

Una analítica del poder desde el Sur Global: los aportes de Achille Mbembe para una genealogía situada del racismo

An Analytics of Power from the Global South: Achille Mbembe's contributions to a situated genealogy of racism

Mariana Belén Carrizo*

mari.carrier@gmail.com

Enviado para su publicación: 30/05/19

Aceptado para su publicación: 27/11/19

Introducción

La presente apariencia de producción es esta gigantesca máquina de movilizarse físicamente y físicamente, de chupar la energía de los seres humanos convertidos en excedentarios (...) de clasificar y determinar la supervivencia de las subjetividades conformes y abandona a los 'individuos de riesgo' (...) hace vivir a los fantasmas y, por otro lado, deja morir a los vivos (Comité Invisible, 2007, p. 16-17).

El presente artículo partió de las siguientes inquietudes: ¿qué tipos de estrategias de poder son puestas en marcha en la actual fase del capitalismo en pos de la "gestión" de los cuerpos? (Foucault, 2007) Estas estrategias ¿asumen características peculiares en contextos geopolíticos periferalizados, en el denominado "Sur Global"? (Santos, 2010; 2014) ¿Es posible que en tales espacios la clave de la peculiaridad se encuentre en la conjunción entre las

*Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Miembro de Proyecto de investigación "Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental" de la Facultad de Humanidades de la UNCO. Becaria doctoral CONICET.

nociones de poder, vida-muerte, y raza? ¿Será conveniente, por tanto, al modo de una genealogía, partir por indagar en las condiciones que hicieron posible la emergencia de los procesos de racialización en el pasado colonial?

Frente a estos interrogantes, y a modo de primera hipótesis, sostenemos que los aportes de Mbembe a la teoría crítica constituyen una clave de lectura ineludible a la hora de analizar los modos de funcionamiento del poder sobre los cuerpos en el Sur Global contemporáneo. Esto debido a que consideramos que su noción de "necropolítica" (2006; 2016a) constituye una línea de continuidad entre sus diferentes producciones que permite pensar, genealógicamente, no sólo las formas que los "procesos de racialización" tomaron en su contexto de emergencia, es decir, el colonial, sino también las modalidades que toma el racismo en el seno de la actual fase capitalista.

En este sentido, nos proponemos un primer objetivo: detectar, mediante un breve repaso por sus textos centrales, tanto las recurrencias como las discontinuidades existentes entre las estrategias de construcción de "sujetos de raza" desplegadas en el periodo que caracteriza como "ocupación colonial moderna" y el de "ocupación colonial tardía". Para ello, hacemos referencia en primer lugar a "Necropolítica" (2006) texto que, elaborado a principios de siglo en el contexto africano, ha adquirido una importancia capital para estudiar la naturaleza de las estrategias de racialización y "sub-ontologización" (Maldonado-Torres, 2007) a nivel global.

Un segundo objetivo derivado del anterior consiste en dar respuesta a la pregunta acerca de qué –o más bien cuáles- cuerpos se han convertido, hoy, en objetos privilegiados de los "nuevos racismos" y, por ende, de los "nuevos dispositivos" de identificación, clasificación y segregación racial. Esto lo realizamos basándonos en un texto posterior, *Crítica de la razón negra* (2016) en el que Mbembe sostiene la existencia -en el presente global- de una estrecha y renovada relación entre el poder y la capacidad de "dar muerte"¹.

¹"Dar muerte" no referirá aquí sólo al asesinato directo, sino a todo tipo de exposición a situaciones que multipliquen el riesgo, la expulsión, el rechazo, etc.

En este punto, y en pos de sostener la idea de que asistimos hoy a un “arte neoliberal de gobierno” (Foucault, 2007) que opera mediante el despliegue y re-actualización de tal “necropolítica”, traemos a colación algunos de los elementos centrales del estudio del neoliberalismo efectuado por Michel Foucault en *Nacimiento de la biopolítica* (2007). Esto se debe a que el trabajo del Mbembe constituye una profundización de la “analítica del poder” del primero, desde una perspectiva “postcolonial”.

Por último, y para finalizar, abordamos la segunda hipótesis que estructura este artículo: las estrategias necropolíticas desplegadas en el presente son simultáneas a la generación de determinadas prácticas de resistencia y “re-existencia” (Albán Achinte, 2012, p. 2018). Para ello, presentamos algunas de las reflexiones desarrolladas por Mbembe –así como sus relaciones con las propuestas de otros pensadores- a fin de repensar y problematizar los puntos centrales que parece exhibir la politicidad en el presente, frente a estos modos de organización y gestión de la vida.

De la necropolítica como contracara del ‘biopoder’

El camino que llevó a Mbembe a acuñar el término “necropolítica” partió con su búsqueda de un concepto que nombrara las relaciones de dominación, mercantilización y despojo de los cuerpos surgidas en el seno del África colonial y expandidas, con el desarrollo del capitalismo, a determinados grupos de la población a nivel global, tanto del “Tercer mundo”² como del que denomina “Cuarto Mundo”, esto es

Aquella población perteneciente al primer mundo que, sin embargo, vive en un estado de absoluta precariedad; parias que no han sido expulsados de la sociedad del bienestar, sino que ocupan sus márgenes;

²Adscribimos aquí a la formulación de Arturo Escobar en *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007): la creación de las categorías “primer/tercer mundo”, “desarrollado/subdesarrollado”, “centro/periferia”, etc., forma parte de un discurso que sirvió para subyugar a América del Sur a los intereses del supuesto “centro”. Retomaremos a continuación el cuestionamiento de Mbembe respecto de esta división, en pos de pensar las resistencias desde el “todo-mundo”.

seres invisibles que habitan no lugares (la calle, las estaciones de tren, los hospicios, etc.) cuya vida se encuentra en manos del necropoder (2006, p. 11).

¿Será, acaso, el concepto de "biopoder" el adecuado para dar cuenta de tales estrategias de poder? Tal "política centrada en la vida", desplegada en el seno de los Estados modernos, parece ser insuficiente para dar cuenta del hecho de que, afirma Mbembe, hoy la política pareciera tener por objetivo principal -más bien- eliminar a su "enemigo" apelando al "pretexto de la guerra o la lucha contra el terror". No parece alcanzar, tampoco, para expresar que la violencia, por tanto, se ha convertido en un "fin en sí mismo"³, perseguido por un "poder difuso" y no siempre exclusivamente estatal, así como tampoco para mostrar que la "autoridad" –en este contexto- parece identificarse plenamente con el "derecho a decidir sobre la vida de los gobernados" (2006, p. 21).

Ahora bien, ¿será entonces la noción de "soberanía" (caracterizada por Foucault como el poder de "hacer morir y dejar vivir") la indicada para caracterizar el modo de funcionamiento del poder en Sur Global actual? ¿Soberanía y necropolítica constituyen nociones equivalentes? De ser así ¿Por qué Mbembe no utilizó esta categoría ya existente en lugar de presentar una que se pretende "novedosa" para dar cuenta de los procesos que analiza?

De la soberanía y la ocupación colonial moderna

Mbembe sostiene que el poder en el periodo colonial, en tanto que "momento de gran flexibilización y desestructuración de los límites entre la vida y la muerte" (2006, p. 14), funcionaba como poder soberano de matar: tal poder, por tanto, será erigido por él como "germen" del necropoder. Ahora bien, ¿cómo se ejerció tal "derecho de muerte" en el periodo que llama "ocupación colonial moderna"? ¿Qué formas asume éste en la "ocupación colonial tardía", es decir, en la actualidad?

³A diferencia, dirá, de la época colonial en la que constituía un "medio" para un fin, es decir, la rentabilidad.

En las primeras colonias -dirá- la ocupación⁴ se llevó a cabo mediante el despliegue combinado de tecnologías disciplinarias de encierro (tales como el "estado de sitio"), con técnicas biopolíticas establecidas en base a la subdivisión de las poblaciones entre quienes "deben vivir" y quienes hay que "abandonar a la muerte" en función de la idea de "raza"⁵. Ésta, dirá citando a Foucault, ha operado desde su creación como generadora de las "condiciones de aceptabilidad" de la matanza del Otro (leído como un "peligro biológico" a eliminar en pos de potenciar la vida y la "seguridad" de un determinado grupo de individuos) y, por tanto, como justificación de prácticas como prohibición de matrimonios mixtos, esterilización⁶ forzada y, en su extremo, el exterminio de los pueblos vencidos⁷.

