CAPÍTULO 2
Achille Mbembe y el posthumanismo antropofóbico: una tensión en su pensamiento

Esteban Miguel Rosenzweig

Evitar un devenir negro del mundo exige la urgencia de una (nueva) antropología

…quien hoy invoca el humanismo lo hace por su cuenta y riesgo

Rosi Braidotti, LO POSTHUMANO

En una célebre entrevista Michel Foucault ha expresado que "el humanismo ha sido, de alguna manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años" (Foucault, 1994, p. 626) porque tuvo la capacidad de adaptase a los discursos más diversos y establecer en su centro, siempre, de un modo u otro, un tipo de sujeción antropológica.

Si Foucault está en lo cierto, si los discursos del humanismo no han hecho más que proyectar hacia el fondo de la historia los fantasmas del antropocentrismo, ¿sería acaso posible pensar un humanismo no situado ya a la medida del Hombre sino a la medida del mundo? ¿Un humanismo cuyo fondo no devuelva como constante alguna figura del Hombre sino al Hombre como una figura más, entre las tantas figuras que habitan el mundo? ¿No sería esto mismo, acaso, un oxímoron? ¿Un humanismo sin Hombre al que referir? Esta contradicción o, si se quiere, esta aparente contradicción, es la que buscamos explorar a través del pensamiento de Mbembe.

Si bien el filósofo camerunés se reconoce heredero de Foucault, aunque su ontología se encuentre probablemente más influenciada por Spinoza y Deleuze, subyace en su pensamiento la paradoja de una nueva propuesta humanista. ¿Pero por qué? ¿Por qué volver al humanismo? ¿En qué humanismo piensa Mbembe? ¿No se corre siempre el

riesgo, siguiendo las indicaciones de Foucault, de volver a prostituir el pensamiento e introducir nuevamente un modo de sujeción antropológica?

En lo que sigue, intentaremos tensar el pensamiento de Mbembe, tal vez incluso contra sí mismo, con el propósito de evaluar su propuesta de un nuevo humanismo. Un humanismo configurado no tanto a la medida del hombre sino, más bien, a la medida de un poshumanismo cuyo espíritu, inspirado en un nuevo romanticismo, parece situarse en el límite, como parte inseparable del mundo.

En consonancia con este propósito, el presente capítulo se propone la tarea de ofrecer un recorrido crítico y problemático vinculado con el humanismo, el racismo y la subjetividad en el pensamiento de Achille Mbembe. Sin embargo, la primera dificultad se presenta en la necesidad de proporcionar no sólo un enfoque crítico y problemático sobre el tema y el autor elegido sino, además, en el requerimiento de ofrecer un recorrido claro y ameno concebido para quien se inicia en la lectura de los temas abordados. En tal sentido, la problematización inicial pretende exhibir la mirada crítica sobre el enfoque seleccionado, no obstante, el desarrollo general del capítulo excede en buena medida ese enfoque y proyecta, algunas veces, como si fuese una suerte de diseminación, ciertos elementos que, si bien pertenecen al pensamiento del autor, no se vinculan directamente con la crítica antihumanista.

Una vez finalizado el desarrollo del capítulo se ofrece un conjunto de actividades con el propósito de que quien se interese por los temas abordados, pueda profundizarlos.

Presentación

Si bien parece sumamente complejo poder agotar la amplitud semántica de aquello que con el término “humanismo” pueda ser abarcado, pues los registros más antiguos hunden sus raíces al menos hasta Cicerón, es posible acordar, aunque imperfecta, cierta caracterización general que proporcione un panorama sobre sus lineamientos fundamentales.[15] No se trata solamente de un conjunto de ideas cuya referencia más célebre ha sido el período ilustrado sino, antes que nada, de un momento donde los discursos sobre el Hombre han sido fundamentados bajo el funcionamiento de cierta idea de sujeto (Foucault, 1966, pp. 319-320).

[15] Tal vez el pasaje más célebre de la antigüedad referido al humanismo sea “el hombre como medida de todas las cosas” de Protágoras que logró proyectarse hasta la universalización impulsada por el Renacimiento italiano. También ver: (Ferrater Mora, José, 1979)

Las características generales del humanismo ilustrado tienen que ver con la universalización, dentro del registro político de la Europa de los siglos XVII-XVIII, de la idea de ciudadano, combinada, en el plano jurídico, con la idea de persona. Si en la dimensión económica se consolidaría con fuerza la idea de sujeto propietario, en el registro epistemológico se proyectaría un sujeto activo, capaz de conocer por sí mismo el orden de la naturaleza.

Como elemento unificador se fortalecería, entonces, una figura que sería decisiva en adelante y se convertiría, además, en signo distintivo de este humanismo: el sujeto autónomo, guiado por los principios universales de la Razón. Una razón que, como elemento divino estaría presente de manera constitutiva en el ser humano, pero también se expresaría, incluso, en el orden general en la historia. Consecuentemente, se volvería necesario comprender las complejas relaciones establecidas entre el sujeto, la razón y la historia.

¿De qué modo comprender entonces la relación entre sujeto, razón e historia? ¿Cuáles serían sus referentes más destacados?

Si se tomase como referencia a Kant, se observaría una historia dirigida hacia la paz perpetua entre los estados, en función de la aceptación de un sujeto autónomo que procedería guiado por una Razón, presente en su propia naturaleza. En cambio, si la referencia fuera Hegel, se debiese comprender la historia empujada por la dialéctica de la superación, disuelta en la autoconciencia del Espíritu, en razón de un sujeto que se confunde y se convierte en la sustancia misma de la historia. Mientras con Marx, la historia finalizaría en una sociedad sin clases, después de que el proletariado, constituido como sujeto revolucionario, haya vencido y derrotado al capital.

En cualquier caso, dejando a un lado una serie de diferencias específicas, persisten dos cuestiones que retornan de alguna manera siempre de modo incesante: por una parte, la aceptación explícita de una historia unitaria empujada desde el fondo por diversas ideas de sujeto y, por otro, la presencia de una experiencia temporal progresiva, cuya resolución, mesiánica en el límite, coincide con su carácter eminentemente teleológico.

