie à la fois détérioration, déclin, pourrissement. Gordon l'emploie pour qualifier de ce qu'on a défini plus haut, avec Kierkegaard, comme le « général » : la cohérence éthique d'une société ou la cohésion rationnelle d'une discipline. Mais cette recherche du cohérent n'est pas tant une vertu que le signe d'un refoulement pathologique de la contradiction, selon une réflexion empruntée à *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon :

[L]aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire (Fanon, 182).

Contrairement à ce que pourrait laisser attendre une lecture trop rapide de Fanon, à l'aide de ce concept, Gordon ne reconduit pas ici le récit historique conservateur européen, que l'on retrouve par exemple chez Gobineau ou chez Spengler, qui explique le temps à partir de métaphores organiques où les phases de décadence succèdent aux phases de croissance et d'apogée. C'est plutôt le modèle de l'absurdité kierkegaardienne (1970) qu'il adopte : nul n'a choisi de naître dans ce monde, ni dans aucun monde possible (Gordon, 2000, 14). Toute naissance est déjà une

déchéance. Cette approche fait écho aux observations de Saint Augustin, formulée dans le quatrième Livre des *Confessions* à propos de toutes les choses de la Création : « Donc, lorsqu’elles naissent et s’efforcent vers l’être, plus rapidement elles croissent pour être, plus vite elles se précipitent vers le non-être » (Augustin, 81). Le nouveau-né, la jeune pousse, l’idée révolutionnaire nous apparaissent comme jeunes, engagés dans un processus de croissance et de maturation. Mais, comme le notait Augustin – et Gordon à sa suite – cette croissance est déjà en elle-même une forme de dégradation, d’acheminement vers la non-existence, du fait de l’irréversible finitude de toute chose terrestre. De même, le pourrissement des formes culturelles comme des disciplines savantes a toujours déjà commencé. Cette situation appelle une responsabilité accrue : ce qui importe, c’est l’attitude existentielle qu’on adopte par rapport à ce fait du *decay* structurel des pensées et des mondes : leur inéluctable devenir entropique.

Cette hypothèse renverse le présupposé du positivisme et de la tradition de l’épistémologie historique pour lesquels c’est le devenir technique de la science qui en garantit la perpétuation dans les meilleures conditions, et assure qu’elle sera tournée vers un progrès (Bachelard). Pour Gordon, la discipline en tant que discipline est, toujours déjà, non pas en progrès perpétuel, mais en déclin. Elle est, en outre, structurellement menacée par la décadence disciplinaire. En d’autres termes, toute discipline, toute science constituée, mais aussi toute formation sociale, tend à se prendre elle-même pour fin à partir du moment où son mode de fonctionnement a été explicité. Dès lors, le mode d’être normal de la discipline est le *decay*, puisqu’elle tend à perpétuer sa propre structure, c’est-à-dire à se tourner vers l’épuisement de ses propres possibilités. Une telle conception, qui ne laisse aucune place à la réflexion,

exemplifie l'illusion éternitaire en quoi consiste le *decay* et l'impossibilité de toute remise en cause qui le caractérise.

Bien qu'il abandonne le vieux schéma organique, Gordon insiste sur le fait que les époques sont des réalités vivantes. Les sociétés naissent et sont vouées à périr. Comme Paul Valéry l'écrivait après la Première Guerre mondiale : « Nous autres civilisations savons maintenant que nous sommes mortelles. » À cet égard, le risque épistémologique de la décadence disciplinaire se présente certes comme une considérable accélération de ce pourrissement constitutif de toute discipline ; mais il ne l'est qu'en tant que déni du *decay*. Il n'est pas de pire déchéance que la préterition de la déchéance. La vision éternitaire de l'humain et de la pensée est, paradoxalement, ce qui en précipite le pourrissement. La nécessité pour une structure sociale pourrissante ou un mode de pensée en déchéance de se maintenir et de rester ce qu'il est les pousse à élaborer des techniques d'invisibilisation de certains éléments internes qui menacent le maintien de l'unicité du général. « Dans la mesure où les systèmes prétendent à une validité ontologique, il doit y avoir quelque chose qui cloche avec ceux qui ne rentrent pas dedans. Ces gens-là deviennent des problèmes » (Gordon, 2008, 114). La désignation et le flétrissement d'un peuple-problème mises en évidence par Du Bois apparaissent ainsi comme un remède social au *decay*, c'est-à-dire comme une manière de le dissimuler. C'est à ce point que la question noire fait retour dans la réflexion de Gordon.

Il est inexact de soutenir que le racisme procéderait de la peur de l'autre. Le *decay*, notamment dans son déni, produit des êtres qui ne sont ni soi ni autres : des êtres dont la différence est tenue pour trop radicale pour qu'ils puissent apparaître dans notre champ de visibilité comme des autrui. « L'invisibilité noire implique une forme d'hypervisibilité »

(Gordon, 2000, 88). Ils sont rendus présents par leur absence, puisqu’ils n’apparaissent que comme une réalité ontologique. Ce qui est éclipsé dans l’invisibilité noire, c’est l’humanité des personnes noires. *L’être* autre, c’est-à-dire l’ontologie, empêche le Noir d’*apparaître* comme autre, c’est-à-dire d’entrer dans un cadre de réciprocité. Ce sont de tels emprisonnements ontologiques que provoque le *decay*, en tant que maintien autoréférentiel de sa propre cohérence. Il est forcé d’avoir recours à la mauvaise foi, de contempler des êtres trop *autres* pour être des autrui, trop semblables pour être véritablement ignorés. La loi de la généralité revient à écraser les différences qui, pourtant, participent de son être même.

Une pensée vivante se doit d’affronter le *decay*. Le travail de ce que Gordon appelle « l’imagination politique » (Gordon, 2006, 106) consiste à élaborer des idées vouées, non pas à l’empêcher ou à y remédier, mais à créer la pensée d’après, la relève du principe général mourant. Les minorités, les marges, les communautés présentement subordonnées sont celles par qui la nouveauté vient au jour. Les parts à la fois invisibles et hypervisibles de la généralité décadente préparent les armes critiques qui, en précipitant une suspension téléologique, interrompent pour un temps le *decay* de la pensée autoréférentielle. Mais, dès lors que ces couches subordonnées deviennent majoritaires, leur propre *decay* commence. Même si l’acte de foi d’Abraham demeure un hapax, une décision existentielle absolue, elle ouvre la voie à une éthique nécessairement pourrissante : celle de la Tradition que codifient les Églises et de la bigoterie qu’encouragent les prêtres. Le *decay* n’est pas contingent, c’est pourquoi il est nécessaire d’y faire face. Le devoir des voix dissidentes, celles de ceux qui rôdent en-deçà des regards, est donc d’effectuer une suspension téléologique de l’éthique ou de la disciplinarité – au risque même du devenir

majoritaire. C'est pourquoi, dans une conjoncture présente fortement marquée par les violences négrophobes ainsi que les luttes et les réflexions opposées à cette violence (Ajari, 2022), Gordon confère à la conscience noire une mission de revitalisation démocratique particulière.

Revisiter la démocratie radicale

« La conscience noire est confrontée à un problème de légitimité et à la mélancholie née de ce problème. Être noir, en ce sens, c'est être rejeté de la vie normative des sociétés antinoir, tout en en étant autochtone » (Gordon, 2022, 197). Gordon conçoit la suspension ontologique et la suspension téléologique de disciplinarité comme un effort de retour réflexif de cette conscience disqualifiée – et notamment la conscience noire – sur elle-même. En décrivant à l'aide de sa méthode phénoménologique remaniée les formes de délégitimation dont font l'objet les citoyens racialisés négativement, les déformations et les biais qui affectent la connaissance disciplinaire dans sa prétention à l'objectivité, et les moyens de lever ces blocages, Gordon élabore une méthode de démocratisation. « Le combat contre le racisme antinoir est en dernière instance un combat pour la démocratie » (Gordon, 2022, 19). Le réveil de la rationalité étouffée, niée, contestée du peuple-problème participe à ses yeux d'un éveil démocratique : « La conscience noire est politique à cause de sa relation organique à la lutte contre des forces sociales qui confisquent le pouvoir » (Gordon, 2022, 162).

Ainsi, il est légitime de considérer la réflexion de Gordon, et notamment ses travaux les plus récents, comme une contribution à la théorie de la démocratie radicale formulée depuis le point de vue d'une conscience noire. Le théoricien politique canadien David Matijasevich, à partir notamment des travaux de Chantal Mouffe, Jacques

Rancière ou William Connolly, définit les traits principaux de cette proposition de démocratie radicale. La démocratie y est définie, non comme une forme institutionnelle, mais comme un processus, un cheminement, alimenté par une multitude de pratiques dont le lieu n’est pas tant l’État que la société civile. En outre, le politique y est toujours défini comme intrinsèquement conflictuel, consistant notamment dans la contestation des formes de pouvoir et de légitimité en place (Matijasevich, 2-3). Cette tendance théorique est une démocratisation de l’ontologie du politique élaborée par Carl Schmitt. Aux yeux de ce dernier, « le terme de politique ne désigne pas un domaine d’activité propre, mais seulement le degré d’intensité d’une association ou d’une dissociation d’êtres humains » (Schmitt, 1992, 77) À partir de ce point de départ, Mouffe va avancer l’idée qu’il existerait, dans l’histoire de la pensée politique « deux conceptions fondamentales : l’une qu’on peut appeler vision associative, pour laquelle le politique est un espace de liberté et de délibération publique où l’on agit en commun, et la vision dissociative, pour laquelle le politique est un espace de pouvoir, de conflit, d’antagonisme » (Mouffe, Errejón, 57). La démocratie radicale est une option préférentielle pour une conception dissociative du politique.

Mouffe, Ernesto Laclau et d’autres auteurs insistent particulièrement sur le versant dissociatif du politique, afin de se distinguer d’auteurs tels que Jürgen Habermas, John Rawls ou Hannah Arendt qui placent le consensus au cœur de leurs philosophies politiques. Dans la réflexion de la démocratie radicale, au contraire, la dimension conflictuelle du politique n’est pas dépassable. On ne saurait la surmonter par un accord universel au sein de la communauté politique, car tout consensus est en réalité bâti sur le refoulement des voix dissidentes (Mouffe, 2016). En revanche, la part démocratique de cette doctrine tient à sa vigilance à

l'encontre de toute possible montée aux extrêmes : de toute tentative de monopolisation du pouvoir en vue d'éliminer l'opposition politique, ou de passer de l'*agonisme*, c'est-à-dire l'opposition civilisée de projets sociaux opposés, à l'*antagonisme*, c'est-à-dire une opposition violente entre les factions opposées ou encore, pour le dire avec une vieille formule de Mao : le passage à une politique avec effusions de sang. C'est là une forme aiguë du *decay* au sens de Gordon. En conséquence, toute affirmation de la démocratie radicale repose en réalité sur une double ontologie du politique dans laquelle la dimension associative et la dimension dissociative s'appartiennent réciproquement (Ajari, 2021, 97). En d'autres termes, toute communauté ou regroupement politique qui s'oppose à un autre le fait sur fond d'accord, de discussions et de débats internes qui cherchent l'assentiment et l'engagement du groupe en vue d'une action tactique ou stratégique coordonnée. Mais la réciproque est également vraie : le consensus politique n'est recherché, désiré et chéri qu'à cause d'une hostilité fondamentale à l'égard de son inverse, la séparation, la division, l'éparpillement que la philosophie politique moderne a conçue comme l'antichambre de la guerre civile – l'essence même du mal en politique (Dubos).

La réflexion politique démocratique radicale de Gordon reconnaît parfaitement cette double ontologie du politique. La suspension ontologique et la suspension téléologique de disciplinarité que conceptualise Gordon présupposent toujours une connaissance qui n'est pas désintéressée, mais au contraire une connaissance dans laquelle il en va de la vie, voire souvent de la survie, de celles et ceux qu'elle concerne. L'histoire de la connaissance des Noirs et des autres populations colonisées et infériorisées a souvent été coextensive à celle de leur domination, selon une maxime exprimée par Alexis de Tocqueville lors de la conquête de

l’Algérie par la France : « On ne peut étudier les peuples barbares que les armes à la main » (Tocqueville, 180). Les suspensions systématisées par Gordon comportent toujours une dimension agonistique : une hostilité vitale vis-à-vis du type de connaissance avec lesquelles elles mettent de la distance. Mais aussi la possibilité d’un nouvel accord raisonnable rendu possible par la déprise des connaissances disciplinaires fondées sur la diminution ou la négation de l’humain. Dans *Fear of Black Consciousness*, il applique explicitement ses réflexions au domaine politique : « La politique ne saurait exister sans la parole et le pouvoir – ou, plus spécifiquement, le pouvoir dans la parole. C’est à travers une communication de ce genre que les institutions sont bâties » (Gordon, 2022, 152).

La tradition radicale noire et le tabou de la violence

La tradition de la démocratie radicale présente ainsi une manière particulière de résoudre cette question politique fondamentale qu’est la dialectique entre l’hostilité et la communauté. L’œuvre d’un auteur comme Cornel West (2005) exemplifie l’impact de cette tendance dans la philosophie africaine-américaine. Ces débats ne sont pas sans parenté avec l’influent concept de tradition radicale noire proposé par Cedric Robinson en 1983. A partir de son livre intitulé *Black Marxism : The making of the Black radical tradition*, il introduit l’idée d’une généalogie spécifiquement africaine de la lutte contre l’esclavagisme, le capitalisme et l’impérialisme, distincte du marxisme européen. « Dans la majeure partie de l’imagerie marxienne, les esclaves n’ont aucunement contribué à la pensée ou à l’organisation révolutionnaire, pas davantage que les serfs, les paysans ou les femmes de toute classe ou strate » (Robinson, 2019, 15). Selon Robinson, en effet, si le Marxisme s’oppose politiquement au capitalisme, il n’en est

pas intrinsèquement distinct en tant qu'il est produit de la même civilisation : la civilisation européenne.

La production d'esclaves déshumanisés est le fruit d'une radicalisation de la logique qui présidait déjà au servage médiéval : le racialisme, défini comme approfondissement des différences aux fins de légitimer des hiérarchies statutaires et de justifier l'oppression. Robinson doute de la capacité du marxisme européen à rompre avec l'héritage civilisationnel européen, et donc de son potentiel pour porter la libération noire. Issue des luttes des Africains et de leurs descendants, des communautés qu'ils ont su inventer dans le marronnage, les quilombos et la clandestinité, la tradition radicale noire est décrite comme porteuse d'une autre vision démocratique du monde et d'une autre métaphysique que celle qui guide le progressisme occidental, et notamment le marxisme, caractérisé par son scientisme, son rationalisme et un penchant irrésolu pour les nationalismes européens.

Enracinée dans l'héritage de certaines formes sociales africaines ainsi que dans une solidarité construite face à l'expérience oppression raciale, la tradition radicale noire se serait ainsi bâtie sur des fondations intrinsèquement démocratiques. Le rejet de la plantation et de son mode d'organisation de la vie, le désir d'abolir les institutions de la servitude et de la déshumanisation en font partie ; mais, aux yeux de Robinson, l'élément central y demeure l'affirmation d'une vie communautaire africaine. Robinson rapporte l'étonnement constant des colons face à la rareté de phénomènes de violence de masse perpétrés par les Africains à leur encontre. C'est que leur enjeu était communautaire et, lorsque leurs projets se voyaient contrariés, les Noirs avaient davantage tendance à retourner leurs armes contre eux-mêmes plutôt que contre leurs oppresseurs : « Pour eux, la victoire ou la défaite était une affaire interne » (Robinson, 168). Au cœur de cette réflexion se trouve une double

ontologie semblable à celle que déploient les débats autour de la démocratie radicale. La volonté absolue de détruire l’ordre colonial d’une part, et l’affirmation vitale noire de l’autre sont toutes deux admises par Robinson, mais il donne systématiquement la préséance à la seconde.

L’approche proposée par *Black Marxism* a fait école, notamment au sein des réflexions et débats liées à un renouvellement de la signification de la notion d’abolition, c’est-à-dire de la possible suppression des institutions de la police et de la justice pénale telles que nous les connaissons. Dans son lignage, de nombreux théoriciens et activistes appréhendent l’abolition, dans la continuité de la tradition radicale noire telle que définie par Robinson, comme une forme d’affirmation de la vie (Gilmore, 41-42). S’inspirant de Ruth Wilson Gilmore, adrienne maree brown affirme : « Les abolitionnistes savent que les implications de notre vision concernent toute chose – tout doit changer, y compris nous-mêmes. [...] [N]ous devons construire des institutions affirmatrices de la vie [*life-affirming institutions*], y compris dans nos mouvements » (1). On devine cette même orientation affirmative dans les influentes réflexions que livrent Fred Moten et Stefano Harney dans leur ouvrage *Les Sous-Communs* : « Quel est [...] l’objet de l’abolition ? Pas tant l’abolition des prisons mais l’abolition de la société qui les rend possibles, qui rend possible l’esclavage, qui rend possible le salariat, et ainsi non pas l’abolition comme élimination de quoi que ce soit mais l’abolition comme fondation d’une nouvelle société. » (Harney, Moten, 53). Gordon s’inscrit dans ce mouvement de pensée : « Pour faire émerger la conscience noire, il faut offrir au monde social, à la communauté à travers le temps, le pouvoir de la possibilité à travers l’engagement. La seule façon de combattre les ennemis de ce mouvement est de construire des institutions

productrices et affirmatrices de la vie qui favorisent l'autonomie » (2022, 229).

Ces échos entre quelques-uns des théoriciens critiques africain-américains les plus significatifs du XXI^e siècle dessine une certaine image de la pensée noire présente dans son rapport à l'héritage du concept de tradition radicale noire. Elle se caractérise par une assimilation de l'activité politique anticoloniale et radicale noire à une forme d'affirmation vitale. Cette hégémonie d'un certain vitalisme en lutte contre le *decay* de la suprématie blanche a trouvé son adversaire dans l'émergence, depuis le début des années 2000, du courant des Études Noires nord-américaine baptisé afropessimisme. Pour la pensée afropessimiste, « la modernité se caractérise par la production d'une opposition binaire et hiérarchique entre l'Humain et l'Esclave, entendus comme des attributs exprimant le non-Noir et le Noir. Notre capacité même à comprendre quelque chose comme une humanité procéderait de l'existence de l'abjection noire qui, par contraste, ferait ressortir la dignité de l'humanité non-noire » (Ajari, 2022, 78-79). Aux yeux des afropessimistes, la négrophobie est à ce point inscrite dans l'inconscient collectif non-noir que la seule issue, le seul remède possible, réside dans la destruction pure et simple de ce monde.

Dans un contexte intellectuel noir contemporain où la tradition radicale noire est présentée de façon rassurante, comme un effort de création d'institutions affirmatrices de vie, l'apparition d'un courant de pensée tel que l'afropessimisme ne va pas sans heurt. Très hostile à cette nouvelle tendance, et notamment à l'usage qu'elle fait de sa propre œuvre, Gordon lit son émergence comme un « symptôme » (2020, 77). Selon lui, l'afropessimisme, comme toute forme de pessimisme aussi bien que d'optimisme, est symptôme d'un renoncement à la responsabilité, une

tentation d’attribuer à l’ordre du monde un caractère inéluctable : cruel dans le cas du pessimisme, salvateur dans celui de l’optimisme, mais toujours négateur de la complexité de la réalité humaine. L’interprétation est séduisante, mais elle cantonne le pessimisme à une simple attitude subjective privée de tout contact avec le monde. Il ne s’agirait que d’une tournure d’esprit pathologique, jamais le fruit d’un diagnostic, d’observations empiriques, de réflexions stratégiques et d’analyses de la société. En réalité, un tel pessimisme constitue l’un des piliers oubliés de la tradition radicale noire. L’afropessimisme se contente de reformuler dans les termes d’une ontologie une observation qui était déjà celle de W.E.B Du Bois dans les années 1930 : « Il ne semble pas y avoir le moindre espoir que l’Amérique d’aujourd’hui cède le plus petit terrain quant à sa haine raciale. Nous n’avons aucun pouvoir physique ou économique, et aucune alliance avec d’autres classes sociales ou économiques ne forcera l’Église, l’État, l’industrie ou les arts à se soumettre à des idéaux de civilisation décents » (Du Bois, 1933, 200).