He aquí la centralidad que adquieren los mecanismos de racialización: constituyen, ni más ni menos, la condición de posibilidad del surgimiento y desarrollo del capitalismo⁸. Así, pues, a través del estudio de las que llama "formaciones de terror", esto es, colonias, plantaciones de esclavos⁹, el *Apartheid*, entre otras, Mbembe logrará tomar otras derivas respecto de las formulaciones foucaultianas del biopoder: en estos espacios no se trataba de un poder exclusivamente estatal, sino que se constituía allí -más bien-

⁴Mbembe retoma la idea de que el territorio es la materia prima de la soberanía (Foucault, 2006; 208a).

⁵Dado que este trabajo parte de un *locus* de enunciación latinoamericano, es ineludible referir a la concepción de "raza" de A. Quijano, para quien constituye uno de los ejes fundamentales del "patrón colonial de poder", en tanto criterio de clasificación social de la población mundial, y una "construcción mental" que expresa la experiencia básica de la dominación colonial que, desde entonces, permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su "racionalidad específica, el eurocentrismo" (2001, p. 201).

⁶Véase *YawarMalku. La sangre del cóndor* (1969) film boliviano dirigido por Jorge Sanjinés.

⁷Estas prácticas fueron ensayadas por primera vez en el mundo colonial: son las primeras "síntesis entre burocracia y masacre, esa encarnación de la racionalidad occidental" (Mbembe, 2006, p. 36).

⁸La raza no es sólo un suplemento del capitalismo: éste tiene como función genética producir razas, las cuales son, al mismo tiempo, clases (Mbembe, 2016b, s/d).

⁹La esclavitud, dirá Mbembe, es una de las "primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica", y la estructura misma de las plantaciones reviste la figura del "Estado de excepción", en la que el esclavo pierde totalmente los derechos sobre su cuerpo y su estatus político (2006, p. 32).

unacombinación de biopoder (asentado, como vimos, sobre la idea de raza), "estado de excepción"¹⁰ y "estado de sitio" (2006, p. 22).

A fin de explicar a qué refiere cada uno de estos elementos, Mbembe se remonta a la formación del orden jurídico-europeo en su aspecto internacional (*iuspublicumeuropaeum*) el cual, en síntesis, decantó en la distinción entre, por un lado, "las regiones del planeta abiertas a la apropiación colonial y Europa" (2006, p.38), por el otro. Tal orden, pues, aparece como base y fundamento no sólo de la ocupación colonial, sino también de la centralidad que este imaginario otorga al Estado como modelo de unidad política "racional" y "universal", regulador de la racionalidad de la guerra y -por tanto- vara de medida de todas las posibles y múltiples formas de organización política y social del planeta¹¹.

Sólo en contraste con este orden europeo es que las colonias pueden aparecer como "fronteras", zonas de ausencia de derecho, de estado civil organizado y, por ende, libradas al uso libre de la fuerza más que a la organización de guerras "legítimas". Constituirán, pues, el *locus* por excelencia en que el derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla¹², en el que los controles y las garantías del orden judicial pueden ser "suspendidos". A esto, se le sumará el imaginario colonialista que hacía -y, en mayor o menor medida, sigue haciendo- de las tierras ocupadas un escenario "salvaje"¹³, en el que la muerte se naturaliza y se ficcionaliza, y en el cual es posible negar todo

¹⁰Esta fórmula (*ab legibussolutus*) propuesta por el jurista alemán Carl Schmitt y luego retomada por Giorgio Agamben (1955) será usada por Mbembe para referir al cese de las libertades y derechos fundamentales que, en el seno de la ocupación colonial moderna, se vuelve norma.

¹¹Se trata del antecedente de lo que Felix Guattari (2006) describe como función del "Capitalismo Mundial Integrado" (CMI): no respetar las territorialidades existentes, ni sus modos de vida y organización, seguido del intento de integrarlas a su axiomática propia.

¹²Las formas coloniales de soberanía, dirá Mbembe, siempre fueron más fragmentarias, complejas y violentas que las soberanías europeas, gobernadas con uniformidad y "prolijidad" (2006, p. 35). He aquí una primera diferencia entre la significación que asumen las nociones foucaultianas en la realidad intraeuropea, y la forma que adquieren en zonas marcadas por la violencia colonial, aquí -por caso- la categoría "régimen soberano".

¹³Sobre los imaginarios de las tierras conquistadas producidos por viajeros, conquistadores y hombres de ciencia, véase Gerbi, Antonello (1960) *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*.

punto en común entre conquistador-conquistado¹⁴ (2006, p. 41).

En las colonias, pues, tanto el régimen soberano como las estrategias biopolíticas operan sobre la base de un desmoronamiento del imaginario legal o, al menos, de una "flexibilización" que ha permitido -y permite- que el asesinato aparezca allí como una manifestación del oxímoron "matar sin crimen". He aquí la razón por la cual fue necesario que Mbembe acuñara una nueva noción -la de "necropolítica"- para dar cuenta de la forma en que opera el poder en escenarios coloniales, postcoloniales o -podríamos agregar- neocoloniales.

De la ocupación colonial tardía o "neocolonial"

Dado que, como hemos visto, el espacio fue -y sigue siendo- la materia prima de la soberanía, será menester enfatizar la centralidad que ocupa la noción de "territorio" en el planteo de Mbembe: he aquí una de las claves que nos permitirán comprender -comparativamente- en qué consiste la especificidad de las ocupaciones coloniales en el presente. Mientras que las primeras ocupaciones coloniales perseguían el único y doble objetivo de incorporar a sus dominios zonas previamente compartimentadas y jerarquizadas mediante enclaves y fronteras internas, y de hacerse con el control físico y geográfico de esos territorios. Tendían, pues, a la "territorialización", es decir, a inscribir nuevas relaciones sociales y espaciales sobre un terreno que no sólo cuestionan los derechos de propiedad de sus habitantes y los priva del uso de sus "bienes comunes", sino que re-definen también su *status*, dando lugar a diferentes categorías de personas a las que les asigna derechos diferenciales¹⁵. La ocupación colonial de antaño, agrega Mbembe, implicaba además la "presencia inmediata y la acción frecuente y directa" sobre el cuerpo del colonizado.

¹⁴Indígena, esclavo, identificado con un "mero tipo de vida animal", "radicalmente 'Otro', *alien*" (2006, p. 40).

¹⁵He aquí los "procesos de racialización" a través de los cuales se pretende justificar la expoliación.

Ahora bien, lo que hace de la "ocupación colonial tardía"¹⁶ o contemporánea una formación inédita consiste en que constituye el vehículo por excelencia de la necropolítica propiamente tal. Esta última, lejos de contemplar el "hacer morir" cual si se tratase de un "efecto colateral" o secundario, convierte la función de dar muerte en su objetivo central, en pos del cual pone a trabajar - combinados- los medios y fines de los mecanismos de poder "precedentes".

Así, pues, la necropolítica se caracteriza principalmente por imprimir a las tecnologías disciplinarias y biopolíticas algunas especificidades: por un lado, mediante las primeras, pone en marcha una serie de prácticas de "exclusividad" (tales como expulsiones, instalación de personas en campos de refugiados y establecimiento de "nuevas colonias"). Por el otro, refuerza tal criterio racista con el "imaginario securitario" (desplegado a partir de la segunda mitad del siglo XX) centrado en la figura del "terrorista" como principal enemigo a eliminar en nombre de la "seguridad vital" de la comunidad (2006, p. 46).

Dos son, entonces, los efectos de poder más salientes de la necropolítica - particularmente visibles en las ocupaciones actuales-: la producción de "subjetividades fragmentarias", y la "inmovilización" de los habitantes de determinados territorios¹⁷. Así, mediante la multiplicación de la función disciplinaria de creación de fronteras provisionales, orientadas a subdividir espacialmente a las franjas poblacionales, la necropolítica da lugar a lo que Mbembe llama una "proliferación de los espacios de violencia"¹⁸: los "campos de batalla" se multiplican sobre la superficie, en el subsuelo, en el aire, dividido, a su vez, en diferentes estratos (2006, p. 50).

Cabe mencionar, en este punto, el texto de Grégoire Chamayou (2016) *Teoría del dron*, interesante reflexión acerca de los modos que asume hoy la guerra, cuya tesis principal consiste en que, al devenir "estratosférico", el poder

¹⁶Ejemplo de la misma será la ocupación de Palestina a manos de Israel.