Caracterizado de este modo, este humanismo ha sido el soporte de los ideales y proyectos universalizadores de civilización Europa en sus diferentes versiones imperiales, consolidando por las diversas lógicas de las filosofías precedentes. Lógicas binarias, cuyo resultado ha sido la delimitación entre la inclusión y la exclusión, producida por una dialéctica que ha oscilado entre lo propio y lo otro, entre lo semejante y lo diferente, entre la naturaleza y la cultura, o entre la civilización y la barbarie, incluso,

en el límite, entre lo humano y sus figuras antagónicas, los sujetos raciales, de género, coloniales y animales (Braidotti, 2013, p. 33).

Desde una perspectiva general, ese humanismo se ha revelado no sólo como portador de diversas ideas de sujetos universales, sino de una razón, también universal (y universalizable) que ha empujado la historia hacia el destino común de los Hombres… Pero ¿qué ha significado todo esto? ¿Qué alcances ha impreso al pensamiento y qué supuesto fueron admitidos por este humanismo que se consolidaría con el período ilustrado?

Humanismo y racismo a la medida de un primer capitalismo

El filósofo e historiador camerunés Achille Mbembe ha llamado la atención sobre la relación aparentemente inseparable entre un tipo de humanismo, el racismo y el modo de producción del primer capitalismo desarrollado entre los siglos XV y XVIII, alimentado por los subsidios raciales africanos (Mbembe, 2016a, pp. 42-43).

Apoyándose en la historiografía del racismo, Mbembe ha subrayado la fusión indisoluble entre el desarrollo del capitalismo como sistema y la necesidad de subsidios raciales para impulsar y consolidar su funcionamiento.[16] El surgimiento del primer capitalismo, entre los siglos XV y XVIII habría forzado, con la trata de esclavos y la conquista de América, la transformación de seres humanos originarios de África en *hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio* (Mbembe, 2016a, p. 24). Estableciendo con esa transformación, una bisagra histórica, antropológica y también ontológica, reconfigurando las fronteras de lo humano (Mbembe, 1028a).

Si la razón blanca, moderna, impulsada por el capitalismo ha propiciado, dentro de un contexto humanista, el surgimiento de un sujeto humano pleno en derechos y libertades, su contracara, consumada por el sistema colonial, habría diluido al mismo tiempo las fronteras entre sujetos y objetos, entre libres y esclavos, entre seres humanos y mercancías, volviendo posible el pasaje entre dos modos completamente distintos de ser. El significado de esa indistinción se habría condensado en la semántica el término “negro”.

[16] “Desde el comienzo del siglo XVIII, el negro y la raza constituyeron juntos el subsuelo –inconfesable y a menudo negado- o el complejo nuclear a partir del cual se desplegó el proyecto moderno de conocimiento y de gobierno” (Mbembe, 2016a, pp. 23, 44).

> En todos los idiomas, negro es una palabra ligada a un momento importante en la historia del capitalismo: la era colonial. En ella cristaliza la desaparición de una de las categorías binarias que marcaron el paso a la modernidad: la diferencia entre sujeto y objeto. El capitalismo intenta borrar esa distinción para que todo pueda convertirse en algo que se pueda comprar y vender, incluidos los seres humanos (Mbembe, 2016c).

La indistinción entre sujeto y objeto, la imposibilidad de diferencias humano de no humano presenta, al menos, un aspecto en el que convendría detenerse: la conversión o el pasaje de cualquier subjetividad a la esfera, ya fuera del orden humano, del mundo objetual. Porque el negro ha sido, según una de las perspectivas de la razón negra, el delirio de la modernidad, la figura inversa de la razón universal y de lo humano. Conformado desde el exterior, compuesto por capas y estratificaciones discursivas, por las más diversas violencias sobre sus cuerpos, identidades y subjetividades, el negro ha sido incluido en el conjunto de lo humano en razón de configurarse precisamente como su exclusión.

> Producto de una maquinaria social y técnica indisociable del capitalismo, de su emergencia y de su expansión planetaria, el negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación, inclusive para significar un límite conjurado y aborrecido al mismo tiempo. Despreciado y profundamente deshonroso, en el contexto de la modernidad fue el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía (Mbembe, 2016a, pp. 29-30).

Empujado fuera de lo humano, exhibido como figura no humana, o mejor aún, producida por la confusión entre el hombre y el animal, el negro sería ese puente, parafraseando a Nietzsche, tendido no ya entre el hombre y el superhombre sino entre el hombre y el animal, entre los vestigios de humanidad y las figuras de la monstruosidad. “Producir al negro es producir un lazo social de sumisión y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad” (Mbembe, 2016a, p. 49). Pero producir el negro no sólo implica una apropiación física y un lazo de sumisión, antes que nada, era un modo de ejercer el poder desde un horizonte de significación. El nombre negro no sólo ha sido impuesto por otro, es fundamentalmente un nombre que evoca la oscuridad, la noche, la muerte, lo invisible, el silencio y la sepultura; es una palabra cuyo poder de degradación se obtiene de su potencia de ahogar y estrangular al mismo tiempo

(Mbembe, Achille, 2016a, p. 240). Su capacidad performativa le permitía separar, la humanidad, del hombre que la habitaba, escindir al ser humano, del negro que la contenía. Le permitía convertir al sujeto en objeto de apropiación. Despojando al hombre de su humanidad intrínseca, el término negro podía exhibir la figura de un ser cuyo lugar residía, precisamente, en las fronteras del ser, un fantasma, cuyo cuerpo habría sido vaciado de humanidad (Mbembe, 2016a, pp. 41-45).[17]

El resultado final de toda esa tecnología de destrucción sería la producción real del negro, la conversión de un hombre en una cosa, en definitiva, una pérdida de humanidad.

Si los objetos pueden usarse, comercializarse y desecharse, así también los seres humanos, convertidos en objetos, pueden correr con la misma suerte. Ese ha sido, precisamente, el lugar y el destino habitado por el negro. Él ha sido la "figura manifiesta […] de una violencia sin reserva y de una precariedad sin red" (Mbembe, 2016a, p. 279).

> /…/ sólo hay «negro» con relación a un «amo». El «amo» posee a su «negro» y el «negro» pertenece a su «amo» /…/ Por fuera de esta dialéctica de la posesión, de la pertenencia y de la explosión, no existe «negro» en sí mismo. Toda sujeción acabada implica constantemente este vínculo de propiedad, de apropiación y de pertenencia a otro distinto de sí mismo (Mbembe, 2016a, p. 241).