Si l’émergence et le relatif succès de l’afropessimisme peuvent s’interpréter comme un symptôme, c’est peut-être davantage sens psychanalytique du terme. C’est un retour du refoulé, un irrésistible rappel historique du fait que les créations d’institutions affirmatrices de la vie seront toujours insuffisantes à mettre en danger les institutions de la déshumanisation raciste. Autrement dit, les institutions affirmatrices de la vie ne sont pas viables si elles ne sont pas secondées par des bataillons destructeurs de mondes. Comme le narre son biographe, l’écrivain haïtien Berthony Dupont, à l’indépendance de Haïti en 1804, le général victorieux Dessalines est confronté à un amer dilemme. Si de nombreux colons ont fait le choix de quitter l’île, certains Blancs, espérant sans doute une ultime reconquête française,

avaient fait le choix de demeurer sur place. Ces derniers possédaient encore des biens fonciers considérables et une certaine influence diplomatique. Parmi les meneurs du nouveau régime, deux camps se constituent. D'un côté les partisans d'une déportation des Français, de l'autre ceux qui étaient favorables à leur pure et simple élimination. « Le peuple manifesta clairement ses points de vue et sa volonté de se venger de ses bourreaux. Pour lui le but de la révolution ce n'était pas seulement de reprendre le pays, mais aussi de rendre aux colons la monnaie de leur pièce. Les cris de vengeance s'amplifiaient de plus en plus, et jour après jour. [...] Le gouverneur n'avait pas le choix : au service du peuple, il devait répondre à ses revendications » (Dupont, 254-255). Sous le commandement de Dessalines, plusieurs milliers de colons perdirent la vie entre février et avril 1804.

Ce moment tragique n'est que le point d'orgue d'une série ininterrompue de guerres, de guerres civiles, de guérillas et de troubles qui caractérise l'histoire de Saint-Domingue au tournant du siècle. L'objectif de ce rappel n'est évidemment pas d'exalter un événement sanguinaire, mais de faire comprendre que la tradition radicale noire ne saurait se limiter à une « lutte pour préserver l'identité collective des peuples africains » (Robinson, 132), miraculeusement épargnée par la violence de masse. Robinson, tout en reconnaissant son génie stratégique, va jusqu'à faire de Dessalines une figure de la *transgression* de la tradition radicale noire, du fait d'une supposée haine irrationnelle des Français (168). La violence collective noire et l'aspiration à l'autodétermination qui la sous-tendait semblent avoir été érigées en tabou historiographique et théorique. Le nationalisme noir, le mouvement pour le retour en Afrique, le mouvement du Pouvoir Noir étatsunien ou de la Conscience Noire en Afrique du Sud avaient tous intégré cette dimension pessimiste à leur doctrine : la destruction du

pouvoir colonial ou d’emprise blanche était l’indispensable préalable à la libération.

Nous semblons à bien des égards oublier de la simple observation formulée par Fanon au tout début des *Damnés de la Terre*: « quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent » (Fanon, 2004, 39). Écrivant cela, il n’ignore rien, bien sûr, du long processus législatif du Ghana, avec ses multiples arrangements constitutionnels, dont Kwame Nkrumah fera récit dans *L’Afrique doit s’unir*, ce qui lui valut d’être la première colonie africaine à gagner sa souveraineté. Il connaît également les méthodes de Gandhi qui mèneront l’Inde à son indépendance, comme les diverses formes de négociation comme de protestation désarmée à l’œuvre en son temps. Seulement, pour Fanon, comme pour Dessalines avant lui, la décolonisation ne saurait être une pure affirmation de la vie ; la responsabilité du révolutionnaire le contraint à admettre une inéluctable part de négativité, si cruelle et terrifiante qu’elle fût. « La décolonisation, qui se propose de changer l’ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d’une opération magique, d’une secousse naturelle ou d’une entente à l’amiable » (Fanon, 2004, 39-40). L’action transformatrice recherchée par l’insurrection anticoloniale, quelle que soit sa forme, produira toujours des effets incontrôlables et ne seront jamais sans victimes. Et la première d’entre elles est l’organisation sociale dans son ensemble, qui ne saurait se borner aux seuls colons. Ce processus implique l’exposition du colon à la possibilité de la mort mais aussi la transformation anthropologique, processus nécessairement brutal, des colonisés.

Certes, comme la démocratie radicale, la tradition radicale noire doit être traitée avec la conscience de son

inscription dans une double ontologie où le partage communautaire et l'inimitié s'appartiennent réciproquement. Seulement, force est de constater que cette dernière dimension, celle de l'inimitié, du pessimisme et de l'hostilité, a été largement décrédibilisée ou invisibilisée dans les débats de la théorie critique et de la philosophie africana contemporaines. Le jusqu'au-boutisme afropessimiste, aussi peu attentif à la richesse de l'histoire des idées politiques noires que des réalités empiriques actuelles, est pourtant un symptôme possiblement salvateur. Il pointe en effet vers un continent oublié de la réflexion et de l'activisme anticoloniaux : celui pour lequel les institutions affirmatrices de la vie vont main dans la main avec les bataillons destructeurs de mondes, venus briser les chaînes et combattre les oppresseurs. Peut-être le temps est-il venu de *suspendre* ontologiquement l'irénisme de la philosophie africana.

Conclusion

La récurrence de la définition de la conscience noire et de la tradition radicale noire comme des efforts pour fonder des institutions affirmatrices de la vie sont le signe d'une pensée noire contemporaine qui cherche à définir le projet d'abolition comme un mouvement pleinement positif et affirmatif, libéré de toute tentation de recourir à la violence. Aussitôt le mot d'abolition est-il prononcé, le voilà déjà anesthésié d'euphémismes rassurants qui visent à convaincre qu'il ne s'agit en réalité de ne rien abolir, mais seulement de créer, d'inventer, de proposer du nouveau. Comme si la justice et l'injustice pouvaient simplement et sans paradoxe coexister côte-à-côte. L'abolition, en son sens premier, désigne la destruction des institutions de l'indigne, de la déshumanisation et de la dépossession.

C'est incontestable, et Cedric Robinson le documente avec autant d'érudition que d'éloquence : l'histoire des Noirs confrontés à l'oppression se confond avec une histoire de créations de communautés de résistance. Cependant, de nombreux textes critiques incitent les Noirs à faire communauté, à créer des liens et des solidarités, comme si cela faisait défaut. Au contraire, de telles solidarités, bien documentées, ont existé et continuent d'exister. Malgré toutes les pathologies sociales et les privations qui les rongent, les communautés noires furent et demeurent des institutions affirmatrices de la vie. En revanche, ce qui fait défaut, c'est la colère nécessaire pour s'attaquer aux institutions de la négrophobie sans aucune volonté d'y substituer autre chose. Les réflexions contemporaines sur la tradition radicale noire et la conscience noire invitent les Noirs à faire ce qu'ils ont toujours réussi à faire (c'est-à-dire faire-communauté) et à cesser de faire ce qu'ils ne sont presque jamais parvenus à faire (c'est-à-dire prendre le pouvoir). C'est peut-être ici que la suspension ontologique si bien décrite par Gordon trouverait son parachèvement, sa pleine réalisation : non seulement dans le détachement intellectuel et spéculatif des valeurs ou épistémologies négatrices de l'humain, mais dans un engagement franc et résolu pour l'anéantissement des institutions qui secrètent ces valeurs et ces épistémologies.

Bibliographie

- Ajari, Norman. *La Dignité ou la Mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte, 2019.
- Ajari, Norman. « Populisme de gauche et conscience noire : Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe ». *Philosophiques*, Vol. 48, No. 1, p. 93-114, 2021.
- Ajari, Norman. *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI^e siècle*. Divergences, 2022.
- Augustin, Saint. *Œuvres Philosophiques Complètes*, Tome 1. Les Belles Lettres, 2018.
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Vrin, 2004.
- brown, adrienne maree. *We Will not Cancel Us and other dreams of transformative justice*. AK Press, 2020.
- Chandler, Nahum Dimitri. *X: The Problem of the Negro as a Problem for Thought*. Fordham, 2014.
- Desanti, Jean Toussaint. *Phénoménologie et Praxis*. Éditions Sociales, 1963.
- W.E.B. Du Bois. « On being ashamed of oneself : An essay on race pride ». *The Crisis*, Vol. 40, No. 9, p. 199-200, 1933.
- Du Bois, W.E.B. *The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century: The Essential Early Essays*. Fordham University Press, 2014.
- Dubos, Nicolas. *Le Mal extrême : La guerre civile vue par les philosophes*. CNRS Éditions, 2010.
- Dupont, Berthony. *Jean-Jacques Dessalines : Itinéraire d'un révolutionnaire*. L'Harmattan, 2006.

- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, 1952.
- Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. La Découverte, 2004.
- Fanon, Frantz. *Écrits sur l’aliénation et la liberté*. La Découverte, 2015.
- Gilmore, Ruth Wilson. *Abolition Geography: Essays towards liberation*. Verso, 2022.
- Gordon, Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*. Routledge, 1995.
- Gordon, Lewis R. *Existentialia Africana: Understanding africana existential thought*. Routledge, 2000.
- Gordon, Lewis R. *Disciplinary decadence: Living thought in trying times*. Paradigm, 2006.
- Gordon, Lewis R. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon ». Traduit par Sonia Dayan-Herzbrun, *Tumultes*, No. 31, 2008.
- Gordon, Lewis R. *Freedom, Justice and Decolonization*. Routledge, 2020.
- Gordon, Lewis R. *Fear of Black Consciousness*. Allen Lane, 2022.
- Harney, Stefano et Moten, Fred. *Les Sous-Communs : Planification fugitive et étude noire*. Traduction collective, Éditions Brook, 2022.
- Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 2000.
- Kanabus, Benoît et Popa, Delia. *La Critique sociale à la lumière de la phénoménologie pratique*. EuroPhilosophie Éditions, 2017.

- Kierkegaard, Søren. *L'Alternative - Première partie*. Traduit par Paul-Henri Tisseau, Éditions de l'Orante, 1970.
- Kierkegaard, Søren. *Crainte et Tremblement*. Traduit par Charles Le Blanc, Payot & Rivages, 2000.
- Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Minuit, 1960.
- Marx, Karl. *Les manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Traduit par Frank Fischbach, Vrin, 2007.
- Matijasevich, David. *Radical Democracy and its Limits*. Pelgrave Macmillan, 2019.
- Mouffe, Chantal et Inigo Errejón. *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*. Éditions du Cerf, 2017.
- Mouffe, Chantal. *L'Illusion du Consensus*. Traduit par Pauline Colonna d'Istria, Albin Michel, 2016.
- Renault, Mathieu. *Frantz Fanon : De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Éditions Amsterdam, 2011.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. University of North Carolina Press, 2000.
- Robinson, Cedric. *An Anthropology of Marxism*. Pluto Press, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Gallimard, 1960.
- Schmitt, Carl. *La Notion de politique suivi de Théorie du partisan*. Traduit par Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl. *Le Nomos de la Terre*. Traduit par Lyliane Deroche-Durcel, Presses Universitaires de France, 2012.

Tocqueville, Alexis de. *Sur l’Algérie*. Garnier-Flammarion, 2003.

Tran, Duc Thao. *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*. Gordon & Breach, 1971.

West, Cornel. *Democracy Matters: Winning the fight against imperialism*. Penguin Books, 2005.

**GEORGE FLOYD JR. COMO PROBLEMA
FILOSÓFICO: POR QUÉ LOS DATOS
DESAGREGADOS DEBEN GUIAR CÓMO LOS
FILÓSOFOS TEORIZAN LA MUERTE DE
HOMBRES NEGROS¹**

Tommy J. Curry
Universidad de Edimburgo
t.j.curry@ed.ac.uk

Abstract: The trial of Derek Chauvin, the man who murdered Mr. George Floyd Jr on May 25, 2020, has become a national spectacle. For many Black Americans, it is merely another rehearsal of the injustice that befalls Black men in the United States when they are targeted by police violence. Mr. Floyd was murdered in broad daylight by Chauvin, yet it is Mr. Floyd's character and temperament that is being depicted as threatening to Chauvin and the reason for his murder. Throughout the discipline of philosophy, the murder of Black men and boys is a topic most philosophy departments avoid and the American Philosophy Association neglects. This lecture argues that philosophy must abandon the martyrdom of the Black male body as the symbolic catalyst of racial change. Philosophy must not only accept that racism is a permanent feature of American society, but that this racism is misandric in that racist violence disproportionately targets Black males for

¹ Este artículo originalmente se publicó en inglés en *The Harvard Review of Philosophy*, vol. 28, 2021, pp. 171-91, <https://doi.org/10.5840/harvardreview2021282>.

death and dehumanization at levels not seen within other groups.

Keywords: racism, misandry, violence, death, masculinity, philosophy

Resumen: El juicio de Derek Chauvin, el hombre que asesinó al señor George Floyd Jr. el 25 de mayo de 2020, se ha convertido en un espectáculo nacional. Para muchos afroestadounidenses, no es más que otro ejemplo de la injusticia que sufren los hombres negros en los Estados Unidos cuando son blancos de la violencia policial. El señor Floyd fue asesinado por Chauvin a plena luz del día y, sin embargo, es el carácter y el temperamento del señor Floyd lo que se representa como una amenaza para Chauvin y la razón de su asesinato. A lo largo y ancho de la disciplina de la filosofía, el asesinato de hombres y niños negros es un tema que muchos departamentos de filosofía evitan y que la Asociación Americana de Filosofía desatiende. Esta conferencia argumenta que la filosofía debe abandonar el martirio del cuerpo negro masculino como el catalizador simbólico del cambio racial. La filosofía no solo debe aceptar que el racismo es una característica permanente de la sociedad estadounidense, sino que este racismo es misándrico, ya que la violencia racista es dirigida desproporcionadamente hacia los hombres negros al producir muerte y deshumanización a niveles no vistos dentro de otros grupos.

Palabras clave: racismo, misandria, violencia, muerte, masculinidad, filosofía

Conferencia

A pesar de las numerosas muertes de hombres negros, la disciplina de la filosofía ha continuado haciéndose de la vista larga ante estos asesinatos. Las conversaciones relativas a la ética, sobre la muerte de hombres negros, en gran medida se retiran a la política de identidad, con muy poca especificidad en cuanto a por qué los hombres y niños negros siguen muriendo por homicidios policiales y encarcelamiento a tasas tan altas. Hay muy pocas personas en este país [Estados Unidos] que se especializan en estas áreas, y los departamentos de filosofía blancos siguen reacios a contratar a quienes trabajan específicamente el tema de la muerte y la opresión de los hombres y niños negros.

Quiero comenzar brindando una visión general del tipo exacto de trauma y victimización que los jóvenes y niños negros experimentan en los Estados Unidos. La ejecución de George Floyd fue un linchamiento público. Se transmitió por todo el mundo. Ocho minutos y 46 segundos se han convertido en sinónimo de la muerte de este hombre negro. El tiempo de 8:46 ahora representa un hito de muerte, el período en el que la vida negra expira y la muerte ocurre. En ocho minutos y 46 segundos, el señor Floyd, su carne viva, se convirtió en carne podrida; su cuerpo se transformó en cadáver. Derek Chauvin mató al señor Floyd en la calle a plena luz del día en Mineápolis, Minnesota el 25 de mayo de 2020. Asesinó deliberadamente al señor Floyd. No se conmovió ante las demandas del público de quitarle la rodilla del cuello al señor Floyd y mostró poco remordimiento o poca consideración hacia el señor Floyd después de que sus acciones condujeran a su muerte.

No hay palabras ni reflexión filosófica que describan con precisión la gravedad de la violencia letal generada para imponer la deshumanización más allá del acto que mató al señor Floyd. No es solo el racismo blanco, sino la

estigmatización de los hombres y niños negros a nivel social que permite esta repetición de la muerte. Los horrores que sufren los hombres negros en los Estados Unidos ponen de relieve la ilusión del progreso racial, en que la violencia letal y la opresión que sufren los hombres negros en los Estados Unidos difiere en órdenes de magnitud de aquellas sufridas por sus contrapartes femeninas y blancas. Estados Unidos es un matadero de hombres y niños negros, y a través de la violencia intenta sacarlos de la sociedad estadounidense.

Este ataque desenfundado contra el hombre y el niño negro es representado por las demostraciones más grotescas de tortura y tormento. Las exhibiciones públicas de poder sobre los cuerpos masculinos negros inspiran asombro entre la audiencia estadounidense. Su sangre derramada, sus últimos respiros, los vídeos de hombres negros orinándose o llamando a sus madres, los murmullos de desesperación que solo se escuchan como últimos gritos de “no puedo respirar” les fascinan a los observadores estadounidenses que anhelan ese breve momento en el que el hombre negro muere y se convierte en cadáver. Los hombres negros viven con la muerte en su mente. A lo largo de su vida diaria, se administran rituales de deshumanización sobre su piel y se imponen sobre su alma. Esta violencia es de un tipo diferente al que a menudo se despliega en prosa filosófica o más académica. El hombre negro es el cadáver del deleite sádico de la América blanca. Su piel absorbe el paroxismo racista del mundo. Él es el objeto de la experimentación, y porque su muerte sirve de ejemplo, su deshumanización tiene lugar ante el mundo que lo ataca con violencia física y psíquica, rabia blanca y desprecio social —un mundo donde está atrapado por el conocimiento de que un niño negro solo vive para ver lo letal que será como hombre negro—.

Durante los últimos años, he tratado de crear un campo para documentar y explorar los efectos de la violencia que

sufren los hombres y niños negros a nivel poblacional. Este trabajo ha culminado en un campo llamado estudios de hombres negros [*Black Male Studies*] que muestra que la violencia letal contra los cuerpos masculinos negros es tan desproporcionada que las teorías actuales de raza y género en las universidades estadounidenses deliberadamente tergiversan las condiciones que sufren los hombres negros en los Estados Unidos. Los estudios de hombres negros han exigido una reexaminación de investigaciones anteriores que describen a los hombres negros como beneficiarios de la masculinidad en las sociedades patriarcales blancas, dada la agresión misándrica del racismo antinegro. Las teorías anteriores ignoran las tasas astronómicas de violencia sexual contra los hombres negros y la demonización de los hombres negros dentro de la teoría de género contemporánea. En mi trabajo anterior he argumentado que necesitamos una nueva forma de estudiar a los hombres negros: no como objetos de las fantasías o proyectos filosóficos de otras personas, sino como sujetos.

Por lo tanto, expresar indignación ante el fenómeno sistémico de la muerte de hombres negros sigue siendo en gran medida inútil. Uno de los argumentos que estoy tratando de mostrar a través de mi trabajo es que hemos aceptado como normal que los hombres y niños negros mueren, no tenemos problema cuando las tasas de encarcelamiento para ese grupo son astronómicas, no tenemos problema con la movilidad descendente de este grupo, no tenemos problema cuando mueren ante nosotros. Si bien podemos celebrar protestas que se propagan por todo el mundo, que de alguna manera expresan su humanidad o indignación por la pérdida de su vida, en realidad no cambió nada cultural o estructural en la forma en que la democracia estadounidense está alineada u

organizada y las formas en que los académicos alinean su trabajo con el desprecio a la vida de hombres negros.

Creo que una de las cosas que tenemos que hacer es realmente entender lo que significa desagregar la muerte o, mejor dicho, ¿cómo teorizamos la agresión misándrica como la base de los asesinatos desproporcionados de hombres? La muerte del señor Floyd es producto de procesos sociales misándricos que se utilizan para disciplinar, degradar y, en muchos casos, eliminar a los hombres negros de la sociedad estadounidense. Esta tesis no es del todo nueva. En la década de 1970, autores como James Stewart, un economista de la Universidad Estatal de Pensilvania, exploraron la idea de la aniquilación institucional o cómo los hombres negros existían en la sociedad estadounidense solo para ser arrancados de ella —sacados— a través del encarcelamiento y la violencia (Stewart y Scott 1978).