¹⁷Vale remarcar que para muchos pensadores la idea de "libertad de movimiento" constituye uno de los pilares del imperativo neoliberal: tal es el caso de Guattari que sostiene, sin embargo, que la "libre circulación de bienes y personas está reservada sólo a las aristocracias del capitalismo" (2004, p. 112).

¹⁸El ejemplo de este doble objetivo será para Mbembe la Franja de Gaza, donde se pretende producir una segregación total mediante una compleja red de fronteras interiores, células aisladas y estructuras subterráneas.

imperial actual modifica su relación con el espacio: se centra, cada vez más, en "controlar" y "dominar" los territorios desde lo alto mediante "acciones a distancia" que interfieran en las "condiciones de vida"¹⁹ de las poblaciones atacadas, que en "ocuparlos". Ahora bien, ¿podemos llamar a esto "guerra", aun cuando no se trata de un enfrentamiento entre "bandos" o ejércitos definidos como tales sino, más bien, de un escenario en el que ciertos grupos humanos son reducidos al estado de blancos potenciales? ¿Se puede llamar a esto "combate" aun cuando el riesgo no es recíproco?

Así, pues, a diferencia de las políticas de asimilación "civilizatoria" propias de las primeras colonias, por tanto, la ocupación contemporánea pone en marcha un encadenamiento de poderes en pos de la amputación de la capacidad de movilidad y circulación de los cuerpos. A través de una permanente militarización de la cotidianeidad, fundada sobre la diferenciación biopolítica entre las vidas que es menester potenciar y aquellas a las que hay que "hacer morir", el necropoder pone en marcha prácticas de intervención sobre los espacios vitales de las poblaciones²⁰, que usualmente rondan en torno al despojo de aquello que éstas requieren para vivir (desde sus bienes materiales y naturales, hasta sus símbolos culturales, políticos y religiosos), a fin de dejarlas "fuera de combate", esto es, hacer de su vida algo cotidianamente insoportable y económicamente inviable (2006, p. 50). Se trata, pues, de mermar todo su sistema de supervivencia a fin de forzar su sumisión.

Con todo, ¿a través de qué medidas concretas logra el necropoder poner en marcha tal exposición al exterminio indiscriminado que parece difuminar la tan mentada distinción entre "enemigo interno" y "externo"? Mbembe dirá que se trata de la puesta en marcha de instrumentos *high-tech*, productos de una revolución militar y tecnológica, puestos al servicio de suerte de "ataques relámpago" que aventajan a las poblaciones sedentarias por su rapidez y habilidad para surgir de la nada y desaparecer sin ser vistos (2006, p. 55)

¹⁹La gubernamentalidad neoliberal, dirá Foucault, opera sobre el "marco", sobre las condiciones de vida y de conducta de los gobernados, sobre su medio ambiente (2007)

²⁰Por ejemplo, mediante el bombardeo desde el cielo para interferir en las comunicaciones, el destroz de carreteras, el corte de suministros, entre otras.

En el presente neoliberal, por tanto, hasta las operaciones militares y el poder soberano de matar devienen "cinéticos", lo cual se debe en parte a que -como hemos señalado- ya no son monopolio único de los Estados y sus "ejércitos regulares", sino que se han vuelto, más bien, objeto de una yuxtaposición de "derechos de gobierno", geográficamente entrelazados y movientes, en el seno de enclaves también móviles. Con tal proliferación de la "violencia no gubernamental", dirá Mbembe, surge aquello que Deleuze y Guattari han denominado "máquinas de guerra"²¹, definidas como

organizaciones difusas y polimorfas, caracterizadas por su capacidad para la metamorfosis, para la desterritorialización y la combinación de una pluralidad de funciones, entre las que se cuentan la extracción y exportación de recursos naturales de los territorios que controlan, mediante conexiones directas con las redes transnacionales (2006, p. 59)

De aquí se desprenden dos conclusiones interesantes: en primer lugar, el hecho de que la concentración de actividades extractivas en el seno de enclaves estratégicos los convierte en "espacios privilegiados de muerte". En segundo término, la afirmación de que hoy en día asistimos a una forma inédita de gubernamentalidad, que asume la forma de una "gestión de multitudes": el poder, en las "fronteras civilizacionales", opera reduciendo a gran parte de la población a vidas "residuales", "sobrantes", "excedentarias"²² (2006, p. 73).

Para finalizar este apartado, quisiéramos señalar que estas "máquinas de guerra" –agrega Mbembe- surgieron en África a fines del siglo XX debido, en primer lugar, a la "erosión de la capacidad del Estado postcolonial para construir los fundamentos económicos de la autoridad y el orden público",

²¹Éstas, agrega Mbembe, establecen con el espacio, así como con las formas estatales, relaciones móviles que van desde la autonomía a la incorporación, pasando por un amplio espectro intermedio. Tal es así que el mismo Estado puede transformarse en una, apropiarse de otras ya existentes, o ayudar a crearlas (2006, p. 59).

²²Para profundizar en estas nociones, véase Borsani, M.Eugenia "Sobrantes, excedentes" (2016). Cabe recordar que no hablamos aquí sólo de muerte directa e inmediata, sino también de lo que Mbembe llama "matanzas invisibles", vinculadas tanto con la extracción de los "bienes comunes" de las poblaciones, como con la introducción en sus medios y condiciones de vida de una serie de elementos nocivos para su salud y su reproducción, p.ej., la proliferación de cultivos con semillas transgénicas, desarrollado en Argentina a partir de 1990, que trae consigo la utilización de "glifosato", decretado cancerígeno por la OMS.

sumado a la inestabilidad monetaria de mitad de la década del 70, la fragmentación espacial de los 80's, y la pérdida del valor de la moneda local, causada por la hiperinflación (2006, p. 59).

Las consecuencias de estos procesos son bien conocidas: el aumento de la intervención de organismos internacionales y redes transnacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional²³, junto con la disminución del porcentaje de individuos dotados de medios materiales de subsistencia o, lo que es lo mismo, el aumento de sujetos y poblaciones "dependientes", deudores. He aquí el rol central que ocupa el mecanismo histórico del endeudamiento en el seno de la necropolítica-neoliberal: nada más y nada menos, que el de determinar el valor de las personas y juzgar su utilidad.

Del "devenir negro del mundo"

En su libro *Crítica de la razón negra* (2016a) Mbembe incorpora y expande muchos de los planteos de "Necropolítica", brindándoles un soporte histórico y geopolítico. Partiendo de la idea -presentada en el apartado anterior- de que las actuales lógicas de violencia y explotación extractiva-neocolonial perpetúan dinámicas de racialización y segregación nacidas y desplegadas en el pasado, el autor operará en este texto una minuciosa disección de la matriz colonial de poder, mediante un cuidadoso análisis de los "modos de subjetivación" coloniales, esto es, los procesos de construcción del "sujeto de raza". Dará cuenta de lo que llama "razón negra", es decir, el conjunto de discursos, prácticas y fantasías que dieron lugar a las figuras asociadas de "África" y "Negro"²⁴.

En esta primera parte de su propuesta, denominada "Crítica", el pensador camerunés pretende mostrar cómo estos discursos acerca de la negritud como "exterioridad salvaje" e inasimilable fueron utilizados por Occidente como

²³Conocida es la historia de la relación entre la Argentina y el FMI en términos de deuda externa, así como el hecho de que la actual administración nacional resolvió un nuevo acuerdo con la este organismo internacional.

²⁴Y, agrega, más tarde y bajo condiciones distintas, al "indígena".

justificación de las lógicas de dominación y esclavización que estuvieron a la base de su empresa de expansión colonial, y que por tanto han servido y sirven de "engranajes" fundamentales de la "maquinaria capitalística" (Guattari, 2004).

Sobre la base de lo anterior es posible adentrarnos en el diagnóstico del presente global desarrollado por Mbembe, y que hace las veces de soporte de nuestra idea de que el neoliberalismo constituye el marco de "reactualización" de las dinámicas de segregación del pasado: estamos, dirá, ante un "devenir negro del mundo". Mediante esta fórmula, creemos, logra expresar que la raza sigue operando en el escenario contemporáneo como principio de orden político, así como denunciar la expansión de las lógicas imperiales de desposesión, ocupación y extracción de beneficios (descritas en el apartado anterior) a lo que denomina "Todo-mundo", así como su articulación con los imperativos neoliberales de existencia.