Después de actualizar la posibilidad incesante de una conversión ontológica de hombres a objetos, el capitalismo habría permitido, según precisa Mbembe, no sólo el ejercicio de una relación de apropiación entre sujeto y objeto, sino, además, la consolidación de un orden que ha configurado la diferencia y la alteridad bajo el signo de la apropiación. Poco importa que se trate del registro humano o del mundo en general. El capitalismo parece establecer, antes que nada, una partición ontológica fundamental. En la medida en que la totalidad de lo existente debe separarse según dos registros opuestos y a la vez mutuamente excluyente. El registro de los sujetos, caracterizado por su derecho natural a poseer, y el de los objetos, poseídos y apropiables por naturaleza.

[17] Sería conveniente explorar las similitudes y diferencias con la descripción de la figura de "der Muselmann, il musulmano" desarrollada por Giorgio Agamben. Pues en ambos casos, tanto el Negro de Mbembe como "il musulmano" de Agamben se revelan como reductos de humanidad indestructibles. Uno por la imposibilidad de ser completamente destruido, el otro, por la posibilidad de una destrucción infinita. Los desarrollos del "musulmano" pueden hallarse en (Agamben, 1998).

Pero ¿qué significado le confiere Mbembe a este sistema que divide y separa lo real bajo dos dimensiones mutuamente excluyentes? ¿Se trata de un sistema de organización social, de producción de valor y acumulación o bien de una red que reúne todas las características recientemente señaladas?

> [El capitalismo es] un sistema económico, un aparato de captura, un régimen de signos. Pero también debe entenderse como cierto tipo de compulsión, es decir, un cierto modo de organización y redistribución de poder: la compulsión de poner las cosas en orden como condición previa para extraer su valor interno. Es la compulsión de categorizar, separar, medir, nombrar, clasificar y establecer entre las cosas y entre las cosas y las personas, las personas y los animales y el llamado mundo natural, mineral y orgánico (Mbembe, 2018a)[18].

El capitalismo indica, entonces, el momento preciso en que la totalidad de lo existente puede inscribirse bajo un registro intercambiable común. Ya sea que se trate de cualquier producto (manufacturados o industriales), de objetos provenientes del mundo de la naturaleza o de la fuerza de trabajo de un ser humano; incluso el universo de los deseos, las culturas y tradiciones pueden registrarse, compararse e intercambiarse dentro del reino del capital.

Ahora bien, es conveniente interrogar por las condiciones de posibilidad que habrían permitido configurar un sistema de ordenación planetario. ¿Qué individuos supone este sistema como sujetos plenos? ¿Qué idea de Hombre acepta primero y proyecta después? ¿Acaso todos los seres humanos son considerados precisamente humanos?

Como lo ha demostrado el archivo africano, igual que el europeo bajo sus figuras más destacadas, no cualquier individuo sería considerado plenamente humano. No en vano puede leerse en Kant una segregación jerárquica de las razas[19] y una proyección sexista en su célebre *Antropología en sentido pragmático.* También Hegel refuerza este esquema interpretativo con su prejuicio respecto a los africanos.[20] El racismo se inscribe, según precisa Mbembe, de modo absolutamente necesario dentro del capitalismo como sistema de organización. No se debe olvidar que "el Negro como cosa, [ha sido] el fósil ardiente que alimentó al capitalismo en su era primitiva" (Mbembe, 2018a, p. 3). Porque pensar el racismo como una peripecia o un accidente histórico del

[18] Todas las citas tomadas de textos en otro idioma, son de traducción propia.
[19] "La humanidad encuentra su mayor plenitud en la raza blanca. Los indios amarillos tienen menos talento. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos" Kant, *Geografía Física* en: (Lepe-Carrión, 2014).
[20] "Hegel afirmaba que eran estatuas sin lenguaje ni consciencia de sí; entidades humanas incapaces de desembarazarse definitivamente de la figura animal a la que estaban unidos" en: (Mbembe, 2016a, p. 42).

capitalismo impide una comprensión completa de este sistema en sus fundamentos medulares.

> Si estudiamos atentamente la historia del capitalismo, nos damos cuenta enseguida de que para funcionar tuvo, desde sus inicios, la necesidad de producir lo que llamo "subsidios raciales". El capitalismo tiene como función genética la producción de razas, que son clases al mismo tiempo. La raza no es solamente un suplemento del capitalismo, sino algo inscrito en su desarrollo genético. En el periodo primitivo del capitalismo, que va desde el siglo XV hasta la Revolución Industrial, la esclavización de negros constituyó el mayor ejemplo de la trabazón entre la clase y la raza (Mbembe, 2016b).

El problema fundamental en este punto no es tanto el modo de concebir la aproximación y la posterior yuxtaposición entre un sistema de organización social y la figura del negro sino, más bien, el de advertir claramente el alcance de ese sistema que se ha vuelto resueltamente planetario.

Devenir negro del mundo

¿Cómo pensar la complejidad de las formas de sujeción contemporánea? Si obedecen a una lógica común, ¿en qué consiste esa lógica? ¿Se correrá el riesgo de que se repliquen lógicas similares a las establecidas por el racismo de la colonia y la plantación?

Frente a estas formulaciones, Mbembe responde que el peligro inminente es el de la posibilidad de un "devenir negro del mundo", es decir, de la universalización planetaria, ya no ilustrada de libertad e igualdad, sino de ser convertido, independientemente de la pertenencia étnica, en negro: un sujeto cuya vida no le pertenece.

> /…/en las condiciones contemporáneas, la forma en que los negros fueron tratados en ese primer periodo se ha extendido más allá de los negros mismos. El "devenir negro del mundo" es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres– pueda escapar a ello (Mbembe, 2016b, p. 3).

El "devenir negro del mundo" significa entonces que cualquier ser humano puede ser tratado como cosa, como objeto. A partir de la figura del negro, Mbembe advierte la peligrosidad de un sistema que naturalice el aplastamiento de la subjetividad sobre la dimensión del capital. Si la colonia evaluaba el vigor y la salud del esclavo como elementos que le indicaban las fuerzas que podía extraer de aquellos hombres mercancía, la teoría del capital humano promueve el cálculo sobre los rendimientos potenciales de cada trabajador hasta interiorizar una ética que convierta a cada individuo en gestor de su propio rendimiento y en administrador de su auto explotación. Por su parte, si la movilidad de los esclavos, con cadenas, grilletes y "blackberry", era un asunto de importancia capital en el periodo colonial, el régimen de seguridad global, su rastreo, su vigilancia digital y las políticas de fronteras junto a las lógicas de contención y encarcelamientos de poblaciones migrantes y refugiados, conformarían la contracara contemporánea de la eterna promesa de un cosmopolitismo sin límites. (Mbembe, Achille, 2019), (Mbembe, Achille, 2018b). Precisamente, porque el funcionamiento del racismo, como ya lo advertía Foucault con suma lucidez en sus primeras investigaciones biopolíticas, ha producido y —continúa produciendo—, un corte o una escisión perpetua entre una parte del cuerpo viviente de la población, superflua y prescindible, y la totalidad de la comunidad.