Los estereotipos negativos que los blancos tienen sobre otros grupos raciales son más similares a sus percepciones de los hombres de ese grupo racial que los de las mujeres. Eso significa que las caricaturas racistas que los blancos generalmente tienen de las personas negras —los atributos más negativos, asociar la raza con la violencia, la promiscuidad y la falta de inteligencia— se basan en sus creencias sobre los hombres negros. Los estigmas contra los hombres negros construyen el consentimiento social para su asesinato y extracción de la sociedad, sin importar cuán brutales sean los medios. Este es un punto muy importante. La forma en que solemos hablar de racismo se centra en la idea de que es solo antipatía y aversión —odio— que las personas blancas tienen hacia las personas negras. El trabajo que hemos hecho en los Estudios de Hombres Negros, mirando cómo el racismo realmente funciona, muestra que muchos de los estigmas negativos que la raza blanca sostiene son en realidad sobre los miembros masculinos de la raza

estigmatizada. Esto significa que muchos liberales blancos pueden aceptar la movilidad social de las mujeres negras u otros grupos, pero al mismo tiempo siguen manteniendo opiniones extremadamente negativas y peligrosas sobre los hombres negros sin entender esas opiniones como racistas. Hay un componente misándrico: en muchos sentidos, la masculinidad amplifica y encarna el tipo de deshumanización y negatividad que muchos grupos blancos en Estados Unidos pretenden plasmar en sus estereotipos.

La hipótesis del objeto masculino subordinado [*subordinate male target hypothesis*], introducida por Jim Sidanius, explica por qué las sociedades capitalistas occidentales tienden a construir socialmente a los hombres exgrupales como amenazas a los grupos dominantes y al orden de la sociedad en general (Sidanius y Pratto 1999). Los teóricos de la dominación social argumentan que los hombres exgrupales son los principales objetos de la discriminación por conjuntos arbitrarios [*arbitrary set discrimination*], mientras que las mujeres de las clases subordinadas y dominantes son principalmente víctimas de la opresión patriarcal. En otras palabras, la violencia patriarcal contra la mujer es paternalista y coercitiva, no letal y exterminadora.

El tipo específico de violencia que desproporcionadamente sufren los hombres exgrupales se llama discriminación por conjuntos arbitrarios. Los conjuntos arbitrarios son grupos socialmente construidos y altamente salientes basados en características tales como la raza, la nación y la religión. Así, mientras que los grupos de conjuntos arbitrarios exhiben altos niveles de flexibilidad, arbitrariedad y plasticidad en comparación con los sistemas de edad y género, los conjuntos arbitrarios están asociados a las formas más extremas de violencia letal y genocida en la historia humana. El propósito de esta violencia es crear la

mayor distancia y el capital social negativo posible entre los grupos racializados masculinos y el grupo racial dominante. Esto significa que los hombres exogrupales sufrirán más discriminación directa en el mercado de la vivienda, con respecto al encarcelamiento, en el mercado laboral y con respecto a la policía que las mujeres del grupo subordinado y dominante dentro de la misma sociedad. Como explicaron Jim Sidanius y Rosemary Veniegas (2000), el razonamiento detrás de esta expectativa es que la discriminación por conjuntos arbitrarios es principalmente una forma de competencia intrasexual perpetrada por hombres y dirigida contra hombres. Como tal, la discriminación por conjuntos arbitrarios también puede ser vista como una forma de guerra de bajo nivel contra hombres exogrupales.

Por supuesto, este sentimiento, este hallazgo, va en contra de lo que generalmente tomamos como aditivo o incluso la forma interactiva de la teoría de la interseccionalidad. En literatura previa, personas como Valerie Purdie-Vaughns y Richard Eibach (2008) abordaron esta cuestión y admitieron que, en las sociedades patriarcales occidentales, los hombres racializados o los hombres no-prototípicos suelen ser los más afectados por la violencia letal y exterminadora. Pero, a pesar de que conceden la abrumadora evidencia de discriminación y opresión directas hacia los hombres del grupo subordinado, estos investigadores creen que pueden reinterpretar estos hallazgos para sugerir que los hombres de grupos subordinados realmente disfrutaban de un privilegio al ser exterminados. Estos autores argumentan que los hombres subordinados se convierten en objetos de violencia letal porque las sociedades patriarcales valoran a los hombres sobre las mujeres y que este ataque letal a los hombres de grupos subordinados dentro de las sociedades patriarcales debe interpretarse como una especie de androcentrismo o

privilegio masculino. Como Purdie-Vaughns y Eibach (2008) argumentan, la opresión de los hombres de grupos subordinados es producto de las disposiciones psicológicas que evolucionaron a medida en que los hombres compitieron por los recursos en el entorno ancestral humano. Por el contrario, la visibilidad interseccional ve la opresión de los hombres de grupos subordinados como un reflejo de la tendencia general en la sociedad androcéntrica de ver a todos los hombres, tanto los de los grupos dominantes como los de los grupos subordinados, como más importantes que las mujeres. Es esta marginación de la mujer en una sociedad androcéntrica lo que hace que las mujeres subordinadas sean relativamente ignoradas como objeto directo de la opresión en comparación con los hombres subordinados.

Siempre he sentido que este análisis es algo extraño porque los patrones de violencia dentro de las sociedades patriarcales capitalistas racistas se han mantenido estables a lo largo del siglo XX. Vemos los mismos tipos de tendencias dirigidas a hombres racializados u hombres subordinados, no solo en los Estados Unidos: podemos rastrearlas a través de prácticamente cada genocidio y conflicto de bajo nivel que hemos tenido en el siglo XX. La brutalidad como fuerza contra los hombres y niños negros no es simplemente un tropo psicoanalítico —como sugieren a menudo artistas, teóricos y filósofos liberales— del cual podemos decir que los blancos están matando a las personas negras por miedo. Más bien, los estudios de hombres negros e investigaciones previas sobre género y, por supuesto, la teoría de la dominación social, han sugerido que hay un patrón histórico de violencia sexo-selectiva que está diseñado para disminuir la población de grupos raciales opuestos a través del asesinato de hombres. Como explica Augusta Del Zotto, mientras que la mujer negra como amenaza puede ser

controlada a través de políticas de manipulación, el hombre negro como amenaza requiere la implementación de políticas de fuerza directa para mantenerlo al margen y políticas de contención para asegurar que no interfiera en la serenidad de los crecientes parques industriales y comunidades cerradas (2004, 163-64). Por lo tanto, Estados Unidos ha adoptado estrategias específicas para cada sexo que se centran en la eliminación de los hombres negros de la sociedad. Uno de los problemas que tenemos en nuestro presente cálculo sexo-género es que la interseccionalidad presupone que la masculinidad siempre conduce al privilegio. Cuando tenemos que lidiar con la cuestión de la vulnerabilidad del hombre negro, en que la feminidad [*femininity* o *femaleness*] en realidad deja sin poder o despoja parte de la violencia que vemos dirigida hacia el grupo masculino racializado, no tenemos una muy buena explicación para ello.

En mi trabajo he respondido a esto específicamente mostrando que la visibilidad interseccional, o el trabajo de Purdie-Vaughns y Eibach, tiene una visión contradictoria de la violencia bajo el patriarcado, que sugiere que mientras la violencia contra las mujeres en las sociedades patriarcales es evidencia de su estatus inferior y dominación bajo el patriarcado, el mayor nivel de violencia contra hombres racializados en la misma sociedad no es evidencia de su deshumanización, sino más bien de su privilegio como hombres. Esto requiere que pensemos seriamente cómo entendemos el funcionamiento de la relación de parentesco y racismo dentro de una sociedad patriarcal racial. Investigadores en el campo de los estudios de hombres negros han demostrado que debido a que el patriarcado es en última instancia un sistema de parentesco que busca utilizar y manipular los cuerpos de mujeres y hombres

marginados, la violencia es una estrategia particular de control reproductivo y organización social.

El asesinato de George Floyd en muchos sentidos no es diferente al análisis teórico dado. Su muerte aún no se ha explicado como el producto de fuerzas sociohistóricas y patrones de violencia que anticipan los efectos a nivel de población. En las interacciones con la policía, el aumento de violencia hacia los hombres negros es un aspecto del homicidio y la agresión policial que con demasiada frecuencia se ignora. Por ejemplo, en un estudio reciente que analiza las detenciones policíacas en Ferguson, Misuri, los autores encontraron una aguda disparidad con respecto a género en cómo se trata a los hombres y a las mujeres negras si cuestionan a la policía (Cobbina et al. 2019, 296). Los autores argumentan que cuando los hombres negros desafiaron a la policía resultó perjudicial para ellos, ya que a menudo eran esposados, encarcelados o agredidos. Las mujeres negras eran más propensas a cuestionar a la policía que cualquier otra táctica durante los encuentros entre policías y ciudadanos. A pesar de desafiar las acciones de los agentes de la policía, por lo general eran liberadas sin resultados adversos. Así que, las mujeres negras en este estudio en particular, incluso cuando respondieron con más agresión verbal, no causaron la misma escalada que los hombres negros. Esta tendencia se mantiene en estudios más amplios que rastrean el curso de la vida y los homicidios policiales. Este hallazgo muestra que la masculinidad —el aspecto masculino de los hombres negros— desencadena alguna forma de violencia adicional.

Esto es a lo que se refieren los investigadores de estudios de hombres negros cuando hablan de agresión misándrica. Hay un efecto nocivo para la masculinidad que existe dentro de un exogrupo racial. Ahora, cuando nos fijamos específicamente en los homicidios por parte de la policía, es

decir, los homicidios debido a fusilamientos policiales, entendemos que estos son en gran parte fenómenos masculinos. La variable masculina en realidad se mantiene a través de todos los grupos sexo-raciales, tanto es así que los hombres de todas las razas tienen hasta veinte veces más probabilidades de ser baleados por la policía que sus contrapartes femeninas. El racismo antinegro simplemente no proporciona el tipo de relación causal a la muerte por la policía que muchos teóricos afirman.

Dicho de otra manera, el abrumador número de casos en los que la policía escala a la violencia letal y su probabilidad de escalar se predicen por la raza y la masculinidad, no la raza o la negritud solamente. Este es un punto extremadamente importante en la conversación contemporánea que estamos teniendo sobre el papel que el afropesimismo, por ejemplo, tiene al explicar la violencia policial o la opresión de personas negras. Cuando verdaderamente desagregamos los grupos de personas negras a “hombre negro” o “mujer negra” (incluso podemos hacer esto con niños negros), vemos que una cantidad desproporcionada de la violencia que atribuimos a la negritud en general es sostenida específicamente por hombres y niños negros. Por lo tanto, cuando miramos la dinámica de grupo, cuando miramos la categoría de raza en sí, esa categoría —el significado de violencia y antinegritud— que presuponemos opera como un fenómeno universal y general, en realidad se dirige específicamente a cierta población. Esto no se refleja en nuestra teorización actual.

Pero hay más evidencia que sugiere que este es el caso realmente. Hay muchos grupos de hombres, incluyendo los hombres blancos, que tienen más probabilidades de ser asesinados a lo largo de su vida que mujeres negras o de otros grupos minoritarios. Si el afropesimismo se mantiene, todos los negros deberían ser asesinados más que cualquier otro grupo racial; y ese no es el caso porque incluso algunos

grupos de hombres blancos son asesinados más que grupos de mujeres. De estos grupos, los hombres negros tienen el mayor riesgo de vida de ser asesinados por la policía. Según un estudio reciente de los sociólogos Edwards, Lee y Esposito (2019), entre todos los grupos, los hombres y niños negros enfrentan el mayor riesgo de vida de ser asesinados por la policía (16 793). Los autores explican que aproximadamente 96 de cada 100 000 hombres negros serán asesinados a lo largo de su vida en comparación con 5.4 de cada 100 000 mujeres negras. Entre las edades de 25 y 29 años, los hombres negros son asesinados por la policía a una tasa de 2.8-4.1 por 100 000 (16 794). El riesgo de que las mujeres mueran por el uso de la fuerza de la policía es aproximadamente un orden de magnitud inferior al riesgo de los hombres a todas las edades. Entre las edades de 25 y 29 años, estimamos un riesgo inmediato de mortalidad de 0.12 por 100 000 para las mujeres negras (16 795). Contrariamente a la afirmación de que la antinegritud explica suficientemente la disparidad racial y racista del homicidio policial, evidencia reciente en realidad sugiere que ser un hombre negro en Estados Unidos parece aumentar dramáticamente las posibilidades de que alguien tenga un encuentro con la policía en el cual el civil termine muerto. Ser negro y hombre también es un indicador sólido de quién es probable que experimente resultados injustos en la justicia penal y en sectores clave de la sociedad estadounidense. Los hombres negros son el único grupo en el que la intervención legal es la principal causa de muerte.

La evidencia sociológica añade profundidad a las formas en que hemos estudiado y conceptualizado estas teorías en la filosofía. No podemos simplemente decir algo como “interseccionalidad” o “estoy haciendo teoría de raza/género” y pensar que eso basta para saber en qué dirección fluye la violencia. Para poder entender el tipo de vulnerabilidades

que los hombres y niños negros sufren en la sociedad estadounidense es necesario entender algo sobre los procesos por los cuales la negritud o la masculinidad negra o la masculinidad subordinada realmente existe en nuestra sociedad estadounidense como una sociedad patriarcal. Dicho de otra manera, requiere que tengamos evidencia sociológica y empírica que respalde la óptica conceptual teórica desde la que estamos tratando de ver el problema.

Nuestro análisis actual de la muerte de los hombres negros se basa en una especie de persuasión moral: los hombres negros están muriendo, es malo; la violencia policial les sucede a las personas negras, es malo. Pero cuanto más matizados nos volvemos en nuestro análisis, más vemos algo muy diferente. No es simplemente que las personas negras están muriendo, sino que vemos una cantidad desproporcionada de esa violencia siendo dirigida hacia hombres jóvenes negros. La pregunta que tenemos que hacer, como filósofos, es ¿por qué? ¿Por qué es que vemos este tipo de tasa desproporcionada? ¿Por qué las orientaciones teóricas producidas por el afropesimismo o la interseccionalidad no lograron captar este resultado empírico tan descarado? Este es el tipo de preguntas por las que los investigadores de los estudios de hombres negros han estado fascinados en los últimos años y han estado tratando de generar investigaciones para responder.

Parte de esa respuesta, por supuesto, es que hay miedo. Sabemos por estudios sobre prejuicios implícitos que ciertamente hay un componente de miedo en cómo se trata a los hombres y niños negros. Vemos el mismo tipo de efecto con los hombres y niños hispanos también. Sabemos por el trabajo de Colin Holbrook en UCLA que incluso escuchar el nombre de un hombre negro o de piel morena podría hacer que ese hombre negro o moreno parezca más agresivo, más fuerte, más rápido, etcétera, creando una respuesta de lucha

o huida en personas blancas (Holbrook et al. 2016). Pero la evidencia sociológica no se ha traducido en cómo hemos avanzado nuestros conceptos en filosofía. A pesar de los tipos de avances que conocemos de la psicología social, los filósofos todavía se retiran a los mismos tropos psicoanalíticos: “es por miedo” o “es por proyección” o “es por deseo sexual”, etcétera.

Pero lo que vemos aquí es un sistema muy rígido que no parece ser muy compatible con nuestras nociones de que los hombres negros son de alguna manera privilegiados o que los hombres negros están empoderados bajo el patriarcado. Para responder a esa pregunta seriamente tenemos que empezar a pensar en cómo los hombres negros son vulnerables, no simplemente por el racismo, porque hemos demostrado que hay desagregación, que hay efectos desproporcionados que se ajustan a su grupo frente a sus contrapartes femeninas y grupos blancos. Tenemos que empezar a pensar más cuidadosamente sobre la forma en que la masculinidad se enmarca en los procesos y sistemas históricos.

Una de las razones por las que creo que esto es tan importante es que en realidad tenemos evidencia para demostrar que la masculinidad sobresale de una manera muy peculiar y particular. Cuando miramos las comparaciones de los hombres negros por cada 100 000, vemos que superan prácticamente a cualquier otro grupo masculino. Eso dice algo sobre las formas en que, a través de las etnias, la negritud permite que los hombres negros sean construidos, deshumanizados y caricaturizados de una manera desproporcionada, si no única, que los asocia a la negatividad y la violencia. Una de las razones por las que esta idea es importante, y estoy pensando en el trabajo de David Livingstone Smith (2011), es que nos sugiere que la deshumanización no solo ocurre como un fenómeno

descriptivo, sino que también activa algo en la población mayoritaria que le permite o le faculta totalmente para la violencia contra ese grupo. Lo que estamos viendo es que hay algo acerca de un componente de masculinidad que corre a través de todos los grupos que les permite ser más desechables que sus contrapartes femeninas, ya sean negras, blancas, latinas, nativas americanas, etcétera.

La pregunta, de nuevo, es ¿por qué? ¿Qué herramientas, qué tipo de pensamiento, tenemos que nos permiten entender la vulnerabilidad de un hombre no-blanco en la sociedad estadounidense? Desafortunadamente, esas herramientas son muy muy pocas. Ahora, los estadounidenses están culturalmente preparados para percibir a los hombres negros como amenazas y enfrentarlos con fuerza letal. En un estudio reciente que examina la tendencia de los estudiantes blancos a disparar sujetos racializados y de género (Ashly Plant, Joanna Goplin y otros, 2011, 1279) encontraron que los participantes tendían a disparar erróneamente a los sospechosos negros desarmados más a menudo que a la mujer negra desarmada y a los sospechosos hombres y mujeres blancos desarmados. Por el contrario, los hombres y las mujeres participantes, cuando respondían a sospechosos armados, tenían más probabilidades de no disparar por error a las mujeres negras y a los sospechosos blancos que a los hombres negros sospechosos. Entre los blancos con alguna educación universitaria, los hombres negros desarmados todavía eran percibidos más como una amenaza que mujeres armadas. Siguiendo el argumento establecido por las teorías de dominación social y, en cierta medida, la visibilidad interseccional, los datos son claros que cuando se trata de violencia letal a manos de la policía o en toda la sociedad estadounidense en general, la feminidad negra a menudo

ofrece una identidad más protectora en comparación con la de los hombres negros.

Un estudio más reciente encontró que los niños negros de hasta cinco años todavía incitan a los hombres blancos armados a percibir esas amenazas, mientras que las niñas negras no. Los autores del estudio explicaron que el trabajo previo ha encontrado que los sesgos raciales basados en amenazas son más fuertes para los objetos adultos masculinos que para los adultos femeninos. Además, mientras que los participantes blancos comúnmente muestran sesgos hacia disparar a hombres negros desarmados en tareas de disparos en primera persona, muestran sesgos contra disparar a mujeres negras desarmadas. Por lo tanto, el género femenino debe modular sesgos raciales a cualquier edad (Todd et al. 2016, 391). Ahora, esto, por supuesto, no es para sugerir que las mujeres negras están tan seguras como las mujeres blancas. Es para sugerir que cuando estamos viendo una comparación entre hombres negros, mujeres negras, hombres blancos y mujeres blancas, hay un componente de la feminidad que desactiva el estereotipo de amenaza racial. Este es el mismo argumento que los teóricos de la visibilidad interseccional están tratando de sugerir.

Sin embargo, este argumento solo se nos ha presentado en términos de invisibilidad a través de los movimientos sociales populares. Permítanme explicar esto por un momento. La razón por la que hablamos de invisibilidad y *say her name* es que decimos que la visibilidad o el androcentrismo de los hombres negros representados como los cadáveres de las víctimas de balaceras policiales borra a otros grupos. Ciertamente esta es una parte del argumento que Purdie-Vaughns y Eibach presentan. Pero la otra parte del argumento, que no ha recibido absolutamente ninguna atención, es que una de las ventajas de la invisibilidad es que

evita la opresión letal directa. Dicho de otra manera, debido a que los estereotipos raciales están más estrechamente asociados a los hombres, asociamos la necesidad de eliminar los grupos raciales a la eliminación del objeto masculino. Debido a que los estadounidenses blancos ven estereotipos raciales negativos —todo lo malo sobre la negritud, todo lo malo sobre la hispanidad, o lo mexicano, sea cual sea la dinámica del grupo— se ven a sí mismos manteniendo distancia o eliminando eso matando al objeto masculino. Eso significa que el objeto femenino es invisible, oculto y, por lo tanto, está disociado del estereotipo del grupo racial más amplio.