Producción de sujetos de raza

A fin de mostrar la profundidad del análisis de Mbembe sobre los procesos históricos de racialización que están a la base de las estrategias de poder presentadas hasta aquí, creemos necesario comenzar presentando, en primer lugar, su definición de "raza"²⁵: se trata, dirá, de una estructura especular, imaginaria, que ha permitido a ciertos grupos poblacionales dividir, nombrar y organizar jerárquicamente lo viviente y, por lo tanto, afirmar -en su nombre- su poder sobre otros.

He aquí, creemos, la razón por la cual en el segundo capítulo de su libro, titulado "Un yacimiento de fantasías"²⁶, Mbembe opera una profunda crítica a tal "razón negra". Esta "conciencia occidental del negro", dirá, construida en base a relatos de viajeros, soldados y colonos, posteriormente retomados por

²⁵Ésta, profundamente inspirada en la perspectiva de racismo de Foucault, resulta sumamente afín -además- a la de Quijano.

²⁶Creemos que la palabra "yacimiento" constituye un guiño hacia la cuestión del extractivismo, tema central en los debates contemporáneos acerca del neocolonialismo.

filósofos²⁷ y otros hombres de ciencias, logró volverse parte del sentido común o *habitus* occidental a partir del siglo XVIII gracias al trabajo conjunto de la prensa popular, la publicidad, la literatura, así como de una serie de instituciones tales como museos y zoológicos humanos²⁸ y exposiciones universales que reforzaron el imaginario del mundo extraeuropeo como “reverso negativo de nuestro mundo” completamente signado por la pobreza, la muerte, la abyección, la animalidad y la superstición (2016a, p. 119).

Ahora bien, ¿en base a qué prácticas se constituyó tal predominio del Occidente sobre el resto del mundo? Mbembe desarrolla, en este punto, un pormenorizado repaso histórico del proceso de expansión espacial de Europa (que va desde el siglo XIV al XIX) centrado en la idea de que esta no habría sido posible sin la esclavitud y la colonización. He aquí la razón por la cual los “sujetos de raza” constituyen actores principales de este nuevo tipo de cálculo, de esta nueva “consciencia planetaria” que viene con la formación del mercado mundial, del liberalismo, y del complejo proceso de secularización de lo político y de consolidación del Estado soberano.

Resulta de suma importancia para nuestra argumentación señalar que Mbembe trae a colación en este punto algunos elementos de *Nacimiento de la biopolítica* (2007), aunque -advierte- a fin de agregar algunas consideraciones: dirá –en primer lugar- que cuando Foucault caracteriza al liberalismo olvida enfatizar la centralidad que el esclavismo de negros tuvo para su despliegue. En segundo lugar, referirá a la relación triangular (que el filósofo francés propone como característica de la *ratio* liberal) entre libertad-peligro-seguridad y acotará que el “peligro racial” representado por el esclavo negro fue codificado como el riesgo exterior por excelencia, como el pilar principal de la “cultura del miedo” inherente a la democracia liberal desde sus orígenes. Todos estos elementos, agrega, no hacen más que abonar a su tesis de que las

²⁷Acerca del racismo en los planteos filosóficos de Kant, Hume, entre otros, véase Castro-Gómez, S; Chukwudi Eze, E; Paget, H (2014) *El color de la razón. Racismo epistemológico y razón imperial*

²⁸Véase *Venus Noire* (2009) film francés dirigido por Abdellatif Kechiche y basado en la vida de Sara Baartman, esclava africana exhibida en Europa como fenómeno de circo.

ideas modernas de libertad, igualdad y democracia, resultan históricamente inseparables de los procesos de producción de sujetos de raza (2016a,144).

En base a lo dicho, Mbembe deriva una primera conclusión: si el "negro" es un producto de la imaginación occidental, el "blanco" también es el efecto naturalizado de una serie de procedimientos culturales, políticos, institucionales y económicos. Tal "modo occidental de presencia en el mundo", queguía la conducta de los gobernados²⁹ ha decantado en una redistribución profundamente inequitativa de "los recursos de la vida y de los privilegios de la ciudadanía a escala global" (2016a, p. 95). He aquí la condición de posibilidad de la diferenciación de *status* entre las personas, reforzada por una administración colonial que pone en juego todo un sistema de pruebas, prebendas y gratificaciones (2016a, p.188)³⁰.

Es por todo lo dicho hasta aquí, concluye Mbembe, que la crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que su advenimiento coincide con la aparición del principio de raza y su lenta transformación en una matriz privilegiada de las técnicas de dominación tanto de ayer como de hoy. La reproducción de tal principio, tal y como hemos analizado, depende de un conjunto de prácticas cuyo objetivo inmediato y directo es el cuerpo del otro, y cuyo campo de aplicación es la vida en su generalidad. Éstas, "en un comienzo prosaicas, diversas y más o menos sistemáticas, con el paso del tiempo (...) se erigen en costumbres y toman cuerpo en instituciones, leyes y técnicas cuyas huellas pueden rastrearse históricamente y cuyos efectos pueden describirse" (2016a, p. 108). Veremos a continuación cuáles son las formas que tal principio de raza asume en el presente, así como las prácticas a través de las cuales logra producirlas y fijarlas.

Expansión al "todo-mundo".

²⁹Se trata la función de hacer coincidir los deseos, expectativas y miedos de los gobernados con fines gubernamentales fijados de antemano, es decir, de una "tecnología de gobierno".

³⁰Vemos emerger aquí algunos rasgos de la "lógica de la competencia" que, según sostiene Foucault (2007) y Deleuze (2006) son hiperbolizados por el neoliberalismo.

A fin de responder, de la mano de Mbembe, a la pregunta de si acaso la raza continúa operando como un principio de orden político en el escenario contemporáneo, creemos necesario recordar -en primer lugar- que el concepto mismo de raza es concebido en este contexto como un criterio "extremadamente móvil, inconstante y caprichoso" (2016a, p. 39) y, por tanto, capaz de escapar a las limitaciones de lo concreto y lo sensible, de reformularse constantemente. Esto se debe, dirá, a que tras la trata de esclavos y el colonialismo se produjo la confluencia de dos discursos: el de la raza en el "sentido biológico" del término y el de la raza como

Metáfora de una concepción más general sobre la antigua cuestión de la división y la opresión, del vínculo siempre frágil, aunque inseparable, entre lo político y la vida, entre lo político y el poder de matar, entre el poder y las mil maneras de matar o dejar (sobre) vivir (2016a, p. 109).

Podemos afirmar junto con Mbembe, pues, que el mundo actual no sólo sigue siendo un "mundo de razas"³¹, sino que se trata de uno que engloba hoy a "nuevas figuras de lo negro", de entre las que destacan principalmente las figuras de migrantes, trabajadores precarizados, refugiados y asilados, habitantes hacinados de las urbes globalizadas, entre otros. Por primera vez en la historia de la humanidad, dirá, la palabra "negro" no remite sólo a la condición impuesta a las personas de origen africano durante el primer capitalismo, sino que remite más bien a una nueva característica "fungible" y de su "institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta" (2016a, p. 32)³². Esto equivale a afirmar, en última instancia, que los grupos de la población considerados excedentarios, superfluos, sacrificables se extienden a lo que el poeta antillano Édouard Glissant denomina "todo-mundo". Asistimos a un momento histórico en el que "la distinción entre ser humano, cosa y mercancía tiende a desaparecer sin que nadie –negros,

³¹Que se manifiesta, por ejemplo, en "la transformación de Europa en fortaleza", mediante "legislaciones anti-extranjeros desde este comienzo de siglo" (Mbembe, 2016a, p. 308).

³²Asistimos a un "proceso de africanización" de otras partes del mundo (2016a, p.106).

blancos, mujeres, hombres- pueda escapar de ello" (Mbembe, 2016b, s/d).