Si el racismo permite invertir la dialéctica del poder dentro de un sistema de gobierno biopolítico, es en razón de suspender, o abolir su premisa distintiva de "hacer vivir, dejar morir" (Foucault, 2000, pp. 230-233). Mientras se vuelva posible el ejercicio del poder no sólo de modo colectivo dentro del cuerpo poblacional sino de modo individual sobre el cuerpo de cada sujeto racializado, se volverá cada vez más difícil evitar, o en el mejor de los casos eludir los procedimientos de segregación de poblaciones. Si bien Mbembe se diferencia de Foucault en la medida que plantea cierta insuficiencia del concepto de biopolítica[21], subraya la compleja trama promovida por los sistemas neoliberales en cuanto a la producción de seres humanos superfluos (Mbembe, 2011). Porque el problema de gobierno consiste en la producción y gestión de esa población superflua, que "sobra", que debe gestionarse y que se utiliza como insumo constante de un sistema que ha modificado los mecanismos de explotación. "Si antes el drama del sujeto era ser explotado por el capital, ahora la tragedia de las multitudes es no poder ser explotadas en absoluto" (Mbembe, 2016a, p. 29). Porque se vuelve necesario mantener un remanente de seres humanos al borde del abismo, dispuestos para economizar y a la

[21] Al respecto ver (Mbembe, 2016a, p. 140), (Mbembe, 2011, pp. 21-26, 74-75).

vez maximizar la producción del capital. Para sobrevivir, el sujeto contemporáneo se ve obligado a transformarse constantemente en otro.

La historia colonial ha demostrado sus consecuencias devastadoras para la humanidad como conjunto y en ese sentido, el riesgo de no considerarla nos enfrenta al peligro de cometer los mismos errores que en el pasado.

Mientras se extienda la ontología binaria y distribuya la totalidad de los seres entre los registros de la propiedad y la apropiación, entre la dimensión de la libertad y la esclavitud, se consolidará una lógica donde lo apropiado pueda ser completamente destruido. Una lógica en cuyo seno se revele la figura del consumidor, es decir, del destructor. Incluso de un tipo especial de consumidor que, consumiendo, es convertido, al mismo tiempo, en objeto de consumo.[22]

Mientras se considere necesario alimentar constantemente ese flujo incesante de apropiación, será necesario, también, como el combustible que se agota, incrementar la disponibilidad de ese "recurso" a consumir. Pero entonces, retomando las formulaciones de hace un momento, ¿quién se encuentra en riesgo de ser absorbido y ser convertido en un recurso de este sistema de apropiación? Aunque de cierto modo la distinción racial entre blancos y negros fuera revocada, Mbembe advierte:

> Hoy todos somos negros en potencia. Somos susceptibles de ser tratados como un objeto. Durante el advenimiento del neoliberalismo, la distinción entre blancos y negros quedó abolida de facto. La economía capitalista designa que una parte de la población es superflua. Y luego la trata como tal, sometiéndola a riesgos mayores que al resto, exterminándolas en guerras; o metiéndola en prisiones, instituciones privatizadas en muchos lugares, que deben generar beneficios (Mbembe, 2016c).

En consecuencia, siguiendo el razonamiento de Mbembe, parece lícito afirma que, si el capitalismo, como lo atestigua la historiografía de la colonia y la plantación, representa la proyección de un plano inmanente en cuya extensión se inscriben las figuras de lo humano, y si, como hemos visto, los discursos del humanismo ilustrado y sus comparaciones han funcionado como una bisagra bipolar de inclusión y exclusión, entonces el "negro", como sujeto de raza, debe identificarse no sólo con las zonas más

[22] Para ilustrar este punto conviene situarse dentro del registro del capitalismo de plataformas (digitales) donde los consumidores, al mismo tiempo son sujetos y objetos de consumo. Por ejemplo, en Tinder, Facebook, Twitter, etc.

bajas, alejadas o marginadas de lo humano sino con una figura capaz de revertir y devolverle vida a un humanidad completamente desecada.

La significación positiva del negro y de la Razón negra

Uno de los aportes fundamentales heredados de la Ilustración ha sido, como observamos, la conformación de una Razón omnipresente, constitutiva de los discursos de raza.

Si ha sido posible instituir filosófica y científicamente diferenciaciones entre diversos seres humanos, impulsando divisiones entre unos y otros, ha sido, precisamente, en función de esa Razón que pudo proyectar intereses materiales y temores para evitar a cualquier precio la convivencia europea con la diferencia y lo desconocido. Vivir con el negro, experimentar su presencia, significaba, según Mbembe, la posibilidad de convivir con la brutalidad, de advertir intensamente la ausencia de humanidad. Significaba al mismo tiempo la confrontación con el reverso de la razón; una locura cuyos límites se cristalizaban en la figura cuasi humana y de una pobreza ontológica como ninguna otra. El negro, recuerda Mbembe, era esa, "película de ser sin espesor" (Mbembe, 2016a, p. 272). Reflexionar sobre los negros significaba dirigirse hacia la pobreza del ser, o mejor aún, a una ausencia casi consumada. Pero esa es una cara de la moneda, un lado de la historia o una de las formas en que ha funcionado la Razón negra.[23] Si en la primera parte de su *Crítica de la Razón Negra* Mbembe se ha ocupado de mostrar la lógica maquínica de un capitalismo productor de esclavitud, la segunda parte presenta la propia voz de los negros que tomaron y convirtieron ese nombre, pero como símbolo de redención, de unión, identidad y restitución.