Investigaciones anteriores han demostrado esto en una variedad de formas. Según un artículo inédito de Ishmail White y Corinne McConnaughy (2011), cuando se observan los estereotipos sobre personas negras —si usted observa el análisis meta-grupal— las personas negras son generalmente vistas como más violentas que las blancas y los hombres son generalmente vistos como más violentos que las mujeres. Pero cuando uno se pregunta qué es lo que está empujando esta asociación de violencia a estos rangos más altos, el grupo dentro de la negritud que está haciendo esto son los hombres negros. Cuando se desagregan, las mujeres negras son vistas como menos violentas que los hombres blancos y solo un poco más violentas que las mujeres blancas. Por lo tanto, la categoría masculina hace el trabajo de empujar el efecto nocivo. La violencia se asocia a la masculinidad, por lo que los hombres negros van a empujar eso.

Incluso cuando nos fijamos en algo como la promiscuidad, que se supone que es un estereotipo sexual, vemos exactamente este tipo de efecto. Si bien se cree que las personas negras son más promiscuas que las blancas y se cree que los hombres son más promiscuos que las mujeres, se cree que los hombres negros son, en un análisis de subgrupo, si

se desagregan, más promiscuos que las mujeres negras, los hombres blancos y las mujeres blancas. Esto nos sugiere que hay un problema filosófico operando: que la misma categoría que estamos utilizando para entender el problema, a saber, la muerte de los hombres negros, ya contiene en ella un cierto sesgo o aversión misándrica que análisis anteriores, ya sea interseccionalidad o afropesimismo, no han podido detectar. Cuando decimos “la negritud es x”, estamos borrando la vulnerabilidad que el grupo de hombres negros tiene dentro de la categoría.

Esta tachadura es lo que produce análisis sin sentido que nos permiten mostrar empírica o sociológicamente que los hombres negros no tienen prácticamente ninguna ventaja en comparación con cualquier grupo en los Estados Unidos en ciertas áreas; pero, sin embargo, tienen que ser teorizados y conceptualizados como privilegiados. Se dice que los hombres negros tienen ciertos tipos de beneficios debido a su masculinidad, pero luego cuando se les mira en términos de esperanza de vida, encarcelamiento, educación, movilidad descendente, tasas de cáncer, disparidades de salud, etcétera, caen en el fondo de esos indicadores demográficos. Los conceptos que tenemos y las herramientas que estamos utilizando como filósofos y teóricos simplemente no pueden explicar la realidad empírica que tenemos ante nosotros en el mundo.

¿Cómo lidiamos con estos problemas? ¿Cómo entendemos esto? La muerte de George Floyd Jr. continuará siendo replicada y negada como producto de las estrategias de eliminación y subyugación adaptadas a los hombres negros. La proliferación de imágenes y videos de su ejecución en todo el mundo muestran que, si bien podría haber indignación hacia los actos en su contra, no hay ofensa por la exhibición de su cadáver. Realmente quiero que nos centremos aquí en un problema particular que he

identificado en mi trabajo: a saber, que la exhibición del cadáver masculino negro no causa ofensa en los Estados Unidos. Vemos vídeos de los asesinatos de jóvenes y niños como Trayvon Martin y Tamir Rice casi *ad nauseum*. En el ciclo de los medios de comunicación estadounidenses, no hay indignación, no hay disgusto, no hay necesidad de tratar de reparar la idea de lo que estos jóvenes y niños eran o iban a ser.

Esto es muy diferente a cuando nos encontramos con la muerte de personas blancas. Recuerdo, cuando hubo un tiroteo en Columbine, hace años, cuando yo todavía estaba en la escuela graduada, pusieron las fotos de todos los niños blancos a quienes les dispararon. Nada de eso era grotesco, no eran sus cadáveres, sino imágenes que sus familias habían dado, y dijeron lo que querían ser. Era algo para recordarle al público estadounidense que estos iban a ser ciudadanos productivos e individuos con una larga vida por delante. Cuando vemos el asesinato de hombres y niños negros, solo vemos el cadáver: vemos la exhibición de cuerpos masculinos negros flácidos y cómo eso se ha convertido en rutina, evocando reacciones de indiferencia.

Para algunos, George Floyd, Jr. se ha convertido en un símbolo del porvenir de un nuevo día, pero creo que esta idea es en gran parte ilusoria. Esto sucedió cuando estaba en Europa. Estaba viajando y hablando con la gente en Escocia. La narrativa que escuché fue: “Esta cosa terrible sucedió y ahora el mundo es consciente de lo brutal que es Estados Unidos hacia las personas negras, especialmente los hombres negros. Ahora las cosas van a cambiar”. Pero creo que cualquiera que haya visto el juicio puede ver que no es Chauvin el que está en juicio, sino el carácter del Sr. Floyd.

Hasta cierto punto, en el fondo, soy un empirista, así que permítanme señalar: El Sr. Floyd fue asesinado en mayo de 2020 y, al final del año, otros 225 hombres negros y dos

mujeres negras fueron fusilados (*Washington Post* 2021). Debido a que el Sr. Floyd no fue asesinado en un tiroteo policial, su muerte no fue rastreada por la base de datos de fuerza letal. George Floyd es simplemente una instancia de un sistema que intenta mantener la superioridad demográfica y política blanca. Nuestro remordimiento y las grandes manifestaciones políticas globales debido su muerte no significan absolutamente nada frente a las estructuras políticas y legales de una organización social comprometida con la muerte negra. Nótese que *defund the police* prácticamente ha dejado de existir desde las elecciones [del 2020]. Nuestra confianza en los esfuerzos de buena fe de los individuos blancos que pueden ejercer más poder que los grupos no-blancos ha demostrado fallar una y otra vez. Sin embargo, elogiamos al Sr. Floyd como el comienzo de algo nuevo, en que su muerte exige claridad y acción deliberada contra el sistema diseñado para subyugar y matar a las personas negras a través de la eliminación de los hombres negros de la sociedad de los EE. UU.

Si bien ha habido varias celebraciones y elogios por los esfuerzos de las organizaciones políticas y el liderazgo de mujeres negras, la realidad en los últimos años es que la muerte de los hombres negros simplemente no se ha visto afectada por estos esfuerzos simbólicos. De las 1195 personas negras fusiladas por la policía entre 2015 y 2019, el 96% eran hombres negros. *National Geographic* publicó recientemente un reportaje que representa a los jóvenes negros como cadáveres en los brazos de sus madres. El reportaje, titulado “Para las madres negras estadounidenses, el miedo a la pérdida y el trauma es constante”, aun así, ignora cómo los hombres negros se enfrentan a la probabilidad de un final violento (O’Neal y Henry 2020). Representada como cadáver al público estadounidense, la pose sin vida está destinada a recordarle a la América blanca

el cuerpo sin vida del Sr. Floyd. Esta transmite cómo el miedo a morir de un hombre negro no es solo suyo. No pertenece al Sr. Floyd más que a estos jóvenes negros. Se cree que está poseído por otros, sus madres, con quienes el mundo puede empatizar. El hombre negro es temido, no identificable. Debe ser representado como una ausencia sin vida para que prospere la razón y el efecto. Esta verdad exasperante explica por qué debemos continuar celebrando la rabia y las protestas simbólicas en torno al Sr. Floyd a pesar de que la muerte del hombre negro se ha mantenido sin cambios desde la fundación de Black Lives Matter.

Ahora, realmente quiero tomarme un momento para centrarme en esto: La afirmación de los estudios de hombres negros es que los hombres negros son deshumanizados, que en muchos sentidos son conceptualizados como una ausencia; y la razón por la que son conceptualizados como una ausencia es porque no son reconocibles. La humanidad que asumimos está poseída por todo ser humano, ese reconocimiento mutuo de la vida no es algo con lo que podamos conectar cuando se trata de hombres y niños negros. Así que, para sustituir eso, como muestra este artículo [de *National Geographic*], es el sufrimiento de las madres negras, de las mujeres en la vida de los hombres negros, lo que se supone que mueva la empatía del público estadounidense. De la misma manera, en el caso de Emmett Till, cuyo cuerpo y lo grotesco de la violencia que se le hizo se mostraron al público estadounidense, fue su madre apenada el símbolo de la pérdida. Incluso en el siglo XXI, la vida de los hombres negros tiene que ser representada de forma indirecta. No es el delito de matar al hombre negro, es el efecto que la muerte del hombre negro tiene en la comunidad que le rodea.

No debemos insultar la memoria del Sr. Floyd apelando a la buena fe de los blancos, que aún no se ha manifestado.

Este soy yo señalando las ideas de antiética que se desarrollan en el capítulo 5 de mi libro *The Man-Not*. Su muerte no es y no debe ser utilizada como una oportunidad para tener una audiencia con nuestros opresores. Cuando los hombres negros mueren, exigimos que los estadounidenses protesten; sin embargo, cuando la muerte de los hombres negros exige atención filosófica, afirmamos que el cadáver masculino negro borra otras víctimas y quita la atención de los cuerpos de mujeres, personas cuir y trans negras. Luego, con certeza, más hombres negros mueren a manos de la policía y este proceso se repite. Contrariamente a las ideologías académicas populares, que se disfrazan de teoría, es la muerte de los hombres y niños negros la que impulsa y determina los males de la negritud. Los hombres negros tienen la esperanza de vida más baja, las tasas más altas de mortalidad y la mayor movilidad económica descendente de cualquier grupo sexo-racial en los Estados Unidos. A pesar de estas nefastas realidades demográficas, no se cree que el Sr. Floyd sea la consecuencia inevitable de estos sistemas.

Presentamos, una vez más, al Sr. Floyd a Estados Unidos como un cadáver. Vemos, una vez más, que las disparidades sistémicas y sociológicas que inevitablemente provocan muertes no causan pausa ni reflexión para la mayoría de los filósofos o creadores de opinión en la sociedad estadounidense, y vemos, de nuevo, el fracaso de nuestra teoría, que sigue desplegando antinegritud como un sistema causal genérico. Debido a que estas teorías afirman que el racismo es un fenómeno que afecta a todas las personas negras al mismo grado, con la misma intensidad en todos los ámbitos, son prácticamente inútiles para la forma en que tratamos de entender el matiz de ciertos sistemas complejos y la muerte de hombres y niños negros en Estados Unidos.

Los estudiosos de la interseccionalidad asumen que la desventaja impuesta a las personas negras gana especificidad

a medida que varias identidades sexuales forman la experiencia racial. Contra toda evidencia disponible y hechos conocidos, estas conceptualizaciones interseccionales de la muerte del hombre negro y la desventaja despliegan una lógica aparentemente impenetrable que dice que son los hombres negros los privilegiados e invulnerables a ciertas formas de violencia que son experimentadas principalmente por aquellos que no son hombres negros. Aquí estoy pensando específicamente en la violencia sexual, la violencia entre parejas, etcétera. Cuando miramos los conjuntos de datos, sabemos que este no es el caso: Los hombres negros experimentan violencia sexual y violencia entre parejas en tasas iguales a las de las mujeres en los Estados Unidos (Smith et al. 2017; Velopulos et al. 2019; Caetano et al. 2005; West 2012). Pero se cree que los hombres negros solo sufren de racismo general y, debido a que todas las personas sufren eso, no hay necesidad de entender específicamente a este grupo. Los hombres negros, entonces, se cree que no solo sufren, sino que sufren como otros grupos. Tales relatos no comienzan con la violencia presente en el mundo, la muerte del Sr. Floyd y los cientos como él. Comienzan con abstracciones de identidad utilizadas para imaginar una desventaja que es bastante distinta de lo que se puede observar en el mundo.

Una teorización seria de la negritud debe explicar las formas en que realmente funciona en el mundo, no simplemente cómo uno piensa que puede ser representada. Tal como está actualmente, el discurso interseccional se apropia de la desventaja y la muerte del hombre negro como racismo, o la experiencia de todos los grupos negros, mientras borra la posición del hombre negro y el sufrimiento como efectos del privilegio masculino. Dicho de otra manera, cualquier otro grupo negro puede reclamar la

muerte del hombre negro como desventajoso, menos los hombres y niños negros que mueren.

La incapacidad de los estudiosos y filósofos negros para pensar en el racismo antinegro sociológica, científica y más rigurosamente como concepto, condena cualquier esfuerzo serio para disminuir la violencia policial. La negativa de explicar el número desproporcionado de muertes y la violencia más brutal y letal utilizada contra los hombres negros es ideológica y simplemente reproduce la aversión que Estados Unidos tiene a la vida de los hombres y niños negros. Académicos y activistas negros se han comprometido con la tergiversación deliberada del asesinato del Sr. Floyd y de los cientos de hombres y niños negros que siguen muriendo por este proceso.

Sesión de preguntas y respuestas

Junta editorial de la *Harvard Review of Philosophy* (HRP): *Nos preguntábamos si usted podría desarrollar algunas de las implicaciones de su teoría para la resistencia política y otras formas de resistencia contra la antinegritud, la opresión, la violencia y la discriminación basada en la raza, y específicamente la violencia contra los hombres negros. ¿Qué tipo de acción ha ocurrido que se alinea con sus propuestas y qué tipo de acción no? ¿Hace falta más trabajo teórico como condición necesaria para la resistencia efectiva? ¿Hay algún tipo de acción práctica que se puede tomar ahora? De ser así, ¿cuál es esa acción y quién debe tomarla?*

Tommy J. Curry (TJC): Estas son buenas preguntas. Sin embargo, creo que parten de una opinión diferente sobre la sustancia y la capacidad de la democracia estadounidense. Si asumimos que el racismo es una característica permanente

de la sociedad estadounidense, tengo muy pocas esperanzas de que cualquier movimiento social vaya a remediar eso. Jim Sidanius lo demuestra empíricamente con su trabajo sobre la orientación de la dominación social y la reproducción de la jerarquía, no solo dentro de las sociedades en términos de fenómenos basados en grupos, sino también en términos de la psicología. Asumiendo que tanto lo teórico como lo empírico es cierto, no creo que haya programas políticos prácticos que realmente vayan a remediar este problema. Ahora, dicho esto, creo que hay cosas que se pueden hacer para disminuir el impacto. Creo que lo primero es que tenemos que anular la decisión del caso *Graham v. O'Connor*. Tenemos que cambiar la carga de la prueba de las víctimas de violencia policial a los agentes de la policía. Creo que es una decisión importante que el Tribunal Supremo debe revocar. Creo que se necesitan políticas y leyes más específicas que apunten a proteger a los hombres negros en este tipo de encuentros policiales. Pero de nuevo, eso no va a cambiar fundamentalmente la psicología o la cultura que permite a los hombres negros cebar o desencadenar muchos de estos tipos de violencias y agresiones.

En términos de conceptos y teorías actuales, creo que esa es una cuestión fundamentalmente diferente. Mi trabajo no tiene necesariamente como objetivo inspirar el cambio social y sé que puede parecer algo sorprendente, dado el tono que sugieren la mayoría de los filósofos *Africana* o teóricos de temas raciales.² Estamos acostumbrados a decir que, si

² Nota del traductor: en inglés, *Africana* (como en *Africana Studies*) se refiere a aquel campo de estudio cuyo enfoque es la historia, cultura, políticas, y filosofía de personas africanas y de la diásporas africanas. Es decir, no se limita al continente. Para un ensayo sobre *Africana Philosophy*, véase Tommy J. Curry, "On Derelict and Method: The Methodological Crisis of African-American Philosophy's Study of

hacemos este gran trabajo, este va a inspirar a toda la gente blanca que escuchó la charla a salir y cambiar el mundo. Simplemente no tengo ese tipo de fe en la gente blanca, dado lo que sabemos acerca de la psicología y la forma en que los entornos sociales reproducen la jerarquía. Sin embargo, como cuestión de rigor y sofisticación académica o diagnóstica, creo que es importante que podamos desmontar las categorías que estamos utilizando para analizar los problemas, para que podamos estar mucho más alineados con el discurso y los hallazgos científicos. La realidad de la situación es que en la filosofía tenemos un concepto muy poco desarrollado de la forma en que funciona el racismo, y parte de la necesidad de que desarrollemos y entendamos algunos de estos sistemas es que vemos filósofos tratando de lidiar con problemas de raza y género excluyendo prácticamente todos los hallazgos científicos que van en contra de su creencia popular. Por lo tanto, personificamos —valoramos— la ideología que reproduce cierto tipo de “woketivismo”, pero falla por completo cuando hablamos de empirismo o prevalencia de la violencia dentro de las comunidades negras y en la sociedad en general.

Creo que un aumento en la sofisticación teórica podría impactar cosas como la sociología, las políticas públicas y las leyes para crear mejores protecciones para los grupos vulnerables. Pero si usted me pregunta: “¿Hay un cambio fundamental en la sociedad o hay acciones específicas que se podrían tomar a nivel práctico, más allá de cambiar las leyes o revocar las decisiones del Tribunal Supremo?”, no creo que las haya. No creo que la filosofía tenga el poder para iniciar movimientos de masas, y creo que la gente que sugiere lo contrario podría ver las diversas celebraciones que muchos

filósofos —y muchos tipos de filósofos— tuvieron alrededor de las protestas hace apenas unos meses y ver cómo murió toda esa energía. Cuando asesinaron a George Floyd, inicialmente teníamos socialistas, teníamos anarquistas, teníamos a todos en medio del aislamiento diciendo que el mundo iba a cambiar. Las elecciones pasaron y hubo silencio total. La cuarentena va a terminar pronto y la gente está siendo vacunada, hay más movilidad económica, hay diferentes posturas políticas y temas sobre la mesa, y no ha habido ningún foro que yo conozca por parte de los filósofos sobre George Floyd y el juicio. Esto me sugiere que la manera en que entendemos la raza y el género en la filosofía como una disciplina depende mucho de las inclinaciones que tiene la cultura popular. De hecho, he comentado específicamente que creo que la filosofía *Africana* y las teorías de la raza y el género son los únicos aspectos de la filosofía que cambian y tratan de imitar la opinión popular, como si no hubiera necesidad de especialización o pericia.

Así que, dicho esto, no, no creo que haya ninguna acción que se pueda llevar a cabo, pero creo que hay un papel enorme que el análisis filosófico y el diagnóstico pueden desempeñar para permitirnos entender mejor lo que está pasando en la sociedad y permitir que los programas incrementales motiven realmente las protecciones para ciertos grupos vulnerables.

Tommie Shelby (profesor de Estudios Africanos y Afroamericanos y Filosofía en la Universidad de Harvard) (TS): *¿Usted piensa en todos los hombres blancos en Estados Unidos como miembros del grupo masculino dominante? ¿Hay quizás un subgrupo de hombres blancos que componen el grupo masculino dominante? Y, si es así, ¿qué características los identifican? Pregunto en parte porque mientras los hombres negros son desproporcionadamente asesinados por la policía,*

aproximadamente la mitad de los hombres asesinados por la policía son blancos (según la base de datos de la fuerza letal del Washington Post). ¿Qué explica el destino de este gran número de hombres blancos?

TJC: Esta es una parte controversial de mi trabajo: no creo que todos los hombres blancos sean parte del grupo patriarcal. De hecho, la mayoría de los datos etnográficos que tenemos, no solo de los Estados Unidos, sino de otros países europeos, como Portugal (estoy pensando en el trabajo de Sofia Aboim (2010)), sugiere que incluso dentro de los grupos étnicos blancos hay múltiples masculinidades que no tienen nada que ver con la opresión de la mujer o ni siquiera se alinean con la posición ideológica o hegemónica dominante que tiene la masculinidad dominante. Esas masculinidades del grupo subordinado difieren del mismo modo de las masculinidades marginadas, que es lo que Aboim llama hombres negros. Pero esto explica por qué hay cierto nivel de violencia y tasas desproporcionadas de encarcelamiento y victimización letal dirigida a los hombres blancos empobrecidos como grupo. Es por eso que vemos el mismo tipo de desprecio, aunque no al mismo grado, que podríamos asociar a otros grupos masculinos racializados. Si estás haciendo un análisis epidemiológico, como un análisis de supervivencia, verás que algunos de los peligros para la salud de los hombres blancos se acercaron más a los de los hombres negros y de piel morena.

Creo que esta es una gran cantidad de buena evidencia para sugerir que los sistemas y análisis del patriarcado que tenemos actualmente no son lo suficientemente específicos para hablar de las maneras en que las diferentes formas de masculinidad tienen efectos negativos bajo las sociedades patriarcales. La sociología y la epidemiología se alinean en esto. La verdadera cuestión aquí no es si hay o no ciertos peligros o disparidades que se dirigen a los grupos de

hombres blancos, sino específicamente cómo interpretamos ese tipo de victimización y esas desventajas políticamente.