Ahora bien, ¿qué características asumen los procedimientos de racialización en el seno de la "mundialización neoliberal"? (Guattari, 2004). Esta, materializada en la "expansión planetaria de los mercados"³³, la privatización del mundo y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo post-imperial y las tecnologías electrónicas y digitales" (2016a, p. 27), reactualiza la lógica de la raza³⁴ dando lugar a nuevas "relaciones serviles" que, asociadas a nuevos dispositivos de "gestión" de la vida, el trabajo, la sexualidad, la seguridad y -sobre todo- la movilidad, decantan en la generación de territorios segregados y "poblaciones flotantes", "suspendidas". Dado que - como hemos señalado- uno de los "valores" por excelencia del neoliberalismo es el "libre movimiento", los "nuevos negros" serán aquellos condenados al encierro³⁵, a la inmovilidad: aquellos que se estima no deben moverse del lugar que les ha sido asignado, o bien, por el contrario, aquellos a quienes se los somete a moverse de manera forzada, ya sea mediante especies de "éxodos" colectivos, como a través de medidas de deportación.

Sobre esta base, el autor comenzará a desmontar algunas de las ficciones (o más bien "fantasías") de las que se nutre, y sobre las que descansa, la razón negra en el seno del neoliberalismo. Una de ellas consiste en la idea de que todos y cada uno de los individuos se hallan en condiciones de devenir "empresarios de sí mismos": sujetos-flujo-endeudados, de conducta regulada por los principios del corto plazo y el mercado, tienen por contrafigura una "humanidad superflua". Así, mientras el problema del "sujeto emprendedor" consiste en ser preso de su propio deseo y el del trabajador de la primera industrialización consistía en ser explotado por el capital, el de estas multitudes racializadas será el de "no ser explotadas en absoluto (...) su fatalidad es la

³³El neoliberalismo se caracteriza además por la "producción de la indiferencia, la codificación ilimitada de la vida social en cifras, así como por diversas operaciones de abstracción que pretenden racionalizar el mundo en base a lógicas empresariales" (2016a, p. 28)

³⁴Esto se debe a que la "razón negra" es un "texto" que no deja de modificarse según variantes múltiples y contradictorias -al igual que, podríamos decir, la "axiomática" del "CMI".

³⁵En campamentos, centros de tránsito, entre otros mil lugares de detención que, como vimos, operan combinados con otras estrategias de poder.

postergación, [el hecho de quedar] librada al abandono y [de ser] totalmente prescindible para el funcionamiento del capital" (2016a, p. 28)³⁶.

Ahora bien ¿qué tipo de racismos se despliegan hoy? Mbembe dirá, en primer lugar, que en muchos países actualmente reina lo que llama "racismo sin razas", es decir, un cúmulo de prácticas de segregación que –paradójicamente– hacen de la discriminación algo "conceptualmente impensable", al apelar a variables como "la cultura" y/o "la religión"³⁷.

Una segunda modalidad de racialización del siglo XXI consiste en un retorno al abordaje biológico de las distinciones entre grupos humanos, al recurrir, por ejemplo, a la genética, la biomedicina, y la biotecnología (2016a, p. 57), lo cual trae consigo –según Mbembe– una "potenciación de la ideología de la seguridad": he aquí la base sobre la que se instauran las estrategias de gestión de flujos y movilidad en el contexto actual, que centra su mirada –sobre todo, y como hemos dicho– en la figura del migrante³⁸ (asociado directamente a la idea de "terrorista") como principal fuente de riesgo. Así es que, en pos de la vigilancia de estos "nuevos negros", los nuevos dispositivos de seguridad combinarán elementos de regímenes anteriores (como dispositivos disciplinarios y penales del esclavismo, técnicas de guerras coloniales de conquista y ocupación, tecnologías jurídico-legales de excepción)³⁹ con "tácticas propias de la edad genómica y de la "guerra contra el terror" (2016a, p. 58).⁴⁰

Todo lo dicho hasta aquí decanta, según Mbembe, en que los regímenes

³⁶Los corchetes nos pertenecen.

³⁷Tal es el caso del "universalismo republicano", que pretende ser indiferente a la idea de raza, mientras alimenta, por ejemplo, la islamofobia (2016a, p. 34).

³⁸Tal es el caso de la "ola anti-migratoria" en Europa, gracias a la cual categorías poblacionales enteras son "indexadas" para luego ser sometidas a diversas formas de asignación racial: el inmigrante, legal o ilegal, será la figura central de la diferencia ya sea cultural, religiosa, lingüística, etc. (2016a, p. 61).

³⁹Así como técnicas elaboradas durante dictaduras, expandidas por todo el mundo bajo la complicidad de organismos internacionales al servicio de potencias occidentales. Tal es el caso de los vínculos entre las dictaduras en Latinoamérica y la Escuela de Chicago.

⁴⁰Para retomar los desarrollos más actuales de estas consideraciones, véase "Cuerpos como fronteras. Una crítica al régimen contemporáneo de migración global" (2019), conferencia magistral dictada por Mbembe el día 7 de octubre de 2019, en el marco del ciclo "Cuerpos como fronteras y tecnologías de la raza" realizado en la UNAM. Se trataron allí temas como crisis migratoria global, administración de cuerpos en los regímenes contemporáneos, políticas de representación, "tecnologías raciales en la era del algoritmo", entre otros.

democráticos liberales se declaran hoy en día en estado de guerra casi permanente, contra enemigos nuevos, huidizos, móviles y reticulares⁴¹. Apelando al imaginario de la necesidad de una "defensa total", exige que se establezcan dispositivos cada vez más rigurosos de control de las personas, de ser posible -como hemos visto- a distancia.

Vemos cómo, por tanto, los procesos de racialización persiguen hoy el objetivo de identificar a ciertos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular y los emplazamientos que pueden ocupar. Los dispositivos de seguridad, pues, habrán de incluir a estos cuerpos en el seno de un cálculo sobre el riesgo, el azar y las probabilidades, a fin de prevenir los peligros inherentes a su circulación y, si fuera posible, neutralizarlos por anticipado⁴².

En función de lo desarrollado hasta aquí, y teniendo en cuenta que muros, campos y fronteras se reactivan hoy en todo el mundo, es decir, que las estrategias de poder en la era securitaria contemporánea funcionan en gran medida a través de prácticas de diferenciación y clasificación propias de una "lógica de cercado", es menester preguntarse: ¿qué hacer, por tanto, con la costumbre colonial heredada –y sostenida- de dividir, clasificar, jerarquizar y diferenciar? ¿Cómo habrán de cicatrizar tales cortes, tales lesiones? ¿No insistimos acaso, nosotros mismos, en vernos únicamente en y a través de la diferencia? ¿No es acaso necesario repensar los vínculos existentes entre la "diferencia y la vida, lo semejante y lo diferente, lo excedente y lo en-común"? (2016a, p. 35). Dado que -como vimos- el resultado del trabajo de raza es la negación de la idea misma de lo común, inclusive de la idea misma de una "comunidad humana", retomaremos este punto a continuación, a fin de pensar

⁴¹Con la noción de "Gobierno Privado Indirecto", Mbembe describirá la forma en la que las élites gobernantes aspiran hoy a "abolir lo político" mediante lógicas de aislamiento -separación entre países, clases, individuos entre sí-, y militarización, condición necesaria de la despolitización y desmovilización de la protesta social (2016b, s/d).

⁴²Cabe mencionar el caso del protocolo dispuesto por la ministra de Seguridad argentina Patricia Bullrich de habilitar a los efectivos policiales a disparar a los presuntos delincuentes sin dar la voz de alto, entendido como un intento de legalización del "gatillo fácil" y recientemente rechazado por el gobierno de Buenos Aires por inconstitucional y violar acuerdos y tratados internacionales de derechos humanos.

en las posibles resistencias a esta lógica de muerte del presente global.

De las resistencias y re-existencias

Teniendo en cuenta que, como hemos mencionado, la necropolítica no sólo atenta física y directamente contra los sectores poblacionales a los que pretende “dejar fuera de combate”, sino también contra su dimensión simbólica y sus producciones culturales⁴³, consideramos necesario incorporar aquí una noción que pretende poner de manifiesto que las resistencias llevadas a cabo en contextos signados por la violencia colonial y neocolonial toman muchas veces la forma de una verdadera y radical reelaboración de la vida.

Estamos, pues, ante el concepto de “re-existencia”, acuñado por el pensador colombiano Adolfo Albán-Achinte (2010)⁴⁴ a fin de dar cuenta de los gestos y acciones de restitución de esas voces, presencias, y saberes en pos -a su vez- de contrarrestar uno de los principales efectos de poder de la violencia colonial: la “obstrucción de una subjetividad postcolonial autónoma”, del “poder de autodeterminación de los sujetos y poblaciones” (Mbembe, 2016, p. 14).