Relación antropológica entre sujeto y mundo

Si una certeza se acrecienta con el paso del tiempo es la de una inexorable interdependencia planetaria. Pero no sólo en razón de la mutua convivencia entre los seres humanos y los animales sino también en la innegable relación que se establezca con la totalidad de los ecosistemas y con el mundo habitado en común. Frente a semejante certeza, quizá confirmada por la pandemia de COVID-19, las relaciones con el mundo y con la vida en general han ingresado, ahora con denodada firmeza, en una dimensión casi irrevocable, y sus consecuencias se han vuelto cada

[23] "/…/ su función principal es codificar las condiciones en las que aparece y se manifiesta un sujeto de raza al que se denominará negro o, más tarde y bajo condiciones coloniales, el indígena /…/ la razón negra designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje /…/" (Mbembe, 2016a, p. 68).

vez más decisivas. Mbembe llama la atención sobre la necesidad de repensar las relaciones con el mundo porque no existe otra opción para la vida humana si realmente desea perpetuarse. "No hay más que un mundo del cual somos todos poseedores de derechos, por mucho que se erijan fronteras, se construyan muros y cercos /…/" (Mbembe, 2016a, pp. 282-283). En su interpretación de Édouard Glissant, recuperando incluso las tradiciones del África antigua, Mbembe juega con la idea de un "todo-mundo" y de una "naturaleza" concebida como una fuerza en sí misma. Para los antiguos africanos, recuerda Mbembe, sólo era posible trabajar la naturaleza, transformarla y controlarla "poniéndose de acuerdo con ella" (Mbembe, 2016a, p. 281). En una suerte de ensamblaje simbiótico entre los seres humanos y los demás seres vivos con los cuales se compartía el mundo en común.

Actualmente, el problema principal consiste en la relación establecida entre los seres humanos, el mundo y la vida en general. Porque el mundo "humano", en apariencia exclusivo, se revela, a fin de cuentas, como el mundo habitado en común por la totalidad de las criaturas. No hay lugar para la vida, provisoriamente, por fuera del mundo. La vida sólo es posible en función de su mutua dependencia y de un cuidadoso equilibro que se debería preservarse.

> Efectivamente, no hay más que un mundo. El mundo es un todo compuesto por mil partes. Por todo el mundo. Por todos los mundos /…/ si la humanidad entera se confía al mundo y recibe de este último la confirmación de su propio ser tanto como la de su fragilidad, quiere decir que la diferencia entre el mundo de los humanos y el mundo de los no-humanos no es más una diferencia de orden externo. Al oponerse al mundo de los no-humanos, la humanidad se opone a sí misma. A fin de cuentas, es en la relación que el hombre mantiene con el conjunto de lo viviente como se manifiesta, en última instancia, la verdad de lo que es (Mbembe, 2016a, p. 280).

La formulación que interroga por la naturaleza del Hombre, siguiendo este razonamiento; difícilmente pueda encontrar una respuesta positiva si se toma en consideración los vínculos establecidos entre los seres humanos y las demás formas de vida. Probablemente se pueda acordar que el modo de relación con el mundo no es el más apropiado, ni mucho menos, el más sustentable para la vida humana en general. Si escapar del mundo no es una solución plausible, si no hay un afuera del mundo y el mundo se revela, antes que nada, como lo más próximo, como un primer prójimo puesto frente a nosotros. La durabilidad de la vida, la persistencia de la vida bajo la forma humana debe exigir un pensamiento y un compromiso político que comprenda la magnitud del mundo como una unidad realmente indivisible, como un todo viviente inseparable de sí mismo y de las criaturas que lo habitan.[24] Se vuelve necesario explorar la relación con el cosmos de diversas tradiciones, incluso no occidentales, para tomar conciencia de que los seres humanos no siempre se relacionaron con el mundo bajo la premisa de la propiedad y la

[24] Para ilustrar el punto en cuestión se puede recordar con motivo de la quema del Amazonia en 2019 las declaraciones del presidente de Brasil y su afirmación frente a la ONU que, como objeto y recurso a explotar, el pulmón verde más grande del planeta les pertenece y les está permitido hacer con él lo que quieran (Guimón, 2019).

apropiación. Tanto una como otra, igual que extracción y explotación son para el mundo sólo formas históricas de la humanidad que se volvieron hegemónicas, pero no constituyen en modo alguno más que procesos históricos, contingentes y, de cierto modo, reversibles. No existe algo así como una naturaleza humana, extensiva a todas las culturas y civilizaciones que comprenda y se relacione con el mundo bajo el signo de la propiedad. Mbembe advierte la imposibilidad concebir al ser humano, su composición, las fuerzas que lo habitan y lo constituyen sin remitirse de modo inexorable al mundo que habita y que lo habita (Mbembe, 2020). De cierto modo el ser del Hombre no sería más que la composición de muchos y diferentes seres, de muchos y distintos mundo reunidos y superpuestos unos sobre otros: la biomasa, viral y bacteriana, conformada también por el agua que se bebe, los minerales y vegetales de los que se alimente, el aire que respira, incluso los animales, el sol y totalidad de la vida que lo habita. En tal sentido, el agotamiento medioambiental, su contaminación, la extracción irresponsable de recursos, en definitiva, la destrucción del mundo, retornan de manera irrevocable al cuerpo de los seres humanos y por su intermedio a la propia vida humana hasta en los niveles moleculares más específicos. La relación con el mundo, con la vida que lo habita, en el fondo, es una relación con la propia humanidad "mientras decir mundo sea lo mismo que decir humanidad y viceversa (Mbembe, 2016a, p.280).

La relación de los seres humanos con el mundo debe ser, según Mbembe, configurada nuevamente. Porque no habrá mundo que resista la forma de vida de los seres humanos. Debemos interrogarnos en este punto de qué depende la durabilidad del mundo y de la vida en el planeta. Para el filósofo camerunés "depende de nuestra capacidad de reanimación de seres y de cosas aparentemente sin vida —el hombre muerto [afirma], pulverizado por la seca economía, aquella que, pobre en mundo, trafica con los cuerpos de la vida" (Mbembe, Achille, 2016a, p. 282). Sólo a partir de la intensidad con se puedan reanimar aquellos seres humanos "despojados de humanidad", será posible establecer una relación que incluya y proteja la vida de todxs.

> El mundo no va a perdurar a menos que la humanidad se aboque al trabajo de constitución de eso que habría que llamar las *reservas de la vida*. Si la negación a perecer hace de los hombres seres históricos y autoriza que el mundo sea mundo, entonces nuestra vocación de durar sólo puede ser realizada si el deseo de vida se convierte en la piedra angular de un nuevo pensamiento de la política y de la cultura (Mbembe, 2016a, p. 282).