Como saben, no es muy popular defender, o incluso estudiar, a los hombres blancos empobrecidos. Creo que es un error. Creo que la gente como Richard Reeves en el Instituto Brookings en realidad está tratando de oponerse a eso.³ Él ha estado haciendo un gran trabajo tratando de alinear algunas de mis teorías sobre el *man-not* y este concepto del hombre exogrupal con algunas de las cosas que le interesa estudiar con los hombres blancos pobres. Pero creo que los hombres blancos empobrecidos generalmente tratan de retirarse a ciertos tipos de formulaciones etnonacionalistas de la raza, que tiene sentido históricamente. Pero estas formulaciones no son muy eficaces políticamente para alinear a estos hombres blancos con algunas de las opiniones más progresistas de la masculinidad o multimasculinidad que son en realidad más precisas en la descripción de su situación.

TS: *¿Con qué frecuencia los hombres negros profesionales son asesinados por la policía? Si los números son bajos, como sospecho, ¿qué explica su relativa protección de ser asesinados por la policía? ¿Es simplemente una cuestión de mitigación de clase?*

TJC: La clase ciertamente sería una variable de confusión en esa situación. El problema es, creo, que, si controlas para clase y haces un análisis de riesgo de si los hombres del mismo estrato de clase son o no más asesinados por la policía, los hombres negros seguirán siendo desproporcionadamente afectados por eso. Creo que con la evidencia de los asesinatos policiales, tienes razón, no creo

³ Reeves, Richard. *Of Boys and Men: Why Modern Men Are Struggling, Why This Matters, and What to Do about It*. Swift Press, de próxima publicación.

que esa evidencia sobre estereotipos se traduzca. Aun así, el trabajo de Robert Livingstone, por ejemplo, muestra que incluso los hombres negros exitosos, ya sean educados o en los estratos económicos más altos, activan construcciones de amenaza (Livingston y Pearce 2009). O sea, aquí estamos hablando de los CEO, altos ejecutivos.

Algunos de los trabajos que he hecho con Shervin Assari han demostrado que, incluso cuando se entra en la literatura de retorno disminuida, los efectos del racismo todavía afectan a los hombres negros de clase alta y educados en la universidad más que a otros grupos (Assari y Curry 2020). Así que, en cierto sentido, como dije, creo que tendrá razón si está comparando a hombres negros socialmente móviles y altamente educados con otros grupos de hombres negros. La violencia se va a centrar en las clases bajas y creo que eso es cierto en todos los grupos raciales. Pero creo que el tipo de activación estereotipada que están viendo no va a ser mitigada por la clase tan fuertemente como tal vez la violencia letal o el homicidio, porque hay muchas pruebas que muestran que, de nuevo, incluso los blancos educados en la universidad todavía ven a los hombres negros como amenazas, independientemente de sus estratos de clase o su posición. De nuevo, esto es en comparación con los grupos dentro de los mismos estratos de clase. Si usted tomó un hombre negro educado, una mujer negra educada, una mujer blanca educada y un hombre blanco educado, el hombre negro todavía va a ser disparado primero.

Una de las cosas que podríamos preguntar allí, en lugar de preguntar cómo la clase es simplemente una variable de confusión, es qué tipo de combinaciones de clase interactúan con la posición del hombre negro que todavía producen el mismo tipo de tasas desproporcionadas de muerte. Si eso sucede, creo que todavía nos inclinamos mucho por el trabajo que estoy haciendo que sugiere que la masculinidad

funciona como una categoría perjudicial en cualquier regresión que quieras hacer: la masculinidad todavía haría descender al grupo de referencia a los fenómenos que estamos estudiando con hombres negros de clase baja. Creo que es un efecto muy poderoso, porque lo que sugiere es contrario a lo que hemos aprendido a través del liberalismo y a través de la teoría democrática, o incluso del pensamiento político social dominante. Contrariamente a la idea de que la movilidad social y la educación median la experiencia racial, los hombres negros educados no serían asesinados tan a menudo como los hombres negros empobrecidos, pero hay algo acerca de ser negro y hombre que todavía los va a tirar hacia la violencia más letal y las categorías negativas o fenómenos o demografías que tenemos en la sociedad estadounidense. Ese es un hallazgo muy importante, porque sugiere que la movilidad social, la ética y el progreso político simplemente no benefician al grupo de hombres negros de la manera en que lo hacen con otros grupos.

Naomi Scheman (profesora emérita de Filosofía y Estudios de Género, Mujeres y Sexualidad en la Universidad de Minnesota): *Su análisis parece ser un excelente y muy claro ejemplo de interseccionalidad: No hay tal cosa como masculinidad no conformada por la raza y la masculinidad tiene un significado muy específico en la vida de los hombres negros, involucrando de manera crucial la estigmatización y la vulnerabilidad distintiva. ¿Es la interseccionalidad una herramienta analítica útil para el trabajo que estás haciendo? Si no es así, ¿por qué no?*

TJC: Me hacen mucho esta pregunta. La gente a la que le gusta mi trabajo dice que es solo un buen análisis interseccional. Las personas a las que no les gusta mi trabajo dicen que refuta la interseccionalidad y no es un proyecto legítimo. El problema es que la interseccionalidad no tiene

una definición muy clara. Se convierte en lo que la gente quiere. En Europa, y aprendí esto cuando llegué aquí, la interseccionalidad ni siquiera se trata de la experiencia de las mujeres negras, es solo la intersección aleatoria de categorías abstractas. Hay un dilema de definición. No lo veo como una fortaleza, lo veo como algo negativo.

Tomaría proyectos como el trabajo de Sidanius sobre la teoría de la dominación social o incluso la hipótesis del objeto masculino subordinado, que dice que las interacciones entre la raza y el género se alinean mucho con la letalidad, como posinterseccionalidad. La hipótesis del objeto masculino subordinado dice que los hombres del grupo subordinado van a ser los más oprimidos con cualquier tipo de democracia occidental capitalista racial (McDonald et al. 2011) y creo que es un hallazgo profundo. Si eso llega a ser reclamado como interseccionalidad en sí, cuando contradice tanto lo que dice la interseccionalidad, realmente no sé qué estamos debatiendo.

La razón por la que incluí el artículo de Purdie-Vaughns y Richard Eibach en esta presentación es que quiero ser muy claro que, si estamos leyendo la literatura y no solo abstrayendo e inventando cosas mientras hablamos, la literatura anterior no sugiere que este análisis pueda ser tomado por la interseccionalidad. La literatura anterior es muy clara en que, incluso cuando la interseccionalidad tiene que lidiar con la teoría del dominio social y la hipótesis del objeto masculino subordinado, no solo conceden la evidencia. Dicen: “Vamos a conceder la evidencia y luego reinterpretarla, para que esto se convierta en un privilegio masculino”.

En un artículo reciente que he publicado con el título “Decolonizing the Intersection” (Curry 2021a) expliqué que la interseccionalidad, al menos desde el punto de vista de Kimberlé Crenshaw, está muy influenciada por algunas de

las teorías de la violencia de la subcultura que surgieron en los años 1960. Esto significa que la categoría de masculinidad se cree que representa la violencia, porque en los años 60 y 70 están tratando de explicar por qué los hombres negros pobres eran más violentos que las mujeres negras pobres. Para hacer eso, gente como Catherine MacKinnon, así como bell hooks, Joyce Williams y Karen Holmes, quien escribió el libro *The Second Assault* (1981) — que Kimberlé Crenshaw cita muy positivamente en su trabajo— trataron de articular que el patriarcado opera en el grupo masculino blanco dominante o la raza blanca de la misma manera que lo hace en la cultura mexicana y negra en los Estados Unidos. La forma en que Williams y Holmes llegaron a articular esto no fue argumentando que los hombres negros realmente tienen poder. Los hombres negros no fueron considerados como patriarcas hasta mediados de la década de 1980 con la aparición de investigaciones feministas negras. A lo largo de la literatura feminista blanca, los hombres negros eran considerados desviados sociales impulsados al crimen y la violación porque carecían de masculinidad patriarcal y eran el producto de una subcultura violenta (véase Curry 2021a). A pesar de admitir que no había validación empírica para esta teoría de la masculinidad negra, Williams y Holmes (1981, 35) insistieron en que la masculinidad compensatoria podría explicar la agresión sexual y criminal masculina negra. Al igual que muchas feministas y criminólogas de la década de 1980, Williams y Holmes teorizaron que los hombres negros buscaban imitar el poder patriarcal blanco a través de la violación de mujeres. Las tasas más altas de violencia sexual y violación entre los estadounidenses negros se utilizaron como evidencia de que el patriarcado de los hombres negros se expresaba casi exclusivamente a través de una violencia sexual más salvaje y cruda contra las mujeres de la que los

hombres blancos eran capaces. La mayoría de las lecturas y análisis que se obtienen al salir de la interseccionalidad asocia la masculinidad negra a la violencia.

Lo que mi trabajo está tratando de hacer es mostrar que la categoría de violencia asociada a la categoría de masculinidad es ilusoria, no es verdad; porque cuando se comparan las tasas de violencia a través del abuso doméstico, abuso sexual infantil, etc., se ven tasas bidireccionales comparables de violencia dentro de la comunidad negra. Eso es lo primero. La segunda cosa es que, al romper con el esencialismo de la categoría masculina de tal manera que no se mire a través de un lente cronológico, sino que se mire a través de un lente epidemiológico o sociológico, vemos que hay mucha vulnerabilidad. Hay muchas situaciones en las que los hombres negros son vulnerables a la violencia, no solo la violencia policial, sino otros tipos: violencia sexual, políticas domésticas, etc. La interseccionalidad no tiene una sola publicación en los últimos treinta años que se ocupe de eso. Lo que básicamente se permite que suceda —y este es mi tercer punto— es que la interseccionalidad, porque es este concepto no definitorio, llega a reclamar como propio cualquier cosa que refute su análisis, ya sea conceptual o empíricamente.

Para las personas que piensan que los estudios de hombres negros son demasiado específicos sobre los hombres negros y es una refutación de las ideas feministas negras, es que no es interseccional y la interseccionalidad es acertada. Para las personas para quienes el empirismo que se utiliza para respaldar este tipo de desarrollo teórico y conceptual es demasiado rico y abrumador como para la mayoría de los filósofos, bueno, este es solo un caso de interseccionalidad. Reafirmo mi trabajo anterior, que sugiere que la interseccionalidad no es tan rica como concepto. Tiene raíces en teorías muy peligrosas sobre los

hombres negros. Creo que incluso el trabajo de personas como Kimberlé Crenshaw muestra que la interseccionalidad está enormemente en deuda con el trabajo de Catherine MacKinnon y su noción de la teoría de la dominación, en la cual la categoría de mujer se define como vulnerable a ciertos tipos de violencia sexual, como la violación o el abuso doméstico, y encierra a los hombres negros en un cierto tipo de papel perpetrador.

También está el problema de la simultaneidad, lo que significa que cuando haces un análisis interseccional, no obtienes mundos infinitos que coincidan con las categorías. Así que, si usted dice que las mujeres negras se ven más desproporcionadamente afectadas por la violencia sexual, esa intersección de raza y género bloquea un punto que luego define lo que los hombres negros son en ese mundo. Eso significa que usted podría tener otro mundo donde los hombres negros son realmente vulnerables a la violación y el abuso doméstico, pero ese mundo contradice este. No pueden existir simultáneamente. Alguien tiene que ser un perpetrador y alguien tiene que ser una víctima, debido a la forma en que funciona la categoría de mujeres.

Si los hombres negros son vulnerables —y los datos de 1975 en adelante muestran que son víctimas a tasas similares— no podemos tener una explicación causal de cómo los hombres negros son realmente perpetradores de la violencia de la manera que la interseccionalidad requiere para llegar a la opresión de las mujeres negras en muchos casos. Dicho esto, no lo veo como una herramienta muy útil. Creo que los intentos de afirmar que los estudios de hombres negros son interseccionales son más un resultado de la necesidad de incorporar en lugar de discutir rigurosamente los matices y los diferentes tipos de teorías que varios pensadores negros, específicamente los pensadores hombres negros, han contribuido a su propia

existencia. Esta larga historia de investigación sigue siendo ignorada, porque la interseccionalidad es el término pop que todos queremos abrazar, sin importar los costos.

HRP: *¿Cómo explica su teoría a las personas negras que se identifican como transgénero o de género fluido? Por ejemplo, ¿hay alguna evidencia empírica comparativa similar a la que usted citó que consideraría relevante? Y teóricamente, ¿cómo consideraría estas categorías?*

TJC: Hablando de lo teórico primero, mi argumento es que la categoría de masculinidad va a aumentar el riesgo de violencia letal. Así que, cuanto más te asocias a la masculinidad, creo que más agresión misándrica recibirás. O, en los términos de Sidanius, cuanto más te relaciones con la masculinidad, más serás víctima de discriminación por conjuntos arbitrarios. En mi opinión, si estamos tratando con un hombre trans, creo que eso sería cierto. La percepción que la gente tiene de ese cuerpo va a encender ciertos tipos de fobias.

En términos de empirismo, me hacen esta pregunta mucho, pero las investigaciones y los conjuntos de datos aún no han llegado allí. Como he dicho, estamos lidiando con una nueva categoría de identidad, así que todavía no hay manera de que podamos saber el riesgo asociado de esa identidad en comparación con otros grupos. Los estudios de hombres negros ciertamente están abiertos a investigar esos datos para entender si se alinean con su predicción o su hipótesis. Pero en este punto, simplemente no sabemos lo suficiente sobre las interacciones policiales y los cuerpos de hombres trans para poder determinar cualquier tasa confiable. Mi predicción es que, si mi teoría es cierta, los hombres trans experimentarían tasas similares de victimización, debido a la percepción como hombre exogrupal. Si percibes un cuerpo como un cuerpo

masculino, independientemente de qué tipo de cuerpo masculino sea, eso va a desencadenar ciertos tipos de violencias, disposiciones y estigmas.

Teóricamente, no me interesa lo que hace que un hombre sea hombre. Creo que los debates académicos sobre la definición de los confines de la hombría o la masculinidad se vuelven tontos cuando estamos tratando de hacer frente a los fenómenos sociales. Como he dicho en mi otro trabajo, específicamente cuando se miran genocidios de hombres judíos o armenios, hubo momentos en que se pensaba que los hombres judíos eran hipersexuales y se describían en la misma propaganda como tan femeninos que menstruaban. Cuando estás estudiando hombres racializados, nunca va a haber un período en el que un hombre racializado es X porque son tan maleables a lo que el grupo dominante teme o percibe que sean. Creo que lo mejor que podemos hacer en este momento es dar cuenta de la masculinidad trans como parte del espectro de las masculinidades negras y pensar que está en línea con algunos de los trabajos empíricos que ya hemos hecho, demostrando que la masculinidad generalmente tiende a asociarse a tasas desproporcionadas de violencia letal y exclusión.

HRP: Basándonos en su argumento, ¿debería considerarse que la opresión de las mujeres negras y de las personas de otros géneros es menos significativa de alguna manera que la de los hombres negros porque estas formas de opresión son menos violentas o letales? Por ejemplo, usted nota que la muerte de hombres y niños negros conduce y determina los males de la negritud. ¿Significa eso que otras formas de opresión o violencia contra personas negras de otros géneros son menos definitivas de los males de la negritud? Si es así, ¿por qué?

TJC: Son menos definitivas en el sentido de que la gente blanca percibe a los hombres negros como más peligrosos. Eso es solo un hecho histórico. Probablemente, no se puede encontrar un tratado escrito sobre las mujeres negras desde 1850 hasta mediados de 1900. Simplemente no existe. Todo lo escrito sobre la raza durante ese período de tiempo es sobre el peligro que el hombre negro representa para la civilización blanca.

No sé si se trata de una cuestión histórica, práctica o teórica. Hay algunas maneras en las que podemos pensar esto. Si estoy pensando en esto como científico social, diría que, en general, el efecto que tiene la muerte de mujeres negras y otras muertes de personas negras no masculinas en el modelo de muerte tendría un menor impacto. ¿Significa eso que son menos importantes moralmente? Absolutamente no. ¿Significa que no deberíamos estudiarlos? Absolutamente no. No hago el juego de la política de identidad. Si quieren estudiar la muerte de mujeres negras, o la muerte de personas negras trans, o la muerte de personas negras gay, adelante. Las personas negras están muriendo. Trate de averiguar por qué está sucediendo y si hay diferentes causalidades o correlaciones que podrían detenerlo o elaborar políticas para detenerlo.

Si estamos discutiendo sobre la escala general de la supremacía blanca y cómo se han determinado esas cosas, y lo que podemos probar, entonces yo diría, sí, los estereotipos sobre hombres negros y la muerte de hombres negros tienen un mayor impacto en términos de cómo los blancos piensan que están cometiendo violencia letal o genocida contra el grupo. La implicación de eso filosóficamente es que abre un espacio que justifica por qué los hombres negros deben ser estudiados. Al contrario de la idea interseccional de que todo es negro y masculino, que es completamente falso (los hombres negros han estado subrepresentados en

prácticamente todas las instituciones educativas desde sus inicios), hay un área de estudio e investigación.

No estoy diciendo que la muerte o la opresión de personas de otros géneros sean menos importantes como objetos o temas de estudio, lo que estoy diciendo es que hay una gran importancia en la comprensión de la muerte del hombre negro, y que en realidad tiene ramificaciones más grandes para la forma en que entendemos el racismo que no están siendo atendidos adecuadamente en este momento. Esta es la razón por la que los estudios de hombres negros hacen una intervención tan poderosa en nuestros órdenes y conjuntos de conocimientos actuales; y creo que lo que muchos departamentos no han hecho es aceptar la ciencia social que demuestra que, si uno está tratando de entender el racismo, necesita a alguien que estudie a los hombres negros. Todos los datos, todas las pruebas, toda la psicología social muestran que la dirección en la que el racismo fluye va a estar en los estereotipos y negaciones de cómo se mira a los hombres negros, jóvenes o viejos. En cada uno de los grupos demográficos que conduce a categorías perjudiciales, como la mortalidad, el encarcelamiento, los asesinatos policiales, el homicidio, etc., todos esos sujetos son hombres negros. Sin embargo, no tratamos de conceptualizar o tener una comprensión rigurosa de quiénes son, qué son o cómo la sociedad los afecta de manera peculiar.

De nuevo, nunca diría que no deberíamos estudiar a ningún grupo y no estoy diciendo que un grupo sea más importante que otro; lo que estoy diciendo es que, dado el arreglo actual de cómo investigamos y estudiamos conceptualmente a los hombres y niños negros, si hiciera un ajuste de modelo, me imagino que encontraría que más del 50 por ciento de lo que explica el racismo en Estados Unidos aún no se está estudiando.

HRP: *¿Su rechazo de las teorías interseccionales prevalecientes y algunas de estas ideas que acaba de elaborar acerca de cómo estas teorías interseccionales son incompletas y la necesidad de discutir los problemas particulares que enfrentan los hombres negros será extensible también a otras minorías o razas u otros grupos marginados? ¿Y en qué dependería esa respuesta, si es así?*

TJC: Creo que esa respuesta dependería de los datos. Lo que realmente estoy tratando de especificar es que, si estás haciendo filosofía política social o ética aplicada, tienes que saber cuál es el caso del mundo en realidad. Usted ve tipos similares de tasas desproporcionadas entre otros grupos. Hay muchos efectos empíricos que aún no se han tenido en cuenta filosóficamente, y esto no se trata solo de explicar el efecto. Esto plantea la pregunta: ¿cómo funciona la democracia o la igualdad política si se tienen determinantes estructurales que siguen hundiendo a las personas, a través de la disparidad de salud o la movilidad económica? Esto tiene mucho que ver con nuestras evaluaciones normativas de lo que significa incluso hablar de libertad. Esto afecta cómo incluso pensamos sobre el concepto de “humano.”