Ahora bien, ¿de qué modo sugiere Albán Achinte llevar a cabo tal reconstrucción de seres, poderes y saberes? Es preciso, dirá, poner en marcha aquello que Mignolo llama “epistemología fronteriza”: se trata de un ejercicio de descolonización consistente en “re-visitarcriticamente⁴⁵ a los sujetos y las colectividades en sus construcciones socio-culturales y sus mutaciones” (2003, p. 61) o, lo que es lo mismo, en reconocer las variadas formas de habitar el mundo que se mueven en los bordes, en los márgenes de las formas hegemónicas de organización de la vida, no sólo como “supervivencia”, sino

⁴³Se trata de la producción de “no-existencias” mediante la invisibilización de lenguas, formas de organización político-económica, legislaciones, cosmogonías y sistemas de subsistencia

⁴⁴La cual equivale a la pregunta acerca de “¿Que nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?”. Véase: <https://laotraesquina.jimdo.com/exposiciones-de-arte/>

⁴⁵Veremos cómo Mbembe (2016a) nos insta a llevar a cabo tal reconocimiento abandonando las narraciones victimizantes, esencialistas y romantizadas que impiden considerar las diferencias intra-étnicas, de sexo-género, religión, clase, etc, y cómo, al igual que Albán Achinte, nos invita a pensar lo étnico –más bien- en términos de “identidades múltiples”.

como configuración de formas particulares de existir, proyectos de vida, y sociedades.⁴⁶

De esta última afirmación Albán Achinte extraerá una invitación -que retomaremos de la mano de Mbembe- a ampliar las redes de la politicidad en base a la idea de que es necesario "re-aprender a cómo ser sujetos desde la particularidad étnica, abriéndonos a otros territorios de disputa" (2012, p. 31), de que es preciso no quedarnos anclados al principio de la diferencia racial. El ejercicio descolonizante de reconocimiento de re-existencias constituye, por tanto, un primer paso en pos de un devenir colectivo del "todo-mundo".

Esta tarea, que combina las funciones de "invención de nuevos modos de resistir" y de "revitalización" o "reconstrucción radical de mundos ya existentes", será reforzada por Achinte a través del concepto de "alter-activas"⁴⁷, mediante el cual refiere a la dinámica que permite que la alteridad "in-suja" como interpelación o disrupción desde *locus* de enunciación diferentes, y no se deje atrapar en la "otrorización y exotización" característica de Occidente (2012, p. 25).

Cabe preguntarnos en este punto, ¿qué significa hoy la reafirmación del *locus* propio como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural, en el seno de un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin aparente territorio fijo? ¿Equivaldrá acaso a 'pecar de esencialista' pensar "lo local" como ámbito de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos en medio de la desterritorialización del mundo global? Si bien Albán Achinte advierte el riesgo que supone apostarle a una suerte de localismo a ultranza, auto-referenciado y desconectado de las

⁴⁶Si bien los esclavos fueron deshumanizados y jurídicamente definidos como bienes muebles, nunca perdieron su capacidad de simbolización: "tejieron" relaciones, mundos, universos de significaciones; inventaron lenguas, religiones, danzas, rituales, literaturas y músicas. Véase: el trabajo de la socióloga colombiana Lina María Vargas (2003) "La poética del peinado afrocolombiano": "Las trenzas delgadas pegadas al cuero cabelludo son testigos de la resistencia que plegaron las abuelas africanas para planear fugas de las haciendas y casa de sus amos. Gracias a la observación del monte, diseñaban en la cabeza de las más pequeñas un mapa lleno de caminos y salidas de escape, en el que ubicaban los montes, ríos y árboles. Su código desconocido para los amos le permitía a los esclavizados huir" (2003, p. 119). <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/06/poc3a9tica-del-peinado-afrocolombiano.pdf>

⁴⁷Para evitar concebirlas como meras "alternativas", meros agregados al proyecto hegemónico.

dinámicas del resto del mundo, reivindica sin embargo la dimensión política que asumen las que llama "prácticas de lugar" en tanto terrenos desde los cuales pararse a pensar la "mundialización neoliberal". Éstas, paralelas y simultáneas a las luchas de defensa del cuerpo y la subsistencia, aparecerán en el marco de su propuesta como las principales fuentes de la politicidad contemporánea.

A fin de salir del tan mentado riesgo de "esencialización" de la propia perspectiva, Albán Achinte sostiene que es necesario partir del reconocimiento de que "somos un lugar entre otros lugares, un mundo entre otros mundos". Sólo así es posible cuestionar la supremacía de occidente como universal abstracto y empezar a pensar en una acepción de "universal" que propicie la coexistencia y profundización de "todos los particulares" (2012, p. 27).

De lo-(en)-común

Consideramos atinente concluir el presente artículo trayendo a cuenta una apreciación desarrollada por el pensador colombiano Arturo Escobar quien, en su libro *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (2017), advierte la necesidad de problematizar a qué nos referimos al hablar de "comunidad". Al respecto, sostiene que es menester -al utilizar tal noción- referir más bien al proceso de realización de "lo comunal", o prácticas "comunalizantes", más que a una especie de imagen idealizada, cual si se tratara de espacios cerrados, límpidos y sin fisuras. ¿Cómo y desde dónde pensar, entonces, estos modos de cooperación desde sus mixturas, contradicciones, problemas?

Es en este sentido que hará mención de ciertos conceptos y métodos, que considera "no esencialistas", desde los cuales investigar los "nuevos regímenes culturales de persona y comunidad", (Escobar, 2017, p. 22) entre los que incluye al "Afropolitismo", definido por el propio Mbembe como

La conciencia de la imbricación del aquí y el allá, la presencia del allá en el aquí y viceversa, la relativización de las raíces y de las formas primordiales de pertenencia, así como cierta forma de acoger, con plena consciencia de su proveniencia, lo extranjero, lo extraño y lo distante,

esa capacidad para reconocerse a uno mismo en la cara de otro, y de valorar las trazas de lo distante en lo próximo (...) para lidiar con todo tipo de contradicciones, en resumen, esa sensibilidad cultural, histórica y estética. (citado en Escobar, 2017, p. 22).⁴⁸

A fin de ampliar lo anterior, creemos atinente traer aquí algunas de las reflexiones finales de *Crítica de la razón negra* (2016a), en tanto constituyen una invitación a participar del ejercicio ético, político y estético de pensar qué hacer con el vínculo que nos une a los otros y a las generaciones que vienen. En su apartado "clínica del sujeto", Mbembe se remonta a las tres funciones de lo que Fanon llama "violencia ética del colonizado: "destruir lo que destruye", acompañar en la lucha a todos aquellos que el colonialismo hirió (es decir, "allí donde fuera posible aún, cuidar y curar") y, por último, dar sepultura a los caídos⁴⁹. Se trata, por tanto, de una terapéutica, centrada en dar batalla por y a través del lenguaje y el cuerpo en pos de recuperar la capacidad de hablar por sí mismos arrebatada a las víctimas de la necropolítica (2016a, p.263).

Así, una de las conclusiones parciales de la crítica de la razón negra consiste, por tanto, en la necesidad de que las víctimas de la violencia colonial lleven a cabo un "gesto de autodeterminación", un "trabajo de creación de sí" que deberá partir de las diversas respuestas de los "sujetos de raza" a las preguntas "¿quién soy? ¿soy en realidad aquél que dicen que soy?", las cuales operarán como "puntapiés performativos"⁵⁰ de lo que denomina una "comunidad nueva".

Ahora bien, resulta importante remarcar -en relación también a la referencia de Escobar- que lejos de tratarse de una unidad cerrada y fundada de una vez y para siempre la comunidad pensada por Mbembe constituye, más bien, una realidad que "no cesa de construirse a sí misma"⁵¹, reuniendo sus "miembros"

⁴⁸Mbembe, A (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique Decolonisée*, p.78.

⁴⁹Sobre la importancia del duelo colectivo, Butler, J. (2006) *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*.

⁵⁰Véase Butler, J; Athanasiu, A. (2017) *Desposesión: lo performativo en lo político*.

⁵¹Mbembe cita aquí a Aimé Césaire y otros "poetas de la negritud" que operaron un giro que "conjura, anuncia y protesta" y expresa la voluntad de esclavos y colonizados de salir de la resignación, de unirse en una especie de comunidad *autopoietica* (2016a, p. 285).

dispersos por el "todo-mundo". Esto se debe, principalmente, a que al poner en común múltiples ideas e imaginarios acerca de qué significa ser negro, indígena, etc⁵², permite -de alguna manera- conjurar tales denominaciones racializadas junto con las estructuras de sumisión que éstas traen consigo (2016a, p. 67).