Según parece, la urgencia de reanimación de las subjetividades vueltas objeto y la necesidad de reparar las relaciones con un mundo que no soportará por mucho tiempo los embates de una economía planetaria absolutamente extractiva, desembocan, según el autor, en la necesidad ética de una justicia universal.

Reparación, restitución y justicia universal como propuesta ética

Si es correcto el diagnóstico de Mbembe en cuanto al modo en que un sistema de organización planetario ha posibilitado la conversión ontológica de buena parte de la humanidad en objetos-mercancías; si además se encuentra en lo cierto cuando sostiene que las posibilidades reales de una vida sustentable a largo plazo a niveles globales se han disparados a extremos impensados por la devastadora relación establecida con el mundo, se requieren acciones que se dirijan en otra dirección. ¿Pero en qué dirección? La propuesta del autor apunta primero a una necesaria restitución y a la consecuente reparación para encontrar un horizonte común de hábitat planetario.

> Para construir ese mundo en común, habrá que restituir a aquellos y aquellas que han sufrido un proceso de abstracción y de cosificación en la historia, la parte de humanidad que les fuera robada. Desde esta perspectiva, el concepto de reparación, además de ser una categoría económico, remite al proceso de reensamblaje de las partes que han sido amputadas, la reparación de vínculos que han sido destrozados, el relanzamiento del juego de reciprocidad sin el cual no sería posible tener un crecimiento en humanidad (Mbembe, 2016a, p. 283).

Restituir la parte de humanidad robada a quienes han sufrido un proceso de cosificación perdiendo, en alguna medida, parte de su propia subjetividad, es en el primer horizonte de acción. Cada ser humano sería al mismo tiempo depositario de una parte irreductible de humanidad, imposible de arrebatar por los sistemas de captura. El ambicioso propósito, sumamente interesante, se asienta, sin embargo, en la aceptación explícita de una naturaleza humana común. Depositada y distribuida en cada uno de los individuos, compartida por todos y de la cual los seres humanos serían sus propios garantes. En términos de Mbembe:

> Restitución y reparación están, entonces, en el centro de la posibilidad misma de la construcción de una conciencia común del mundo, es decir, de la realización de una justicia universal. Los dos conceptos, el de restitución y el de reparación, descansan en la idea de que existe una parte de humanidad intrínseca de la cual, cada persona humana es depositaria. Esta parte irreductible nos pertenece a cada uno de nosotros. Y hace que seamos, objetivamente, a la vez distintos y semejantes entre sí (Mbembe, 2016a, p. 283).

El desafío consistiría entonces en poder pensar una naturaleza humana común sin tropezar, una vez más, con los problemas heredados de las antropologías esencialistas de las cuales la historia de la filosofía tiene bibliotecas enteras. ¿No es acaso una manera de regresar al impulso universalista del humanismo ilustrado contra el que Mbembe ya ha lanzado su propia crítica? ¿Cuál es esa parte de humanidad intrínseca de la cual cada persona humana es depositaria? ¿Cómo comprender en este punto al autor?

Antes que nada, es necesario interrogarse por el sentido de la naturaleza humana en la que piensa Mbembe. De dónde proviene la influencia teórica que le permite aceptar un presupuesto semejante. Por supuesto no parece influenciado por el humanismo ilustrado, sino por una vertiente de pensamiento vinculada más bien la historia de los oprimidos y de los condenados de la tierra.

Así como Mbembe ha sido inspirado por varios teóricos del pensamiento sobre la negritud, entre quienes se encuentran Garvey, Césaire y Mandela, la influencia más destacada en este punto es la de Frantz Fanon y su aceptación explícita de una parte indomable y irreductible de humanidad, compartida por todos los seres humanos: "/…/se le debe a Fanon sobre todo la idea de que en toda persona humana existe algo indomable, fundamentalmente indomesticable, que la dominación —sin importar la forma que adopte — no puede eliminar, ni contener, ni reprimir completamente" (Mbembe, 2016a, p. 266). Mbembe piensa en el Negro, en el esclavo africano mutilado por el sistema colonial, cuya humanidad, suspendida y destruida en mil pedazos, intenta por todos los medios ofrecer resistencia.

Fanon escribe por supuesto en un contexto diferente y con un horizonte distinto. Donde la resistencia del colonizado supone la empresa de tomar por cuenta propia el uso de la violencia contra el colono con el propósito redimirse y devolverse a sí mismo, y ya como un hombre liberado por su propia fuerza, el lugar de una relación de igualdad: se trata de arrancarse del mundo de la cosa, como esclavo y situarse a sí mismo, como hombre libre, dentro del orden de la subjetividad (Mbembe, 2016a, pp. 260-265). Mbembe no concuerda en ese punto con Fanon y rechaza considerar que la violencia sea el camino adecuado. Sin embargo, acepta no sólo la necesidad de restitución de la parte de humanidad arrebatada por un sistema planetario de cosificación, explotación y extracción sino además admite explícitamente el supuesto de una parte irreductible de humanidad. ¿Por qué aceptar e insistir en este humanismo? ¿No se corre el riesgo que tempranamente advertía Foucault?

Si bien Mbembe parece inclinarse por aceptar una suerte de naturaleza humana común concebida como un principio unificador que funciona como base o condición de posibilidad de la vida de los seres humanos, al mismo tiempo reconoce, sin demasiadas objeciones, una suerte de un monismo esencialista dentro del cual cada ser humano se constituiría como una parte irreductible de una totalidad: o "participaría" con su ser del Ser de la humanidad. Cuanto menos sería necesario reconocer, al menos en el registro filosófico, la presencia de ciertos elementos de un platonismo encubierto, aunque sin trascendencia, o mejor aún, la influencia de un monismo al estilo inmanentista de Spinoza. Pero no se trata en modo alguno de una petición de principio como tampoco de una especie de delirio metafísico. Mbembe piensa en sujetos específicos y en momentos históricos determinados. Particularmente en los esclavos africanos transportados por la colonia.

> /…/ en el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada. La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple perdida: perdida de un «hogar», perdida de los derechos sobre su cuerpo y perdida de su estatus político. Esta triple perdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social que es una expulsión fuera de la humanidad (Mbembe, 2011, pp. 31-32).