Hay un montón de trabajo que creo que se abre por los estudios de hombres negros que se aplica a otros grupos. De hecho, parte del trabajo que he hecho yo mismo (ver abuso sexual infantil, abuso físico infantil, la violación de hombres judíos en el Holocausto, la violación de hombres armenios, hombres judíos fugitivos y el apartheid sudafricano) demuestra algunas de las muchas maneras en que los hallazgos de los estudios de hombres negros se extienden a otros grupos. Conozco a un profesor que está buscando aplicar el concepto del *man-not* a los hombres asiáticos, que es un concepto fascinante, dado lo que sucedió a principios de 1900 alrededor del “peligro amarillo”. Los hombres blancos trajeron hombres asiáticos, no los dejaron

reproducirse y esperaban que murieran después de trabajar. Estos son profundos efectos a nivel de población relacionados con cómo realmente estamos pensando en la masculinidad. Este trabajo se extiende a prácticamente todos los grupos masculinos racialmente subordinados. Creo que el trabajo se extiende globalmente y creo que hay mucha evidencia, dado el trabajo que he estado haciendo, que muestra que la noción de Sidanius de discriminación por conjuntos arbitrarios tiene que ser complicada, porque en cada genocidio, también se puede señalar la vulnerabilidad sexual. Creo que esto es cierto, lo estamos construyendo empíricamente, estudiándolo caso por caso. Este es un campo comparativo. No se trata de partir de argumentos ideológicos abstractos sobre la vulnerabilidad masculina. Se trata de mirar los datos empíricos, la sociología y la historia construyendo desde cero y tratando de crear teorías explicativas que permitan que estas cosas se cohesionen.

Creo que, en última instancia, si la interseccionalidad quiere estar al tanto, entonces va a tener que empezar a estudiar a los hombres. Pero como dije, la literatura es lo que comprueba quién está bien o mal en este tema, y la realidad de la situación es que, en treinta años, no han producido ninguna literatura que no haya sido compatible con la teoría de la violencia de la subcultura.

Comentarios finales de TJC

El punto de mi trabajo es resquebrajar algunas de las suposiciones categóricas que hemos estado utilizando en nuestros análisis y mostrar no solo que la ciencia social rompe esas suposiciones, sino que incluso las configuraciones que utilizamos en nuestros modelos analíticos no se sostienen. Creo que si esto fuera cualquier otra intervención, si estuviéramos teniendo esta

conversación sobre cualquier otro campo o disciplina, estaríamos sorprendidos por el tipo de refutaciones que hemos descubierto, dada la evidencia empírica. Pero debido a que no vemos la filosofía *Africana*, la teoría racial o la teoría de género como ejercicios intelectuales rigurosos y en su lugar los tratamos como réplicas del “wokeismo” de la época, no entendemos las implicaciones que este trabajo tiene. No hay otro campo en el que se pueda decir que la ciencia no coincide con lo que pensamos —nuestra lógica— y la gente decide seguir adelante con la lógica defectuosa o las suposiciones lingüísticas. Cambiamos. Pero cuando estudiamos la raza y el racismo, cuando nos fijamos en la vulnerabilidad de género y el sexo, de alguna manera, está bien reproducir la mitología como si eso fuera una indicación de la especialización. Personalmente lo encuentro insultante.

Creo que el campo de la filosofía, la disciplina de la filosofía, ha seguido especializándose poco en cómo estudiamos la raza y el género y aleja a las personas de intentar combinar un análisis filosófico riguroso con datos y análisis sociocientíficos contemporáneos, precisamente porque entiende que su existencia como disciplina y sus nociones de inclusión dependen de que no hagamos estudios rigurosos y tratemos de refutar y evaluar empíricamente algunas de las ideologías de igualdad e inclusión e integración que tanto estima (Curry 2021b; Curry 2010). Los estudios de hombres negros hacen varias salidas. Van en contra de la suposición de igualdad y, también, en la forma en que vemos la masculinidad y la vulnerabilidad masculina, sacuden algunas de nuestras suposiciones democráticas hasta el fondo. Mi esperanza es que al menos nos tomemos un momento para pensar qué es lo que nos falta en nuestros programas, nuestros campos y nuestras áreas de estudio y que, al menos, tratemos de considerar la humanidad de las personas que están siendo borradas, para que podamos ser

mejores filósofos y producir un trabajo mucho mejor y más alineado científicamente. Gracias.

Traducido por Pedro Lebrón Ortiz

Referencias

- Aboim, Sofia. *Plural Masculinities: The Remaking of the Self in Private Life*. Londres: Routledge, 2010.
- Assari, Shervin, y Tommy J. Curry. "Black Men Face High Discrimination and Depression, Even as Their Education and Incomes Rise." *The Conversation*, 21 de julio 2020, <http://theconversation.com/black-men-face-high-discrimination-and-depression-even-as-their-education-and-incomes-rise-141027>.
- Caetano, Raul, Suhasini Ramisetty-Mikler, y Craig A. Field. "Unidirectional and Bidirectional Intimate Partner Violence among White, Black, and Hispanic Couples in the United States." *Violence and Victims* vol. 20, no. 4, 2005, pp. 393-406. <https://doi.org/10.1891/0886-6708.20.4.393>
- Curry, Tommy J. "Concerning the Underspecialization of Race Theory in American Philosophy: How the Exclusion of Black Sources Affects the Field." *The Pluralist* vol. 5, no. 1, 2010, pp. 44-64. <https://doi.org/10.1353/plu.0.0042>
- Curry, Tommy J. "On Derelict and Method: The Methodological Crisis of African-American Philosophy's Study of African-Descended Peoples Under an Integrationist Milieu." *Radical Philosophy Review* vol.

14, no. 2, 2011, pp. 139-64.
<https://doi.org/radphilrev20114216>.

Curry, Tommy J. "Decolonizing the Intersection: Black Male Studies as a Critique of Intersectionality's Indebtedness to Subculture of Violence Theory." *Critical Psychology Praxis: Psychosocial Non-Alignment to Modernity/Coloniality*, editado por Robert K. Beshara, Routledge, 2021a, pp. 132-154.

Curry, Tommy J. "Must There Be an Empirical Basis for the Theorization of Racialized Subjects in Race-Gender Theory?" *Proceedings of the Aristotelian Society* vol. 121, no. 1, 2021b, pp. 21-44.
<https://doi.org/10.1093/arisoc/aoaa021>

Del Zotto, Augusta. "Gendercide in a Historical-Structural Context: The Case of Black Male Gendercide in the United States." *Gendercide and Genocide*, editado por Adam Jones, Vanderbilt University Press, 2004, pp. 157-171.

Edwards, Frank, Hedwig Lee, y Michael Esposito. "Risk of Being Killed by Police Use of Force in the United States by Age, Race-Ethnicity, and Sex." *Proceedings of the National Academy of Sciences* vol. 116, no. 34, 2019, pp. 16793-16798. <https://doi.org/10.1073/pnas.1821204116>

Holbrook, Colin, Daniel M.T. Fessler, y Carlos D. Navarrete. "Looming Large in Others' Eyes: Racial Stereotypes Illuminate Dual Adaptations for Representing Threat Versus Prestige as Physical Size." *Evolution and Human Behavior* vol. 37, no. 1, 2016, pp. 67-78.
<https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2015.08.004>

Livingston, Robert W., y Nicholas A. Pearce. "The Teddy-Bear Effect: Does Having a Baby Face Benefit Black

Chief Executive Officers?” *Psychological Science* vol. 20, no. 10, 2009, pp. 1229–1236. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2009.02431.x>

McDonald, Melissa M., Carlos D. Navarrete, y Jim Sidanius. “Developing a Theory of Gendered Prejudice: An Evolutionary and Social Dominance Perspective.” *Social Cognition, Social Identity, and Intergroup Relations*, editado por Roderick Kramer, Geoffrey Leonardelli, y Robert Livingston, Psychology Press, 2011, pp. 192–223.

McConnaughy, Corrine M., y Ismail K. White. “Racial Politics Complicated: The Work of Gendered Race Cues in American Politics.” Ponencia en la conferencia *New Research on Gender in Political Psychology*, Universidad Rutgers, 4-5 de marzo 2011. Disponible en https://polisci.osu.edu/sites/polisci.osu.edu/files/mcconnoughy_white.pdf.

O’Neal, Lonnae, y Jon Henry. “For America’s Black Mothers, the Fear of Loss and Trauma Is Constant.” *National Geographic*, 27 de agosto 2020, <https://www.nationalgeographic.com/magazine/article/jon-henrys-stranger-fruit-shows-black-mothers-constant-fear-of-loss-and-trauma>.

Plant, E. Ashby, Joanna Goplen, y Jonathan W. Kunstman. “Selective Responses to Threat: The Roles of Race and Gender in Decisions to Shoot.” *Personality and Social Psychology Bulletin* vol. 37, no. 9, 2011, pp. 1274–1281. <https://doi.org/10.1177/0146167211408617>

Purdie-Vaughns, Valerie, y Richard P. Eibach. “Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group

Identities.” *Sex Roles* vol. 59, 2008, pp. 377-391.
<https://doi.org/10.1007/s11199-008-9424-4>

Sidanius, Jim y Felicia Pratto. *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Sidanius, Jim, y Rosemary Veniegas. “Gender and Race Discrimination: The Interactive Nature of Disadvantage.” *Reducing Prejudice and Discrimination*, editado por Stuart Oskamp, Taylor & Francis Group, 2000, pp. 47-69.

Smith, David Livingstone. *Less than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. Nueva York: St. Martin’s Press, 2011.

Smith, Sharon G., Jieru Chen, Kathleen C. Basile, Leah K. Gilbert, Melissa T. Merrick, Nimesh Patel, Margie Walling, y Anurag Jain. *The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010–2012 State Report*. Atlanta: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention, 2017.

Stewart, James B., y Joseph W. Scott. “The Institutional Decimation of Black American Males.” *The Western Journal of Black Studies* vol. 2, no. 2, 1978, pp. 82-92.

Todd, Andrew R., Kelsey C. Thiem, y Rebecca Neel. “Does Seeing Faces of Young Black Boys Facilitate the Identification of Threatening Stimuli?” *Psychological Science* vol. 27, no. 3, 2016, pp. 384-393.
<https://doi.org/10.1177/0956797615624492>

Velopulos, Catherine G., Heather Carmichael, Tanya L. Zakrisson, y Marie Crandall. “Comparison of Male and Female Victims of Intimate Partner Homicide and

Bidirectionality: An Analysis of the National Violent Death Reporting System.” *The Journal of Trauma and Acute Care Surgery* vol. 87, no. 2, 2019, pp. 331-336. <https://doi.org/10.1097/TA.0000000000002276>

The Washington Post. “Fatal Force: Police Shootings Database.” Recuperado el 15 de noviembre 2021 at <https://www.washingtonpost.com/graphics/investigations/police-shootings-database/>.

West, Carolyn M. “Partner Abuse in Ethnic Minority and Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Populations.” *Partner Abuse* vol.3, no. 3, 2012, pp. 336-357. <https://doi.org/10.1891/1946-6560.3.3.336>

Williams, Joyce E., y Karen A. Holmes. *The Second Assault: Rape and Public Attitudes*. Westport, CT: Greenwood Press, 1981. Stuart Brown, (1984) *Leibniz*, Minneapolis, Minnesota University Press.

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 infinidad, 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 Högsbjerg, 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.

PIEDRA SAGRADA

Dinah Orozco
Universidad de Harvard
dinah.orozco@gmail.com

El tiempo ha regresado en forma de lluvia
y escribe su alfabeto en la piedra.

Respira pensamiento, balbucea latidos
y esculpe relatos bajo la arcilla.

Esta piedra es tu amuleto.
Por las noches puedes escuchar
las palabras rituales y
las pisadas de los dioses.

Si pones tu oído en ella,
seguro te hablará
con el signo de sus corrientes.

Hidrata su corteza,
báñala con miel y aceite de palma.

Durante la veneración,
contemplant sus bordes y cicatrices,
 el tallar de un leve temblor.
Verás a la tierra soñar.

ORACIÓN PARA DESPERTAR AL TRUENO

Dinah Orozco
Universidad de Harvard
dinah.orozco@gmail.com

Señor de la danza
empuja el rumor de mis plegarias,
acúname en el vuelo de tu corazón,
vuélveme raíz.

Permite que el batir de mis plumas
se fusione con el azar del aire
y se convierta en grito.

Suma leña al latido
que sabe hablar con las luciérnagas
en el idioma de la noche.

Condúceme de la mano de los rituales
con las sílabas de tu flama.

Como Shangó
—cuando dejó que su trueno
mordiera como una fiera
los ingenios de la caña—
inicia el incendio de la revuelta...

Ashanti Dinah, *Alfabeto de una mujer raíz*.

Cuando sus labios pronunciaban, como onomatopeya del
viento

Que no éramos de aquí

de allá. Porque somos

Entonces la ligereza se escabulló en la textura áspera de mi
afro

Lo trenzó,

Como mapas en mi casco, oyejo e' coco

Me transcribieron trenzando el camino al batey

Al repique

Y los escalofríos en la espalda

Cada que un toque toca a tiempo el paso

Estoy tratando de decidir en cuál piel me siento más
cómoda

Tierra, trigo, trigo, mestiza mulata...

Negra.

WAILING DOCTRINE.

Dana Francisco Miranda
University of Massachusetts Boston
Dana.Miranda@umb.edu

I am not dead, but I am separated.
- Antonin Artaud

we need no network to tell us
of our anger we've long since
articulated it we've long since
spoken our peace
only for our cries
pleas our please don't shoot
to go un-
heard
un-
witnessed
un-
mourned

ain't racial profiling
a coy word
for being stalked
with fingers already
on the trigger
with tomb
-stone justifications
already etched

saying how the other
lived

so,
sorry if I still seem un-
satisfied won civil war
was not enough
to soothe the lashes
of indignity the noosed
hearts or hateful curiosity

buried in books
(that small
calculus of dreams)
I almost forgot
my body carries
with it a suicide
note

so,
no I'm not
Ferguson no
I'm not Watts
no I'm stuck
counting bodies
picassoed in time
on relentless
streaming fields

Guernica! Guernica!
GUERNICA!
all's lost

my people fall
by bushful my heart falls
too hollow tip
on hallowed grounds

& this cry
still goes
un-
heard
un-
witnessed
un-
mourned

for such is
the pity
that the born
-free are buried
carried on no
revolution

a tus viejas.
 paséate con elegancia
 ve y entra siempre con la frente en alto
 ofrenda *head nods*
 sonrisas
 y guiños
 a quienes le brilla la piel como a ti.

bañate en
 Abre Camino
 Cundeamor
 Canela
 Pomarrosa
 y Girasol.

escribe **Amara**, siempre escribe.
 baila con los ojos cerrados
 viaja
 llénate de certezas
 sonríe cuando lo sientas
 en el centro del pecho
 fruñe el ceño y los puños,
 cuádrate
 cuando sientas la urgencia en la boca del estómago.
 no mientas.
 esepita siempre tu verdad,
 aunque te tiemble la voz.
 límpiase con salvia, palosanto y cascarilla.
 perfúmate
 mantente tutu.
 escucha.
 has silencio.
 medita, aún en medio del ajoro.
 sé tu propia ruta, como Julia.

malablá y cueridura como Anjelamaría.

llora.

grita fuerte y llama a tus tatarabuelas para que te rescaten.

baila descalza.

respira

siempre

respira.

construye.

anda siempre con tu grinche,

alborota tu afro, dale volumen a tu melena

con tu *afro pick*.

conecta tu Orí con tus rizos, sueños y silencios.

descansa.

ríe a carcajadas

ama

radicalmente.

viste las mejores telas.

cobijate

abraza

no cojas sereno (Abuela tenía razón el Sr. Sereno existe, no es un mito).

ama aunque te co-rompan.

florece

entre

trinitarias, jacarandas, flor de agua, flor de orégano y

No me Olvides.

sé compasiva.

establece límites, con firmeza.

alza la voz una octava más, cuando te ignoren.

no te creas el cuento de que eres violenta...

embetúnate en manteca de carité y pomadas de coco.

goza
de solsticios de placer.
ve de frente, siempre.

eres sabia,
que nunca se te olvide.
no creas en las fronteras, eso no existe.
atrévete
respira
vuelve
respira
vuelve...

usa escotes,
pantallas grandes
y canta
al menos 8 canciones al día.
camina, siente el viento.
bebe agua, mucha, que te habita la ría y la mar.
eres desembocadura.
bebe vino, café con canela, también champán y caña.

escápate cada 5 días.
coje monte.
no esperes por nadie para darte placer.
a ti te toca,
te toca a ti.

pichéale a la culpa y a la vergüenza,
ellas son despreciables...

come fresco y liviano
guisa
y procura siempre a las Diosas del burén.

recibe sin pena
gesta,
coordina masajes
 alinéate los chakras cada dos semanas.

estira como los gatos.
brinca verjas si es necesario.
rompe y reconstruye
(eso siempre es necesario).

cuestiona.
pregunta
 escribe
 llora
 canta

habla sola

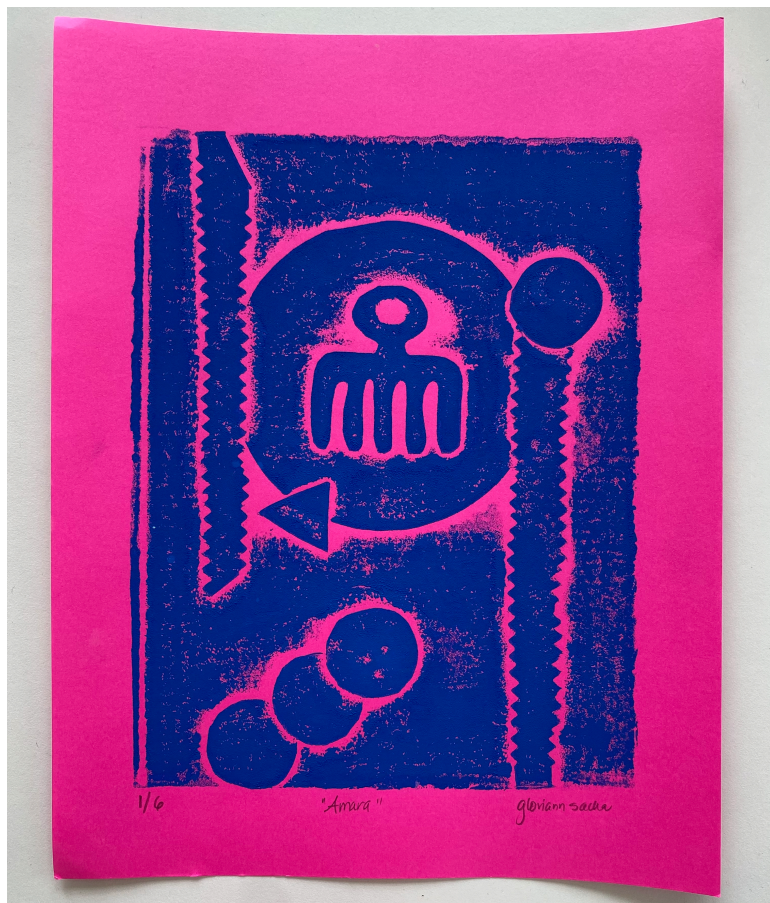
Aprende a perdonar sin esperar disculpas
(ese es un denominador común de los terrícolas
egocentristas).

baila
 juega

 galopea unicornios sin sillín
píntate las uñas de rojo y violetas.

 cimarronea
que la meta, el objetivo, la estrategia, el propósito, el
llamado
es la
 libertad.

Nota: este poema no es final, está en construcción.



Amara, colografía en papel 8,5 x 11

Esta pieza de arte en colografía en papel es dedicada a mi hija Amara Iré y al significado de su nombre que es de origen africano. En Etiopia significa belleza y elegancia. En

Nigeria, en el idioma de la tribu Igbo significa gracia, compasión y bondad. En español se le da el uso y el verbo: “amaré”. Esta pieza carga una fuerza ancestral en los círculos. Al centro está el “duafé”, símbolo africano adinkra que ejemplifica la feminidad, el amor, la belleza y el cuidado de sí. Además es el peine que identifica la belleza de la estética y peinados africanos. Los tres círculos representan a mi familia nuclear (a mi hija Amara, mi hijo Khalil y a mi). El triángulo a la izquierda y el círculo a la derecha representan el amor de mi madre, mi padre y mis abuelas (ancestras).