Así, otra de las conclusiones de la crítica consiste en que es menester trabajar en pos de lo que Mbembe denomina "comunidad universal" o "habitación de lo abierto": aun cuando es lógico y necesario que todas las luchas contra la segregación -racial, sexual, de clase, etc-, empiecen por el gesto de revalorización de la diferencia esbozado más arriba, éste deberá convertirse en "un momento de un proyecto más amplio", el de un "mundo-que-viene", liberado del peso de la raza⁵³, así como de las asfixiantes lógicas de aislamiento del presente (2016a, p. 285).⁵⁴

En pos de tal proyecto, el autor propondrá apostar por un "uso estratégico del esencialismo" y de la identidad, entendidos como impulsores de una "memoria como potencia" creadora (2016b, s/d)⁵⁵. Si bien para resistir a la necropolítica neoliberal muchas veces es necesario apoyarse en un reservorio de memorias, muchas otras -agrega- es menester desarrollar la capacidad de transgredirlo, en pos de evitar un enquistamiento en el pasado traumático, paralizante que obture la posibilidad de una autoinvención y, por tanto, de sobrevivir. Se trata, pues, de una memoria que convierta al pasado en motivo de inspiración, de evocación, y de responsabilidad para con el presente, la cual proviene -a su vez- directamente del futuro⁵⁶.

Es necesario, por tanto, operar una "reconstrucción de sí" que no repita *ad eternum* la alienación, la esclavitud y la colonización, que retome estos

⁵²Derivadas de las respuestas a las preguntas formuladas más arriba.

⁵³En tanto que mecanismo por excelencia del poder, resulta imperioso trascender un pensamiento anclado en el discurso de la pureza racial.

⁵⁴Estamos frente a lo que Escobar llama "diseños que separan mundos", tanto mediante -en sentido literal- la construcción de muros como en Gaza, Ceuta y Melilla y la frontera entre México-EEUU, como en el sentido más general de "ontologías de la separación" (2017, p.27).

⁵⁵La clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir con (o sin) lo perdido y hallar mecanismos para hacer presente de algún modo esa pérdida (Mbembe 2016b, s/d).

⁵⁶Estamos ante lo que Escobar (2017) denomina "prácticas futurizantes", o de "futurización".

acontecimientos y les propicie nuevos comienzos, que trastoque el tipo de vínculo que une el presente, el pasado y el futuro. Esta afirmación cobra especial sentido, afirma, al tener en cuenta que para ellos -en la mayoría de las circunstancias- la única manera de mantenerse vivo es, justamente, vivir "en zigzag" (2016a, p. 237).

La comunidad propuesta por Mbembe, en consecuencia, habrá de evitar todo tipo de "gestión" orientada al cercamiento y al encierro en lo que resulta familiar y constituirá, más bien, una especie de "desemparentamiento"⁵⁷. Dado que en su transporte forzado hacia el "Nuevo Mundo" se privó al esclavo negro de todo parentesco, ésta será -en palabras del autor- una comunidad "sin-parientes", en la que la raza⁵⁸ constituirá sólo un sitio en el que "mantenerse de pie" y desde el cual "revivir al cuerpo inmolado, sepultado, privado de lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos, y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo". Es menester, por tanto, operar una "redistribución de lo sensible, de los afectos, de la percepción y la palabra que supere el estadio de la pérdida y la muerte" (2016a, p. 76).

Será menester, además, deconstruir la "tradición" y la "autenticidad" como criterios fijos en función de los cuales "evaluar" a las identidades a fin de que estas no se conviertan en meras imitaciones de un discurso prefabricado acerca de sí mismas. El autor propone, en este sentido, pensar todas las identidades nacidas de la segmentarización como "identidades en devenir", como forjadas en el seno de una vasta red de afinidades y alimentadas de las diferencias étnicas, geográficas, lingüísticas y culturales en el encuentro con el "todo-mundo". Se trata, agrega, de una "asimilación creativa" que, en consonancia con Mignolo y Albán Achinte, denomina "prácticas de frontera"⁵⁹. Tales

⁵⁷Véase el tratamiento de la noción de "comunidad" de Jean Luc Nancy (2000). *La comunidad inoperante*. Allí el "estar-en-común" se antepone al de "ser-en-común", ligado al principio de sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, como principios excluyentes. Véase también Roberto Espósito (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*.

⁵⁸Tras -como hemos visto- una larga historia de "fractura biopolítica".

⁵⁹Dirá que dado que para muchos pueblos, como el africano, el arraigo al territorio fue históricamente algo conceptual, una "territorialidad itinerante" (formada por una imbricación de espacios múltiples, constantemente hechos y deshechos por guerras, conquistas, movilidad de bienes y de personas) que decantó en luchas sociales organizadas como "redes imbricadas",

acciones, al comprometer a cada pueblo en un profundo trabajo sobre sí mismo, darán por resultado -a su vez- múltiples "saberes en situación" que - surgidos de las experiencias de racialización y deshumanización- constituyen también -por ende- formas de luchar y de escapar de la muerte.

He aquí las condiciones de posibilidad de lo que Mbembe llama "pensamiento de la circulación y la travesía", "pensamiento-mundo", que permita la coexistencia de las tradiciones de pensamiento crítico intraeuropeas con otras perspectivas en pos de una "nueva universalidad" que, a diferencia de las concepciones abstractas de "lo universal absoluto", constituya más bien una "comunidad de singularidades", que movilice las "reservas de vida" dispersas por todo el planeta. Tal campaña de "restitución", agrega, seguirá siendo necesaria hasta que decir "mundo" equivalga a "nombrar todos los mundos que lo componen" (2016a, p. 279).

A fin de reforzar este punto, Mbembe traerá a colación una serie de principios cosmológicos del África antigua que dan cuenta del tipo de vínculo de reciprocidad que se establecía allí con la vida. En pos de "re-tejer" una y otra vez la unión de los seres humanos entre sí y con el resto de las cosas, dirá, los africanos inventaron palabra y lenguaje, objetos y técnicas, ceremonias y rituales, obras de arte, incluso instituciones sociales y políticas. En base a lo anterior, Mbembe extraerá la conclusión de que la negación a morir parece ser una de las características comunes a la humanidad, de la cual desprenderá -a su vez- la siguiente afirmación sumamente importante para nuestra argumentación: "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 la cultura" (2016a, p. 282)⁶⁰.

mezcladas, y en base a la estrategia de "crear alianzas transversales, de extender e investir puntos nodales en un espacio en movimiento constante" (2016a, p. 170).

⁶⁰En una línea muy similar, Montserrat Sagot Rodríguez (2017) dice: "la utopía demanda que la democracia y el Estado dejen de ser simples instrumentos del neoliberalismo y se conviertan en entes capaces de promover el derecho a una vida vivible para todas las personas. Demanda, por tanto, la despatriarcalización, la descolonización y la desmercantilización de la vida, mediante la creación de una 'nueva biopolítica' que genere una empatía profunda entre las personas, independientemente de sus diferencias, así como de estas hacia los animales no humanos y hacia la naturaleza. Es decir, una biopolítica que respete y abrace la vida en todas

Políticas de la visceralidad

Tras todo lo dicho hasta aquí, Mbembe aclara que la razón por la cual ha traído a colación todos estos elementos consiste en que, al menos al modo de principios abstractos, pueden aportar a las reflexiones acerca de las luchas del presente. En este sentido, y volviendo al tema de la memoria, el autor afirmará que dado que el pasado colonial no sólo se “recuerda” sino que se experimenta en los músculos, en la sangre (incluso mucho tiempo después de su desaparición formal), las resistencias deberán partir -precisamente- por poner en el centro de la escena el cuerpo, “toda una estructura de órganos, un sistema nervioso, una economía de las emociones” (2016a, p. 199).

He aquí la razón por la cual Mbembe sostiene, en una paradigmática entrevista, que “cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral”. Mediante esta sentencia, el autor pretende caracterizar los levantamientos llevados a cabo en todo el mundo⁶¹ en la actualidad, mayormente ligados a la rehabilitación de los afectos⁶², las emociones y las pasiones y que englobará bajo el nombre de “políticas de la visceralidad” (2016b, s/d).