Como maquinaria encargada de la destrucción de lo humano, la colonia se ocupó de capturar en la extensión del continente africano a seres humanos. Contra su voluntad y a través de la violencia, innumerables africano fueron arrebatados de sus hogares, perdiendo en esa captura una parte fundamental de su identidad, de su pasado y de su pertenencia a una comunidad y una tierra. Los sobrevivientes al transporte oceánico, forzados por la brutalidad del látigo, sometidos por las enfermedades y las hambrunas, fueron vendidos y mezclados con otros esclavos con el propósito romper, en definitiva, su lazo familiar y su pertenencia colectiva. La doble pérdida de identidad asestó un golpe destructivo al vínculo con el pasado, a las tradiciones compartidas y al lenguaje hablado en común. En soledad, sin hogar, sin habla, sin historia ni pasado, el esclavo, forzado a trabajar hasta en las horas de descanso vivió con la promesa de un destino que lo amenazaría con devorarlo por completo. Sin embargo, a pesar de soportar en la totalidad de su ser la brutalidad destructiva de la colonia y la plantación que recaían sin cesar sobre su cuerpo y en definitiva sobre la propia identidad, su humanidad se negó una y otra vez a ser completamente destruida. No logró doblegar al negro y tampoco

despojarlo por completo de humanidad. El negro, ese sujeto de raza que la colonia intentó destruir con el fuego del infierno, pudo elevarse, como un Fénix, de sus propias cenizas y hacer brotar desde el fondo más profundo de su abismo, con su voz, un grito de humanidad. Una humanidad a la que jamás dejaría de pertenecer y de la cual sería imposible separarlo de modo definitivo. El negro se vio forzado a crear una identidad y a reconocerse como un ser humano sin pasado, o cuyo pasado, junto a su hogar, familia y lenguaje le fueran arrebatados. La identidad del negro, su pertenencia a partir de la colonia, serían definidas por vía de la negatividad. Los uniría un pasado común de apropiación, una relación con un amo y la experiencia de un martirio compartido por su origen africano, inscripto con la intensidad del fuego en el color de su piel.

No obstante, articulando un lenguaje que no fuera el propio, componiendo melodías, produciendo pinturas e imágenes, incluso imaginando un futuro de libertad a riesgo de perder la propia vida en las revueltas de liberación, el esclavo negro ha demostrado la imposibilidad de consumar una destrucción definitiva de sus características exclusivamente humanas.

> Tratado como si no existiese más que como simple herramienta e instrumento de producción, el esclavo es, pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas, del cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo que otro supuestamente poseía (Mbembe, 2011, p. 34).

Rechazando la posibilidad de consolidarse como objeto, la humanidad del negro lo constituyó también como reservorio de vida. “De hecho, en cuanto a “lo humano” hay algo que nunca se puede convertir en un objeto, algo irradicable, y esto es el deseo de ser libre” (Mbembe, 2018a, p. 7). A ese humanismo indestructible encarnado en la figura del negro, Mbembe se refiere con la parte intrínseca de humanidad compartida por todos, de la cual cada uno sería poseedor lo sepa o no. Pero, además, cada uno se convertiría también garante de esa parte de humanidad que no le pertenece pero que habita, de manera impersonal, tanto en la propia interioridad como en la existencia del prójimo. Esa parte de humanidad, cuyos rasgos parecen confundirse con la vida misma son, a juicio del autor, lo que se juega en la ética de la responsabilidad.

> Es necesario imaginar una política de lo humano que sea, fundamentalmente, una política de la semejanza, pero en un contexto donde lo que se comparte sean principalmente las diferencias. Son estas diferencias las que, paradójicamente, hay que poner en común. Esto depende de la reparación, es decir de la ampliación de nuestra concepción de la justicia y de la responsabilidad (Mbembe, 2016a).

La ética de la responsabilidad, central en el pensamiento de Mbembe, supone la alteridad en una suerte de correspondencia con la metáfora de un espejo, una superficie donde el otro, no sólo se revela como figura de la diferencia y de la oposición, sino al mismo tiempo como el espesor material de la propia semejanza; un lugar donde la alteridad se concibe de manera inseparable y se define como la convivencia de "la diferencia y la semejanza reunidas a la vez" (Mbembe, 2016a, p. 277). Un pensamiento que recoja la cuestión de la alteridad deberá retomar necesariamente la relación con el prójimo, con el mundo y la necesaria habitabilidad de un espacio común.

Consideraciones finales

El recorrido del presente capítulo ha puesto en evidencia el rostro bifronte, la silueta opaca pero también el esplendor del reverso de la razón. Alejado del universalismo ilustrado, de su humanismo racializado y del floreciente capitalismo de explotación, la Razón Negra ha mostrado las dos caras de una misma moneda: la figura del negro con su derrotero de destrucción y el negro, sujeto y objeto, portador intransigente de un humanismo indestructible, como reserva de vida y posibilidad de redención. Si la invención del negro y la colonia se han constituido como dos de los intentos históricos más brutales de separación, reducción y exclusión de lo humano, ha sido, siguiendo a Mbembe, en función de la emergente potencia organizativa impulsada por el reino del capital, cuya lógica universalizada, ha distribuido la totalidad de lo existente entre el conjunto de los sujetos propietarios y de aquellas entidades que, convertidas en objetos, serían pasibles de apropiación.

Prestar atención al desarrollo y a las relaciones de algunas comunidades humanas por fuera del occidente europeo es, para Mbembe, un modo de comprender que los seres humanos, también civilizados, desarrollaron su vida sin esa lógica de la propiedad y de la apropiación. En consecuencia, observamos que esa lógica como tal, no sería más que histórica, contingente y por supuesto revocable. En tanto la subjetividad y la humanidad de cada individuo se encuentren sujetas a la dialéctica de la posesión, se

acrecentará con intensidad el riesgo de un el devenir negro del mundo como una realidad que podría volverse presente, quizá de modo irreversible.

Por otra parte, también se ha vuelto evidente en el recorrido del presente capítulo un problema que incomoda y empuja al límite el pensamiento del autor. Si el negro, siguiendo a Mbembe, ha sido el resultado de una ficción, de una invención producida por el floreciente capitalismo moderno, cuya lógica reconoce en el Hombre una naturaleza de posesión, por qué aceptar bajo esa perspectiva, la idea, por cierto, cuestionada, de una naturaleza humana común distribuida en la totalidad de los seres humanos. Semejante tensión, conflictiva en principio, parece resolverse según la idea de una naturaleza humana sobreviviente, después del aplastamiento del negro en la colonia y la plantación. Si el negro como "sujeto" y objeto de un sistema de cosificación y extracción, ha exhibido su potencia de salvación, si su humanidad se ha desplazado, como sugiere Mbembe dentro del registro de una vida que no sólo niega, rechaza y se esfuerza por evitar intensamente su propia destrucción, entonces, la vida habitada por el negro, tanto en el pasado, como en el presente se habría vuelto al mismo tiempo sinónimo de promesa y posibilidad de redención. En tal sentido, la tensión parece resolverse dentro del plano de una ética de la alteridad y de una relación inseparable con el mundo.