DESDE LA DIÁSPORA

Yamary Sánchez Manso
Revista étnica
yamarysnchez@yahoo.com

Estoy tratando de decidir
 En qué
 En cuál
 Escalón
 Me siento más cómoda
 Más vida

Quebrantándome de a millón
Como si fuera a reencarnar

Reconozco que el alma se me escapa
Desencadenando temores viejos
Como si de arrancarnos de la tierra se tratara

Me encontré
 En cual tropiezo
 Me descubrí en calma

Cuando sus labios pronunciaban, como onomatopeya del
viento
Que no éramos de aquí

allá. Porque somos de

Entonces la ligereza se escabulló en la textura áspera de mi afro

Lo trenzó,

Como mapas en mi casco, oyejo e' coco

Me transcribieron trenzando el camino al batey

Al repique

Y los escalofríos en la espalda

Cada que un toque toca a tiempo el paso

Estoy tratando de decidir en cuál piel me siento más cómoda

Tierra, trigo, trigo, mestiza mulata...

Negra.

DESDE LA BOCA DEL ESTÓMAGO

Yamary Sánchez Manso
Revista étnica
yamarysnchez@yahoo.com

Mi lienzo fue pintado
Por gotas de sudor en la garganta
Que ruegan por agua de otros caudales
Porque a mis ancestras, estos ríos no saciaron sed

Sus paladares aprendieron a reconocer olores
Para notarlos desapercibidos
Mientras se bañan y se quitan el sabor de las blancuras
Que no disuelven, pero transgreden,
con el pasar de los años y los mejunjes,
el color.

Como lejía sobre tela que busca desinfectar
Borrar viejos tramos enhebrados a mano

El camino a un no retorno
Que se retuerce llegando a Quisqueya
A un laberinto cimarrón
Que grita al golpe
Rogándole a Shangó que quebrante los mares
Dejándoles morir allí

Mi lienzo fue pintando
Tramos desconocidos
Por gotas de sudor en la garganta

Que ruegan beber agua con sabor a negritud

Sabor a manos de abuela

Santiguando el dolor

Del vértigo heredado por la marea.

A VISUAL GUIDE TO THE HEART: IMAGES INSPIRED BY THE MUSIC OF ISMAEL RIVERA

Christopher López
Community Fellow of Diaspora Solidarities Lab
pensabeats@gmail.com

Presentation

A Visual Guide to the Heart is a series that is inspired by the music of Afro-Caribbean singer Ismael Rivera. The project explores the visual properties of music and song by interpreting lyricism, its raw power, socio-political significance, and its intrinsic bond to quotidian experience in the lives of Puerto Rican people. The work focuses primarily on three songs, but also conjures imagery pulled from the author's memory of the artist's vast catalogue. The songs, "Caras Lindas", "La Perla", and "A Medias No", are at center stage here and each respectively speak to the morality of the performer. The beauty in blackness, the fostering of the youth and future generations, and the resistance to corruption and political greed are paramount. The images seen here serve as a testament to the soul and how music, like Maelo himself, is its champion. Rivera is often regarded as one of the most prolific figures at the root of Puerto Rican/Afro-Caribbean identity. Venezuelan journalist Lil Rodríguez said it best, Ismael (Maelo) "is the very essence of the Caribbean. He is almost the very Caribbean, whose histories and voices are almost identical. And the thing is that without Maelo the Caribbean is not complete."















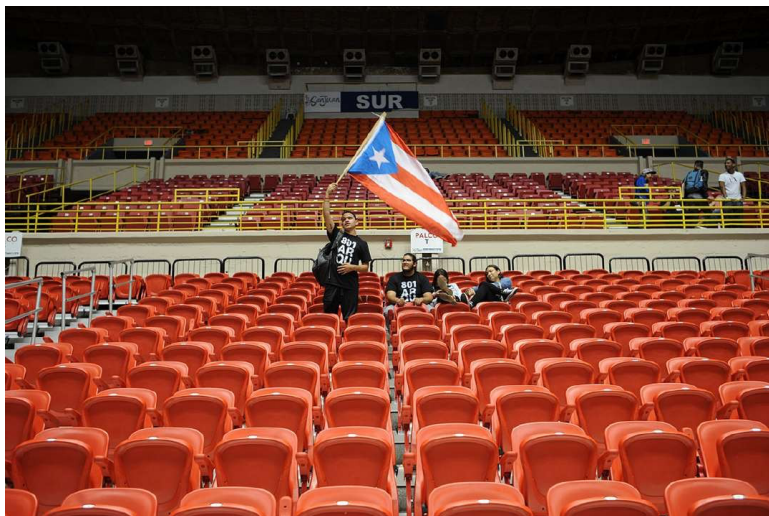










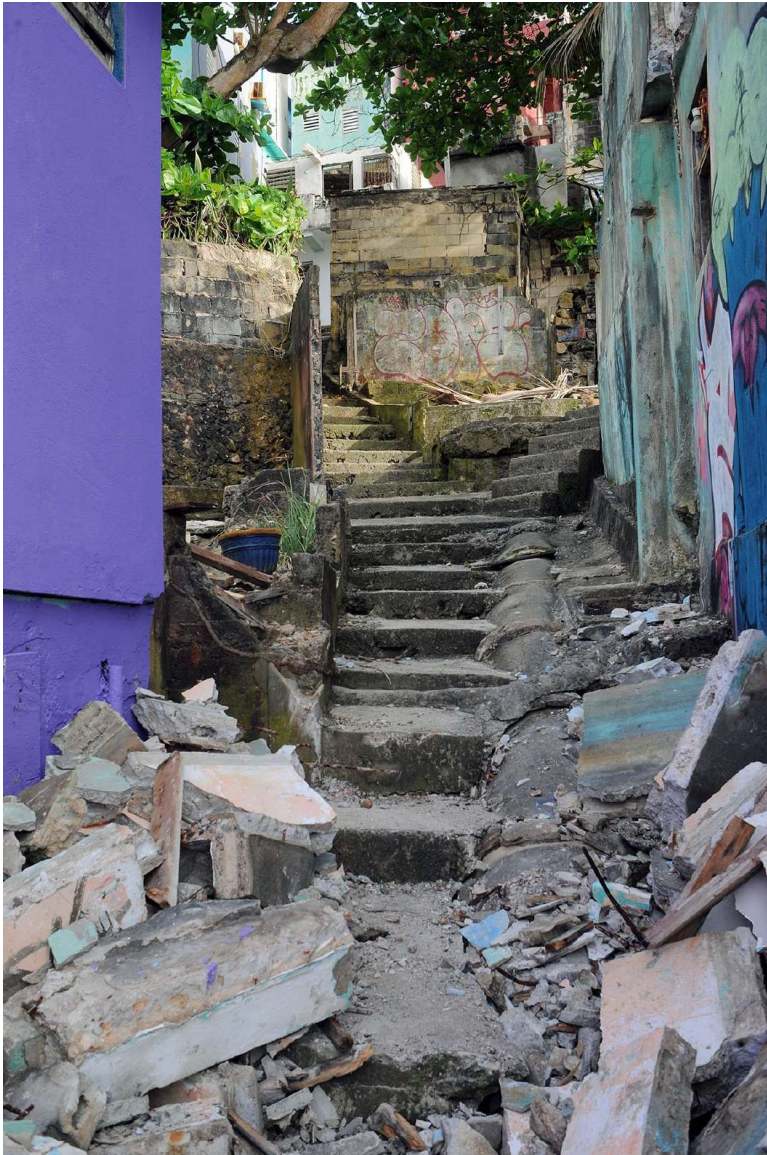














***DECOLONIZING DIASPORAS: RADICAL
MAPPINGS OF AFRO ATLANTIC LITERATURE***
YOMAIRA FIGUEROA-VÁSQUEZ
CHICAGO: NORTHWESTERN UNIVERSITY
PRESS, 2020

Aurora Santiago Ortiz
University of Wisconsin Madison
santiagoorti@wisc.edu

Relationality, relations, and coalitions across differences are central preoccupations for scholars of decolonial thought, particularly decolonial feminists committed to “futurities or worlds/[being]/otherwise” (7). *Decolonizing Diasporas* is an indispensable addition to the construction of a theoretical and methodological decolonial toolkit. Through a critical examination of diverse texts and audiovisual works, the book links “critical cartographies of Afro-Atlantic Hispanophone subjects in exile and diaspora through a relational framework that uses their resistance writings as a point of departure” (6).

Decolonizing Diasporas centers the literary and artistic production from the Latinx Caribbean and Equatorial Guinea, underscoring the “disparate material histories and distinct lived experiences” of Afro-Atlantic Hispanophone subjects” (8). Figueroa-Vásquez engages with the work of writers and artists in a “methodology of relationality” that is firmly grounded, but not tethered to, comparative ethnic studies. However, *Decolonizing Diasporas* goes far beyond a critical engagement with texts. It indeed “push[es] the

boundaries of decolonial thought” (1) by mapping diverse forms of resistance to “ongoing forms of colonialism” by “intellectuals, post/colonial subjects under coloniality, organizers and activists” and from “peoples who necessarily document often unacknowledged sets of histories: those at the “periphery of the margin (5).

The book’s chapters are organized thematically, and in each Figueroa-Vásquez engages with diverse genres: poetry, novels, essays, visual and sonic works, and a short story to unearth the “intimacies of colonial domination and erotic freedom practices; the act of faithful witnessing; the phenomena of dispossession, or what [she calls] *destierro*; the possibilities of a reparation of the imagination; and visions of Black futurities as apocalypses” (1). Rather than detail the texts that are the object of the book, I will highlight the main methodological and theoretical concepts Figueroa-Vásquez grapples within *Decolonizing Diasporas*. These concepts not only ground Figueroa-Vásquez analysis of the texts, but also provide the reader with a decolonial roadmap.

Before addressing the main concepts framing the chapters, I want to note what Figueroa-Vásquez terms “critical cartographies of racialization” (8). The concept operates to underscore the “disparate material histories and distinct lived experiences under ongoing forms of colonialism, including coloniality and settler colonialism” (8). Figueroa-Vásquez outlines “the relational cartography of racialization” to nuance how “practices of racialization manifest differently for black Puerto Ricans, Cubans, Dominicans, and for Equatoguineans” (9). Although these practices reveal anti-black violence, Figueroa-Vásquez shows us the “insurgent forms of resistance and the radical potential of Afro-furutures” within the diasporic Afro-Atlantic Hispanophone works she examines (22). She does so without flattening or homogenizing the very real

differences and commensurabilities that the “Afro-Latinx Caribbean and Equatoguinean diasporas” hold (22).

The first chapter explores the concept of “intimacies of coloniality,” by tracking the “physical, erotic, spiritual, cosmological, edificial, and emotional forms of domination and extraction” (35) within and across Dominican and Equatoguinean texts. Figueroa-Vásquez focuses on the femme body as a “site of resistance and knowing” by “center[ing] the movements, resistance, and freedoms that ... Black femme subjects undertake in the face of ongoing forms of political, structural, and gender violence that impact the intimate dimensions of their lives” (33). The intimate becomes a space of marronage, simultaneously rendered captive and eluded by “occupation, dictatorship, and coloniality” (183). “Intimacies” illuminates the dialogic encounter of counter-storytelling not only as a form of resistance, but as a decolonial heuristic that compels the reader to bear witness outside of colonial epistemological frames.

Chapter 2 is a continuation of that call to bear witness “to the lives, struggles, and oppression” through the construction of “a methodology shaped by the ethical task of witnessing faithfully within and across relations” (65). Crucial to this methodology is the act of recognition—not as a form of political rights seeking towards the state, but as a political practice that reveals and recognizes the experiences of those living in the underside of modernity. Figueroa-Vásquez evokes and engages with the concept of “faithful witnessing,” coined by decolonial feminist María Lugones. Faithful witnessing as political stance, method, and “feminist philosophical approach” allows collaboration and coalition building among oppressed peoples (68). This is perhaps the most crucial intervention of the book. *Decolonizing Diasporas* provides us a methodological toolbox with which

to analyze not only texts, but other forms of political and cultural production that seek liberation. Evoking other decolonial methodologies such as autoethnography and testimonio, faithful witnessing “makes visible the often-unseen consequences of the coloniality of power, knowledge, and gender,” as manifestations of differential/oppositional consciousness and praxis (69). It is in the framing of faithful witnessing that we can begin to build complex coalitions that center the knowledges of Black and women of color, and align those that are deemed “insignificant,” in the words of Figueroa-Vásquez. In doing so, we can reframe the “lens through which to recognize the assertion of humanity and dignity” amid colonial violence and its dehumanizing pursuits (70).

Chapter 3, titled “Destierro,” examines banishment, the impossibility of a return to “home” as a diasporic subject. The novels in this chapter “underscore the differing ways in which diasporic Afro-Atlantic Hispanophone subjects experience destierro” (89). As a Puerto Rican diasporic subject that knows all too well and writes about “the impossibilities of home,” Figueroa-Vásquez’s richly textured, nuanced theorization of destierro as a decolonial concept resonates. Figueroa-Vásquez (2020b) has elsewhere theorized destierro as a concept for “decolonizing work in diasporic contexts” (2). In her examination of the writing of exiled subjects, Figueroa-Vásquez offers the reader a methodology that “offers us a way to think through exile and diaspora in longer colonial historical and relational contexts while also prioritizing the various and overlapping forms of dispossession” that result from “being violently torn from the earth” (91). The third chapter closes with calls for reparations to address the condition of destierro, which Figueroa-Vásquez takes up in the fourth chapter, titled “Reparations.” Aside from the necessary material reparations that destierro

requires, there are those that are “unquantifiable”, “immaterial” (118). Figueroa-Vásquez explores these intangible forms of reparations through the concepts of “decolonial love” and “reparation of the imagination” that transcend colonial and settler logics and instead center communal and kin relationships (118). Figueroa-Vásquez draws from Chela Sandoval’s concept of decolonial love, as tool and praxis for political and social transformation, and as “a practice that bears witness to the past while looking towards a transformative future” (121). Thus, decolonial love is “an ethical reparation” (121), that operates in the context of Equatoguinean and Afro-Latinx diasporic texts. Like the other concepts she explores, reparations are built into the architecture of a future outside of coloniality, but also as part of a present process of naming to heal.

The final chapter, aptly titled “Apocalypso,” explores the present and future work needed to rupture the modern/colonial project, and trace what Figueroa-Vásquez terms “worlds/otherwise.” This break requires an engagement with a future unknown, by “thinking, writing, and acting” in ways that humanize the *dannés*, those “condemned by coloniality and ongoing forms of colonialism” (148). To frame and illustrate worlds/otherwise, Figueroa-Vásquez engages written and audiovisual work where Black women, girls, and femmes “are the epicenter of possible futures” (179).

It is only fitting that *Decolonizing Diasporas* final pages takes us to the sea, a central element in the archipelagic relations that Figueroa-Vásquez traces throughout the book. The shore as a conduit to a migratory circuit, as a starting and end point to the violence of destierro, dispossession, and enslavement. Yet these flows facilitated by currents, oceans, rivers, bodies of water, present possibilities for emerging solidarities and connections across

difference. *Decolonizing Diasporas* calls on us to pay “attention to the ways in which race, gender, and racialization” (182) operate within coloniality and colonialism, as well as ways to resist those logics, through the lens of Black and women of color feminists.

Transcending disciplinary and geographic borders, *Decolonizing Diasporas* is as much a methodological and conceptual guide than it is theoretical framework, praxical tool, and manifesto. Figueroa-Vásquez illuminates the decolonial possibilities within the Afro-Atlantic geographies it explores, and beyond. It shows diasporic and colonial subjects the fissures and resistances to coloniality through the reading of texts that show us how even amid and despite violence, dictatorship, and domination, worlds/otherwise are possible.

A WOMAN OF ENDURANCE: A NOVEL
DAHLMA LLANOS-FIGUEROA
AMISTAD, 2022

Essah Cozett Díaz
University of Puerto Rico
essah.diaz@upr.edu

Revealing through powerful prose and Puerto Rican storytelling, Dahlma Llanos-Figueroa's second novel, *A Woman of Endurance* (2022) follows the lives of women who are enslaved yet practice black femme freedom in *haciendas* of Puerto Rico. Jessica Marie Johnson defines black femme freedom as "a fluid plurality, [describing] actions, expressions, and excretions that moved beyond the fractional flesh... engaged in by women and girls of African descent" (172). The female characters in the novel reflect their freedoms through their daily rituals on the plantation and encourage each other's survivals through kinship and corporeal consciousness. Yomaira Figueroa-Vásquez recognizes that corporeal consciousness builds on what Celis Salgado and Jessica Marie Johnson have identified as lived body practices of femme freedom and resistance against domination. Illuminating the lives of Afro-Puerto Ricans, Llanos-Figueroa's novels include female protagonists who practice "ephemeral acts, gestures, and practices [which] allow for the '*cuero vivo*,' the lived body, to buttress and traverse the limitations of heteropatriarchy and infantilization as well as occupation and dictatorship" (Figueroa-Vásquez 35). Their experiences honor ancestral remembrances passed on through African diaspora women

that exist beyond 19th century plantations in Puerto Rico and transcend the borders of West Africa.

The Puerto Rican born, and South Bronx raised, writer narrates in *Spanglish*, which is heavily linked to her upbringing and longing to connect with the island; she also adopts West African elements in her work. It is worth examining the importance that her protagonist is born and raised in Yorubaland before being kidnapped and shipped to Puerto Rico. This novel reveals the horrors of Africans who were captured and how they survived Puerto Rican histories by highlighting oral traditions, spiritual rituals, and testimonies. Llanos-Figueroa writes historical fiction to combat the erasure of Afro-Puerto Rican women narratives. Her first novel, *Daughters of the Stone* tells the story of a sacred power over five generations of African diaspora women raised in Puerto Rico and New York. In her new novel, characters such as Tía Josepha and Fela return to bridge the intimate stories of survival.

Keera is the birthname of the female protagonist from Yorubaland, but after an attack on her village she is captured, brutally raped, renamed Pola, then involuntarily transported to San Juan. During her terrifying transition, she is chained to other enslaved bodies and her hands feel the anger and fears from each body located in the belly of the moving vessel. Before Pola is brutally and consistently raped, she prays to the goddess Yemaya. The narrator recounts, "For the first time in her life, Keera tried to push her gift away. Her sense of touch made her much more vulnerable than her body: This knowing was more than she could bear. The emotions fired her brain and tortured her as they continued to attack" (Llanos-Figueroa 38). Various battles cause Keera to release her powers until she meets other women in various locations who remind her of her strength.

For her first 12 years at Hacienda Paraíso in Piñones, Pola's body is abused as a breeder while being denied the right to raise her children. Each of her babies are stripped away from her at birth causing Pola to lose her faith in humanity and the goddess Yemaya. After attempting to run away, she is tortured, and traded to Hacienda las Mercedes in Carolina, Puerto Rico. This unfamiliar location is described as "truly a new place, but a plantation is a plantation, and some things never change" (Llanos-Figueroa 46). However, there are numerous exchanges between Pola and other women on the plantation which eventually bear witness to value her spiritual gifts, kinship, and black femme freedom.

Rufina is the *curandera* who spends the most time healing Pola's now infertile body and trains her to treat patients on the plantation with different herbal remedies. Tía Josefa, the head of the needleworkers shop, Las Agujas, mentors Pola to control her emotional temper and offers wisdom when needed. Pastora is the head cook who shows Pola how to prepare the most tasteful meals and treats that she learned in the governor's kitchen. Even a young girl named Chachita inspires Pola to reclaim her corporeal consciousness and heal the loss of her children. Between past and present experiences, Llanos-Figueroa demonstrates how each woman overcomes her struggles because of intimate relations amongst certain women in the novel.

Yomaira Figueroa-Vásquez suggests Pola's "corporeal consciousness and search for erotic freedom over and against the intimacies of coloniality are precisely the powers that allow her spirit" to heal at its own time (56). Throughout the novel, Pola has to make decisions that solidify or risk her role in several sites of endurance on the plantation. At both Haciendas she does not have autonomy over her body, but

she is able to find pleasure in between Pastora's kitchen, Tía Josefa's workshop, and Rufina's *choza*. In each female-led space, Pola starts to enjoy small possibilities of liberation which allow her to remember the gifts that her body possesses. Leaning on Audre Lorde's practice of the erotic as power, Pola's "erotic is not a question only of what [she does]; it is a question of how acutely and fully [she] can feel in the doing" (54). Llanos-Figueroa's telling reminds readers that even after the horrors of slavery, stories of women like Pola survive to give us endurance to heal at our own times.