Partiendo de la afirmación de que para que dure en el tiempo toda dominación debe inscribirse no sólo en el cuerpo y el imaginario de los sujetos, sino también dejar marcas en el espacio que habitan, Mbembe analizará

sus formas, en lugar de la necropolítica promovida por prácticas históricas de explotación, exclusión y marginalización, así como por la globalización neoliberal en su proceso de afianzamiento” (p. 75).

⁶¹Tanto en Sudáfrica como en EEUU, los nuevos imaginarios de lucha buscan tal rehabilitación dado que el cuerpo negro está en el centro de los ataques del poder, cuya máxima expresión es la normalización del asesinato a manos de la policía, en tanto que especie de cuerpos “sin jurisprudencia”, algo más próximo a objetos que el poder tiene que “gestionar” (Mbembe 2016b, s/d).

⁶²Tema también retomado en “Cuerpos como fronteras. Una crítica al régimen contemporáneo de migración global” (2019) Silvia Federici, por su parte, rastrea el uso de esta noción en los círculos radicales de los 90, y el origen del concepto de “afectividad” en Spinoza, noción que refiere capacidad de actuar y que se actúe sobre nosotros, interacción que aumenta nuestra potencia de mover y ser movidos, y que da cuenta del carácter transformador y, por ende, político de nuestra vida cotidiana (2013, p. 190).

muchas de las resistencias llevada a cabo hoy en términos de lo que llama "descolonización simbólica". Ésta, dirá, usualmente se materializa en llamamientos iconoclastas a destruir los "artefactos" mediante los cuales se han pretendido fijar tales tiempos, tales como estatuas⁶³, lápidas, efigies y monumentos coloniales y postcoloniales. Esto se debe a que estas figuras aparentemente "mudas", agrega, continúan instaladas en el centro de las plazas públicas -incluso mucho tiempo después de la proclamación de las independencias- en pos del objetivo de que los individuos piensen, actúen y se conduzcan como si aún fuesen presa de tal poder colonial, es decir, imposibilitados de sus facultades de ver, oír, sentir, hablar, desplazarse, imaginar, inclusive soñar sin referir al "significante-amo" (2016a, p. 209).

Estas micro-insurrecciones, desarrolladas sobre todo en Sudáfrica pero extrapolables -con sus matices- a nuestras realidades geopolíticas, también se organizan -dirá Mbembe- en torno a la ocupación de esos espacios centrales. Tal es así, que afirmará que mientras el poder continúe operando mediante la invisibilización y producción de silencios y "ausencias"⁶⁴, las luchas seguirán tomando la forma de acciones de "reterritorialización", corporal⁶⁵ y simbólica: es cada vez más extendido el despliegue de ejercicios y prácticas artísticas, narrativas y periodísticas a fin de denunciar la violencia y, sobre todo, dar rostro y lugar tanto sus víctimas como a sus familiares, vínculos y afectos. Así, ciertas imágenes, y testimonios se han erigido como un gesto de resistencia frente al olvido, la anestesia y el silencio, la normalización de la violencia que procura el necropoder. Lo que resta es pues -nada más y nada menos- que poner en circulación los saberes surgidos de las experiencias de resistencia y las alianzas que estas luchas han posibilitado, y viceversa.

⁶³Véase "*Les statuesmeurentaussi*" (1953) ("Las estatuas también mueren") de la *Nouvelle vague* (movimiento cinematográfico francés) cuyo guión resulta muy afín a los planteos de Mbembe acerca del arte africano, sus significaciones e implicaciones culturales, y su mirada crítica respecto de la estética eurocentrada.

⁶⁴"La crisis es sobre todo una crisis de presencia", Comité invisible (2016) *A nuestros amigos*.

⁶⁵Las Madres de Plaza de Mayo desde 1977 hasta hoy realizan una ronda todos los jueves del año alrededor de la misma, tras los intentos de las fuerzas de seguridad -en plena dictadura- de desalojar el espacio.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta aquí acerca del panorama global actual, coincidimos con Mbembe respecto de hacer frente a la necropolítica neoliberal y sus estrategias fungibles de racialización mediante un trabajo de "reparación" que exige -antes que nada- el reconocimiento de que más allá de que se erijan fronteras, muros y cercos, que se divida, clasifique y jerarquice, lo que nos es "común" a todos es el sentimiento, aun el deseo, de ser seres humanos plenos.

En segundo lugar, retomamos el desafío propuesto por el pensador: para comenzar a desandar el proceso de "habitación a la muerte del Otro", esas "condiciones de aceptabilidad" que hemos desarrollado a lo largo de nuestra argumentación, es preciso "restituir su parte de humanidad a quienes les fuera robada" (2016a, p.284) mediante la "revitalización" de sus formas de vida, trabajo y lenguaje. Se trata, pues, de un proceso de "re-ensamblaje" de los vínculos que han sido destrozados.

Es necesario, además, vislumbrar en todo su espesor la potencia política que yace bajo las propuestas de Mbembe: se trata, en última instancia de hacer caso al principio general de que "sólo hay resistencia allí donde se desarrolle una 'capacidad polimórfica' de tejer relaciones móviles con el entorno" (2016a, p.235) particularmente ante situaciones de conflicto y adversidad. Se trata, pues, de apostar a la densidad teórico-política de producir acciones de "refundación", de "reconstitución" de la trama, de los vínculos, tanto de los seres humanos entre sí como con el resto de los vivientes y no-vivientes, a fin de colaborar en la lucha por seguir con vida, la cual -dirá- constituye en última instancia la cuestión "estética y por tanto, política, por excelencia" (2016a, p. 270).

Creemos, es posible leer en el presente algunas señales de este "mundo-por-llegar", tal "apertura a lo ancho" (2016a, p. 271) no será posible hasta que se elimine el racismo de la vida y de la imaginación de nuestra época. Mientras persista la idea de que existen razas, pueblos y categorías de personas a los

que les corresponden diferencialmente ciertos derechos, la temática de la "reparación" continuará siendo movilizadora por las víctimas históricas de la brutalidad de la expansión europea en el mundo: sólo así se podrá articular una política y una ética nuevas, en las que lo que se ponga en común sea, paradójicamente, las diferencias.

Referencias bibliográficas

Albán Achinte, A. (2012). Epistemes 'otras': ¿Epistemes disruptivas? En *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur N° 6*, Buenos Aires. Recuperado de <https://docplayer.es/284409-Epistemes-otras-epistemes-disruptivas-1.html>

Albán Achinte, A. (2018). *Prácticas creativas de re-existencia. Más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Buenos Aires: Del signo.

Borsani, M. E. (2016). Sobrantes, excedentes. En *Otros logos, Revista de estudios críticos del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad N°7*, Neuquén, 2016. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0007/2%20editorial.pdf>

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J.; ATHANASIU, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Castro-Gómez, S.; Chukwudi Eze, E.; Paget, H. (2014). *El color de la razón. Racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Comité invisible (2007). *La insurrección que viene*. París: La fabrique editions. 

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Edición Traficantes de Sueños.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: FCE.

Gerbi, A. (1960). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de sueños.

Mbembe, A. (2006). "Necropolitique", en *Traversées, diásporas, modernités, Raisons politiques* N° 21, París, 2006. Recuperado de: https://www.melusina.com/rcs_gene/Necropol_tica.pdf

Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique Decolonisée*, Paris: La Découverte

Mbembe, A. (2016a). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.

Mbembe, A. (2016b). "Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral". En *Futuro Anterior* (ed.), Buenos Aires, 2016. Recuperado de: <http://www.futuroanterior.com.ar/blog/cuando-el-poder-brutaliza-el-cuerpo-la-resistencia-asume-una-forma-visceral>

Mbembe, A. (2019). "Bodies as Borders & Technologies of Race". Conferencia impartida en la UNAM, México. Recuperado de:

<https://www.youtube.com/watch?v=M9tSFBI0s5w&fbclid=IwAR0zN2eCG58WMdoznk8p-nVqsZG3YeIMn7HMy3mW3t5BZCC4RiubqkDbgvs>

Mignolo, W. (2003). *Historias locales / Diseños globales*. Madrid: Akal.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.

Sagot, M. (2017). ¿Un mundo sin femicidios? las propuestas del feminismo para erradicar la violencia contra las mujeres. En Montserrat Sagot (coord.). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América latina*. Buenos Aires: CLACSO.