Se ha examinado junto a Mbembe la aceptación indeclinable de la premisa que consiente la dependencia recíproca entre el mundo de los seres humanos y el mundo no humano con el que cohabita. La vida del hombre se volverá posible en la medida en que pueda encauzar su relación con el mundo por un sendero donde las fuerzas de la vida se conviertan en protagonistas. Proyectar la vida de las civilizaciones humanas a largo plazo implica la conversión según Mbembe, de las relaciones de apropiación con el mundo en relaciones de colaboración con las fuerzas de la naturaleza, del mundo y de la vida.

Desde esta perspectiva se ha vuelto patente que el proyecto de lo universal, inversamente al proyecto del humanismo ilustrado, imagina un lugar, un mundo y una relación con la alteridad donde la diferencia y la diversidad es aquello que, en definitiva, se tiene en común. Rechazar la alteridad y el mundo como parte intrínseca de la propia humanidad implica el retorno a una lógica, cuyos resultados, reprochados por el autor, ya han sido puesto mucho más que manifiestos.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía complementaria

Campagnoli, M.A. (2018). Raza y sexo: limitaciones biopolíticas del universalismo kantiano. En M. Campagnoli y M. Ferrari (Coords.). *Cuerpo, identidad, sujeto: Perspectivas filosóficas para pensar la corporalidad* (pp. 48-72). La Plata: Edulp.

Eze, E. C. (2014). El Color de la Razón: La Idea de "Raza" en la Antropología de Kant. En W. Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). BsAs: del signo.

Roldán, C. (1999) Cap.III. Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. En R. Aramayo y F. Oncina (comps.) *Ética y Antropología: un dilema kantiano. (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático -1798- y la Metafísica de las costumbres -1797-)* (pp. 43-68). Granada: COMARES.

Guía de actividades

1 - Identifique y exponga los alcances de la "Razón Negra".

2 - Reconstruya los distintos matices semánticos que, a juicio de Mbembe, ha implicado el término negro. ¿Por qué considera que es importante para pesar la identidad racial?

3 - Describa al menos una relación entre el capitalismo y la conformación de la subjetividad "negra".

4 - Elabora una comparación entre la subjetividad de la colonia, es decir, del primer capitalismo y la subjetividad que, a juicio de Mbembe, produce el capitalismo contemporáneo.

5 - Explique el significado de la afirmación sobre la posibilidad de un "devenir negro del mundo"

6 - Lea la siguiente afirmación: "/… / es en la relación que el hombre mantiene con el conjunto de lo viviente como se manifiesta, en última instancia, la verdad de lo que es". ¿Identifica algún presupuesto en ella? Si lo identifica, formule una breve descripción.

7- Analice el siguiente fragmento: "Los dos conceptos, el de restitución y el de reparación, descansan en la idea de que existe una parte de humanidad intrínseca de la cual, cada persona humana, es depositaria. Esta parte irreductible nos pertenece a cada uno de nosotros". ¿Reconoce algún supuesto antropológico en el párrafo? Elabore una breve descripción de la posición de Mbembe al respecto.

8 - Explicite en qué consiste la propuesta ética de Mbembe tomando en consideración los conceptos de reparación y restitución.

9 - A su juicio, ¿reviste dificultad la propuesta humanista del autor? Explique y justifique su idea en una serie de breves párrafos.

10 - Mire la película *12 Years a Slave* (*12 años de esclavitud*) y a partir de ello:

A - Identifique y describa si en la vida del protagonista se cumple la conversión antropológica de cosificación y mercantilización de la subjetividad desarrollada por Mbembe.

B - Relate en pocos párrafos el argumento de la película.

C - Describa a su juicio por qué los compañeros del protagonista, esclavo en la plantación, le sugieren que no muestre sus virtudes musicales y su escritura a sus amos. Ensaye una explicación sobre la razón por la cual debería ocultar sus capacidades humanas.

D - Explique de qué modo se podrían aplicar los conceptos de reparación y restitución de Mbembe a la vida del protagonista.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L´archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri.

Braidotti, R. (2013). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Ferrater Mora, J. (1979). Humanismo. En *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits II.* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. *Curso en el College de France (1975-1976).* BsAs: FCE.

Guimón, P. (24 de septiembre de 2019). Bolsonaro. Es una falacia que la Amazonia es patrimonio de la humanidad. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/09/24/actualidad/1569346309_554039.html

Lepe-Carrión, P. (jan/apr, 2014). Racismo filosófico: el concepto de `raza´ en Immanuel Kant. En *Filosofia Unisinos, 15*(1) : 67-83.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: melusina.

Mbembe, A. (2016a). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.

Mbembe, A. (17 de junio de 2016b). Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral. (A. Fernández-Savater, P. Lapuente Tiana y A. Varela). *ElDiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html

Mbembe, A. (19 de julio de 2016c). Hoy somos todos negros en potencia. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2016/07/14/actualidad/146849488_101434.html

Mbembe, A. (7 de marzo de 2018a). In conversation: Achille Mbembe and David Theo Goldberg on “Critique of Black Reason”. (D.T. Goldberg). *Theory, Culture & Society, Body & Society*. Recuperado de https://www.theoryculturesociety.org/blog/interviews-achille-mbembe-david-theo-goldberg-critique-black-reason

Mbembe, A. (11 de noviembre de 2018b). The idea of a borderless world. *Africa Country*. Recuperado de https://africasacountry.com/2018/11/the-idea-of-a-borderless-world

Mbembe, A. (7 de octubre de 2019). Cuerpos como fronteras. Una crítica al régimen contemporáneo de migración global. *Cátedra Nelson Mandela*, México, UNAM. https://www.youtube.com/watch?v=vXNBXQtNIHg

Mbembe, A. (2 de julio de 2020). El derecho universal a respirar. *Ficción de la razón*. Recuperado de https://ficciondelarazon.org/2020/07/02/achille-mbembe-el-derecho-universal-a-respirar