Readers will recognize that everyone does not have time and space for healing in this novel. The children, or lack of, emphasizes the displacement of family life on the plantation and the impossibilities of Black futurities. Through the female characters, Llanos-Figueroa captures the madness and affect of memory for those who do not have community like Leticia la Loca. The narrator even reveals the pain that the community feels when losing loved ones to torture after attempting to run away. The denial of a proper burial for Adela and Benito exposes the necessity for enslaved souls to rest in peace after living a cruel life. What keeps the plantation moving forward is the love they have for one another.

Pola's admirer at las Mercedes is a Muslim man named Simon who is from the "blue people of the north" although he was kidnapped after an attack on his village which killed many including his wife Amina (Llanos-Figueroa 315). He never thought he could love again until he meets Pola in Rufina's healing hut. Because of the traumatic violence that Pola faced, Simon's presence alarms her and she is always in defense mode with men on the plantation. It is through his short self-narrated chapters described from his eyes, mind, and heart where readers start to recognize his admiration for

Pola. Eventually after numerous encounters, Pola starts to open up to Simon which eventually helps save them both.

This novel is a great reflection that narrates the importance of healing in Black communal spaces, especially for women. Shocking scenes of rape and torture are intertwined with moments of hope and restoration to display the theme of endurance that is echoed throughout the plot. Watching Pola transform from a young woman full of rage who gave up her gifts and distrusts everyone to becoming a loving healer that epitomizes inspiration for her community shows the fluidity of Black femme freedom. Llanos-Figueroa's writing makes space to see multiple sides of Black women who are not limited or defined by their oppressions. Each female character is empowered to use their strengths and differences to save one another. Though the title of the novel suggests the protagonist is the only woman of endurance, readers realize by the end of the story that many women on the plantation find endurance through each other.

Llanos-Figueroa's new novel, *A Woman of Endurance*, holds literary and ancestral space to witness the power of healing through corporeal consciousness and black femme freedom. Her spectacular narration demands that we preserve and pay attention to the survivals of Afro-Puerto Rican women. Through these stories, readers will be able to recognize the ways in which kinship amongst women drives each other to not be limited by colonial, racial, or sexuality oppressions. This novel is a great addition to the Puerto Rican and African diaspora canon due to its various intersections which display the hope of liberation and endurance.

Works Cited

- Figuerola-Vásquez, Yomaira C. *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literatures*. Northwestern University Press, 2021.
- Johnson, Jessica Marie. *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*. University of Pennsylvania Press, 2020.
- Llanos-Figueroa, Dahlma. *A Woman of Endurance*. Amistad 35/HarperCollins, 2022.
- Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Penguin Publishing Group, 2020.

***FILOSOFÍA DE LAS EXISTENCIAS DESDE EL
CIMARRONAJE***
EDIZON LEÓN CASTRO
QUITO: EDICIONES ABYA-YALA, 2021

Pedro Lebrón Ortiz
Universidad de Puerto Rico
plebron.upr@gmail.com

Dentro de los estudios afrodiaspóricos el tema del cimarronaje ha recobrado un interés mayor en los últimos años. De hecho, una breve búsqueda de palabras claves para “marronage” – traducción al inglés de “cimarronaje” – en JSTOR, por ejemplo, muestra una duplicación de publicaciones relacionadas al tema, aun si tangencialmente, en los últimos 20 años (2000-2020) en comparación con el lapso anterior de 20 años (1980-1999). Ciertamente, la figura mitopoética del cimarrón se ha ido convirtiendo en un referente central para pensar problemas filosóficos urgentes con relación a la colonización, descolonización, la violencia anti-negra, y formas de ser y estar en el mundo que resisten y revierten procesos de subjetivación arraigadas en la experiencia catastrófica de la travesía del Atlántico.

Además, y no menos importante, hemos visto una creciente cantidad de jornadas y organizaciones políticas y educativas arraigando sus quehaceres dentro del marco referencial del cimarronaje. Por ejemplo, en Puerto Rico en 2020 la Colectiva Feminista en Construcción llevó a cabo la sexta cohorte de su Escuela Feminista Radical (ESFRA) bajo el título “Políticas de fuga: Cimarronaje y activismo

feminista negro” (Torres Rivera). De igual forma, ese mismo año y en el 2022 en el marco del Día Internacional de No Más Violencia contra las Mujeres y el Día Internacional de la Mujer, respectivamente, organizaron un Quilombo Feminista en Barrio Obrero y en el casco urbano de Río Piedras (Díaz Torres, “Celebran Quilombo feminista para fortalecer redes de apoyo entre comunidades”; Díaz Torres, “Contra el desplazamiento y la violencia en la calle, mujeres reclaman su espacio en Río Piedras”). Según Saadi Rosado, “el cimarronaje puede o debe fungir como un punto de partida para movernos hacia otras posibilidades de vida fuera del aparato ideológico del sistema de muerte” (Torres Rivera). De igual forma, *la Cumbre Internacional Afrodescendiente*, que tuvo lugar del 21 al 27 de marzo de 2022 en la Universidad de Puerto Rico se concibió en clave cimarronaje, evidenciado por la presencia del concepto en su programación (“Cumbre Afro”; Lao-Montes). Por supuesto, este fenómeno se extiende por toda Afroamérica.¹

Resulta útil entonces pensar el cimarronaje más allá de concepciones meramente jurídicas o históricas ya que, pues como no, el cimarronaje pone de relieve la “vida indestructible” (Chamoiseau 105) de las personas esclavizadas.² Es decir, el cimarronaje no es un asunto meramente de jurisprudencia y por tanto no es una cuestión que se pueda relegar al pasado. Esto no tan solo porque implicaría ofuscar las luchas actuales de comunidades

¹ Señalo que este texto no se trata de un catálogo de movimientos que se organizan en torno a la imagen del palenque por lo que debe quedar claro que, aquí, estoy pensando específicamente en Puerto Rico. En otras partes del hemisferio, el cimarronaje ha sido un referente importantísimo hace mucho tiempo. Un ejemplo claro, entre muchos, es el Quilombismo como filosofía política propuesto por Abdias do Nascimento desde Brazil.

² Todas las traducciones del inglés son mías.

descendientes de cimarrones, en un sentido estricto, sino implicaría también desarticular un referente clave para pensar lo que significa ser. Y esta es, precisamente, la invitación que nos hace Édizon León Castro en su libro *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje*, cuya raíz se encuentra en su tesis doctoral “Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia” del 2015. Más directamente, el objetivo de León Castro en su texto es “politizar y, con ello, contemporaneizar de manera crítica la experiencia del cimarronaje ligada a la esclavitud-colonial para ir recomponiendo un pensamiento político de la existencia o cimarrón que pueda aportar a los procesos políticos actuales de los pueblos de la diáspora” (16).

León Castro, profesor afroecuatoriano en la Universidad Amawtay Wasi, desarrolla su texto en tres capítulos. El primero, titulado “Del cimarronaje a la existencia”, constituye una articulación de los procesos históricos de cimarronaje en la provincia de Esmeraldas en Ecuador. En cuanto tal, no me detendré ahí pero sí debo resaltar que este capítulo de por sí constituye una aportación que podría interesarle a cualquier persona en búsqueda de información sobre los procesos históricos en esta comunidad ya que el autor explora, detenidamente, el cimarronaje en ese lugar. Con frecuencia, muchos textos – al menos los que están en mi constelación bibliográfica – pintan imágenes de estos procesos históricos a lo largo de varias regiones y comunidades con anchas pinceladas. León Castro aquí nos relata, por ejemplo, cómo el cimarronaje en esta región comenzó en el 1553 “como resultado del naufragio de un barco sevillano Alonso de Illescas” que se encontraba en una nueva ruta comercial saliendo de Panamá con destino a Perú (37), reafirmando la noción de la inextricable relación entre la esclavización y la fuga. Lo que quiero decir es que los

detalles que el autor nos presenta sobre el cimarronaje en Esmeraldas es una contribución importante a la creciente literatura historiográfica sobre el tema.

Y es en el primer capítulo donde León Castro anuncia su esfuerzo. Esto es, pensar el cimarronaje fenomenológicamente, que implica “entender filosóficamente los sentidos y las acciones de los cimarrones” (25), mientras se mantenga presente siempre su heterogeneidad constitutiva. Con relación a esa heterogeneidad, leo a León Castro como afirmando muy tempranamente que reconocer las “herencias africanas o semillas – como las define [Juan] García” (27) o “la tesis de ‘huellas de la africanía’, desarrollada por Nina de Friedemann” (28), no debe hacerse en aras de circunscribir el cimarronaje a la violencia de la ontología filosófica occidental. Dicho de otra forma, perderse en la búsqueda de “relaciones idénticas con un pasado étnico de origen africano” (30) sería movilizar una filosofía del Uno, objeto de crítica de Édouard Glissant, lo que arraigaría el cimarronaje dentro de alguna “esencia”. Para mí, la importancia de esta afirmación radica en la necesidad de evitar someter el cimarronaje, entendida en su sentido amplio, a una política de identidad neoliberal en la medida en que el cimarronaje constituye un locus generativo para reflexionar sobre la confluencia de las múltiples prácticas de vida de la diáspora africana, los pueblos indígenas del hemisferio, y los *petits blancs*, así como la producción y fracturas de solidaridades.

Al comienzo del segundo capítulo, titulado “La reinención del *ser* a partir del cimarronaje”, León Castro va refinando el alcance de lo puesto en cuestión: “mirar la experiencia del cimarronaje como un proyecto de existencia encaminado hacia la reinención del *ser* a partir de la libertad” (65). Luego de elaborar brevemente el desarrollo del discurso humanista occidental, o de otra forma, el

conjuro del Hombre (para invocar a Sylvia Wynter), León Castro reflexiona entorno al cimarronaje como acción y filosofía existencial. En este capítulo leo un contrapunteo en el que el autor está tratando de lidiar con el pronunciamiento de Frantz Fanon quien, en *Piel negra, máscaras blancas*, había planteado que el sujeto negro estaba sobredeterminado por un esquema “histórico-racial” (91) que imposibilita su descenso al verdadero infierno de la indeterminación de la libertad (la zona del no-ser),³ y la realidad innegable de que la ubicuidad histórica del cimarronaje significa que “El colonizador no logró vaciar por completo esa humanidad” (66) de aquellos sujetos esclavizados. Lo crucial para León Castro es que el cimarronaje constituyó, y sigue constituyendo, “esa posibilidad y potencialidad de construir ese nuevo humanismo que atraviesa la obra de Fanon y [Aimé] Césaire” (84). Ya sea que queramos reivindicar una gramática humanista o abandonarla por completo para afirmar una existencia que no rechace la animalidad sino que la abraza, el punto fundamental es que, para León Castro, el cimarronaje constituye experimentos o prácticas de vida que son oposicionales y aposicionales a la modalidad del humano occidental.

Por supuesto, estos procesos de afirmación de un “humanismo hecho a la medida del mundo” (Césaire 73) estaban, y siguen estando, arraigados en lo que yo llamaría una *simbología cimarrona* a contrapelo de la simbología capitalista que se iba cuajando a partir del siglo XVI. León Castro aquí emplea una frase hermosa como subtítulo para referirse a esas reservas eternas que sirven de piedra angular para la afirmación de la existencia cimarrona y que albergan

³ Esta interpretación se la debo a Maldonado-Torres, Nelson. “Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality.” *Caribbean Studies Association*, Oct. 2016, pp. 1-37.

las epifanías míticas que se desencadenan durante el momento de la fuga y la revuelta: “La memoria existencial: Fuego de los ancestros que enciende el espíritu” (98). Nos recuerda el autor que el conjunto de filosofías y cosmogonías en clave africana y esas “experiencias ancestrales deben ser entendidas desde unas continuidades/discontinuidades históricas, como siembras existenciales que inspiraron y dieron fortaleza a las primeras acciones cimarronas” (103). Esto es un punto fundamental que se encuentra en la raíz de la tradición radical negra, porque como Cedric J. Robinson declaró en *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*,

El radicalismo negro es una negación de la civilización occidental, pero no en el sentido directo de una simple negación dialéctica. [...] No es una variante del radicalismo occidental cuyos proponentes son negros. Más bien, es una respuesta específicamente africana a una opresión emergente de los determinantes inmediatos del desarrollo europeo en la era moderna y enmarcada por órdenes de explotación humana entretejidos en los intersticios de la vida social europea desde el inicio de la civilización occidental. (73)

En cuanto tal, el cimarronaje implica la afirmación de una forma de ser con el cosmos fuera de los parámetros delineados por la simbología capitalista. O como nos dice León Castro, “el cimarronaje es la construcción radical del sujeto, por fuera del velo del hombre/mundo blanco” (113).

Ya en el tercer y último capítulo – “Pensamiento de/desde la existencia: desaprenderes epistémicos” – León Castro busca reflexionar sobre las implicaciones epistémicas del cimarronaje, diciéndonos que “en los procesos de resistencia y liberación, como el caso específico del cimarronaje, fue

fundamental la construcción de un pensamiento acorde a estos” (135). Luego de un recorrido sobre algunos planteamientos en la constelación bibliográfica sobre la modernidad/colonialidad, el autor vuelve a afirmar la centralidad de la “memoria existencial o ancestral” en la construcción de un pensamiento otro ya que “permite reconstruir un pensamiento de los pueblos afrodescendientes, expresada en la oralidad, preservada y transmitida por los mayores, en el *ser y saber hacer*” (152). Para León Castro, el cimarronaje, como afirmación de la existencia, permite el despliegue de otras formas de pensarse en el cosmos fuera de los parámetros de la arquitectónica de la episteme moderna. En cuanto tal, nos dice el autor que desde el cimarronaje “se plantea nuevas formas de sentir, entender, y habitar el mundo” (159).

Si hay una cuestión que valdría la pena seguir explorando – ciertamente un interés mío – es una tensión que veo en la reflexión de León Castro entre, por un lado, el cimarronaje como re-humanización y, por el otro, el cimarronaje como afirmación de la humanidad. O, para decirlo de otra manera, en el texto de León Castro hay una tensión entre la oposición a la simbología capitalista (esa economía política y la antropología filosófica que hicieron del sujeto negro una mercancía fungible) y una afirmación oposicional de una simbología cimarrona (esa cosmogonía en clave africanía, ese “fuego de los ancestros”). El autor lo plantea perfectamente cuando hace un gesto un poco en contra de Fanon, cuando dice

Si Fanon plantea la existencia de una zona de no-ser, se puede también exponer la presencia de una zona *de ser*: el colonizador y su sistema de esclavitud no han logrado colonizarlo totalmente, por tanto, hay una zona donde aún quedan resquicios de su

humanidad y en la que se aloja esta memoria existencial. (180)

Podría ser que se trate de una tensión irresoluble. Sin embargo, creo que parte de la tensión es producida debido a una dependencia excesiva del pensamiento de Fanon para pensar el cimarronaje. Según Fanon,

El hombre negro no tiene resistencia ontológica ante los ojos del hombre blanco. De un día para otro, los negros han tenido que lidiar con dos sistemas de referencia. Su metafísica, o menos pretenciosamente sus costumbres y agencias a las que se refieren fueron abolidas porque estaban en contradicción con una nueva civilización que impuso la suya. (89-90)

Además, habría que recordar el pasaje a menudo citado sobre la incapacidad del sujeto negro para descender al verdadero infierno que es la zona de no-ser comienza con Fanon afirmando “en la mayoría de los casos”, es decir, no es una cuestión generalizada. Ciertamente, pensar la experiencia del cimarronaje filosóficamente lleva a una corrección de la afirmación errónea de que el sistema de referencia del sujeto negro fue abolido, lo que despeja el terreno para pensar las prácticas de vida en clave africana que no se remiten a una articulación ontopolítica – esto es, la reducción de la vida afrodiaspórica a la política – de estos. Creo que por esta onda iba la canción “Mi música”, escrita por Catalino “Tite” Curet Alonso, interpretada por Ismael Rivera, cuando dice

Mi música no queda ni a derecha ni a la izquierda
/Tampoco da las señas de protesta general [...] Yo soy
un pasaporte para un viaje, sabrosón y musical /
Estoy contigo, contigo, y también contigo / Para

ponerte a gozar, y por eso yo canto música / Música pura música, para que todos puedan vacilar.⁴

Obviamente, esto no debe interpretarse como una postura apolítica sino como afirmación de prácticas de vida, de estar, que no pueden ni deben ser reducidas a la política. ¿De qué podría valer la afirmación de la vida si no hay espacio para el goce? ¿Qué implicaría pensar el cimarronaje fuera de su reducción a una teoría política?

Indudablemente, nos encontramos ante un texto cuya contribución al relativamente reciente interés en pensar el cimarronaje filosóficamente es innegable. En particular, porque la mayoría de los trabajos que se han publicado sobre este tema – al menos de los que yo he podido encontrar – se han publicado en inglés. Por otro lado, aunque podría haber una cantidad decente de artículos o capítulos cuyos objetivos es ofrecer una reflexión filosófica sobre el cimarronaje, son muy limitadas las monografías o los libros completos con este enfoque.⁵ Ciertamente, *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje* constituye un trabajo verdaderamente pionero que nos regala herramientas lingüísticas y teóricas para pensar lo social, lo político, lo epistémico, en fin, la vida.

⁴ Para una mirada interesantísima del pensamiento de Ismael Rivera en clave cimarronaje como articulando una mirada panafricanista y pancaribeñista, véase Nina, Daniel. “Ismael Rivera y el pensamiento cimarrón por la soberanía panafricanista y pancaribeñista.” *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, vol. 40, 2020.

⁵ Debo aclarar que, como escritor independiente, no tengo acceso ni a asistentes de investigación ni a bases de datos. Por otro lado, como escritor puertorriqueño en Puerto Rico, la producción intelectual estadounidense hegemoniza el mercado de ideas. Lo que quiero decir es que puede que haya artículos, capítulos e incluso libros maravillosos que exploren el cimarronaje filosóficamente en toda América Latina, pero mi posición como escritor puertorriqueño independiente puede dificultar que me cruce con ellos.

Referencias

- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Kindle eBook, Monthly Review Press; NYU Press, 2000.
- “Cumbre Afro.” Cumbre Afro, <https://cumbreafro.com/>. Accessed 4 Apr. 2022.
- Díaz Torres, Rafael. “Celebran Quilombo feminista para fortalecer redes de apoyo entre comunidades.” *Todas*, 26 Nov. 2020, <https://www.todaspr.com/celebran-quilombo-feminista-para-fortalecer-redes-de-apoyo-entre-comunidades/>.
- . “Contra el desplazamiento y la violencia en la calle, mujeres reclaman su espacio en Río Piedras.” *Todas*, 9 Mar. 2022, <https://www.todaspr.com/contra-el-desplazamiento-y-la-violencia-en-la-calle-mujeres-reclaman-su-espacio-en-rio-piedras/>.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Translated by Richard Philcox, Grove Press, 2008.
- Ismael Rivera y Sus Cachimbos. “Mi Música”. Tico Records, 1977.
- Lao-Montes, Agustín. “Una melaza en flor: las caras lindas de mi gente negra en la Cumbre Afrodescendiente de Borinken.” *OnCubaNews*, 9 de abril de 2022, <https://oncubanews.com/mundo/una-melaza-en-flor-las-caras-lindas-de-mi-gente-negra-en-la-cumbre-afrodescendiente-de-borinken/>.
- León Castro, Edizon. “Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la

- filosofía de la existencia”. Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.
- . *Filosofía de Las Existencias Desde El Cimarronaje*. Ediciones Abya Yala, 2021.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality.” *Caribbean Studies Association*, Oct. 2016, pp. 1-37.
- Nina, Daniel. “Ismael Rivera y El Pensamiento Cimarrón Por La Soberanía Panafricanista y Pancaribeñista.” *Istmo. Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, vol. 40, 2020.
- Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. The University of North Carolina Press, 2000.
- Torres Rivera, Xiomara. “Gestar un espacio de resistencia y cuidado colectivo.” *Todas*, 20 Nov. 2020, <https://www.todaspr.com/gestar-un-espacio-de-resistencia-y-cuidado-colectivo/>.

