

## **NEGRITUD, ESCLAVITUD Y RACISMO EN EL MUNDO POSCOLONIAL. APORTES DE LOS ESTUDIOS AFRICANOS**

Karina Bidaseca\*  
karinabidaseca@yahoo.com.ar

Andrea Gigena\*\*  
aigigena@yahoo.com.ar

Finalizando el siglo XX, un conjunto de estudios provenientes de distintos campos disciplinarios se han constituido como las grandes novedades teórico-epistémicas de las últimas décadas en su análisis crítico de las relaciones centro-periferia creadas por el colonialismo en el llamado Tercer Mundo.

Los procesos de descolonización de postguerra particularmente en África, dejaron las estructuras políticas bajo el diseño violento de fronteras artificiales que se superpusieron a los modos de habitar étnicamente el continente. Esto explica, según Grüner, "las aparentes contradicciones de los procesos de liberación anticolonial, en los que los 'nacionalismos revolucionarios' deberán hacer jugar las más arcaicas tradiciones en sincronía conflictiva con los más modernos aprendizajes"<sup>1</sup>. Nos interesa reflexionar aquí sobre la obra de algunos teóricos poscoloniales africanos en el marco del escenario poscolonial contemporáneo.

### **Aportes de pensadores africanos a la teoría poscolonial**

Durante la primera etapa de esta descolonización el pensamiento africano estuvo privilegiadamente centrado en textos novelísticos, poéticos y militantes producidos por la diáspora africana y negra de habla francesa. Allí aparecen los

---

\* Dra. en Ciencias Sociales. Investigadora Adjunta CONICET/IDAES-UNSAM. Profesora de UNSAM y UBA. Coordinadora del Programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas" en IDAES/UNSAM. karinabidaseca@yahoo.com.ar

\*\* Dra. en Ciencias Sociales. Becaria CONICET/IDAES-UNSAM, docente la Fac. de Ciencia Política y RR.II. -UCC-.

<sup>1</sup> Grüner, E. (2010); *Antropología política, George Balandier*; Ed. del Sol; Bs. As. pág. 39.

nombres de F. Fanon, L. Senghor, A. Césaire, E. Glissant. El colonizado reflexionaba sobre sí mismo, articulando en nuevos sentidos (de mutua implicación) la discusión sobre la clase y la raza. "El discurso se centró entonces en lo que podríamos llamar la política de la autonomía [...] para adquirir la condición de ciudadano y, por tanto, a participar en lo universal" [Traducción propia]<sup>2</sup>.

Dirá Fanon: "El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo"<sup>3</sup>. La violencia que habitaba esa sociedad colonial, "encauzada en vías muy precisas en el momento de la lucha de liberación, no se apaga mágicamente después de la ceremonia de izar la bandera nacional". En esta etapa hay una búsqueda de un "modo africano de pensar", y "el mundo conceptual africano" (Jahn) se vuelve lo que Fanon, en el Congreso de Artistas Negros de 1956, refiere en la discusión entre literatura nacional y negra.

Contemporáneamente, nuevos pensadores africanistas como A. Mbembe y V. Y. Mudimbe<sup>4</sup> se interesan por el tema de la identidad, el racismo y la "culpa" leída como "pecado original"<sup>5</sup> y renuevan el aporte africano a la teoría poscolonial. Para Mbembe<sup>6</sup> la determinación de las condiciones sobre las cuales el sujeto africano podía adquirir conciencia de sí mismo encontró dos formas de historicismo que lo liquidará: el "economicismo", que utiliza categorías marxistas y nacionalistas para determinar la legitimidad del discurso "africano" auténtico; y la "metafísica de la diferencia" que, desde la "condición nativa",

---

<sup>2</sup> Mbembe, A. (2008) "What is postcolonial thinking?", Interview Esprit [on line]. Disponible en: <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>

<sup>3</sup> Fanon, F. ([1961] 1983); *Los condenados de la tierra*; FCE; Buenos Aires; pág. 31.

<sup>4</sup> Mudimbe V.Y. (2006); "Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad?"; Boletín de Antropología vol. 20, nº 37; [on line]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=55703717>

<sup>5</sup> En la "línea de las Escrituras" de Sartre: "Supieron que estaban desnudos. (...) Así el pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro y, cualesquiera que fueren mis relaciones ulteriores con el otro, no serán sino variaciones sobre el tema original de mi culpabilidad" (Sarte, citado por Mudimbe, 2006:330). Basta recordar que la adaptación de los mitos bíblicos sobre las "maldiciones de Noé" justificó la esclavitud de los africanos a través de la trata, aunque como señala Grüner, la historia bíblica no hace referencia al color de la piel como un signo de maldición, sí lo hacen las apropiaciones que se construyeron con el discurso de inferiorización de la raza.

<sup>6</sup> Mbembe, A. (2001); "As formas africanas de auto-Inscrição". Estudos Afro-Asiáticos Vol. 2 Nº 1. Rio de Janeiro, Jan/June, 2000.

promueve la idea de una única identidad africana identificada con la raza negra.

Entonces, "el punto central a discutir es la concepción de la agencia humana desde un sujeto alienado, escindido, objetivado, degradado al ser atravesado por tres acontecimientos históricos: la esclavitud (tema que relaciona con la conquista de América), el colonialismo (que remite al reparto de África tras la Conferencia de Berlín en 1884) y el apartheid sudafricano. Un sujeto que, "No sólo no es reconocido por el Otro sino no puede reconocerse a sí mismo"<sup>7</sup> (Bidaseca<sup>8</sup>). Como decía Fanon: "Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?"<sup>9</sup>.

"Si bien la primera corriente de pensamiento que buscó fundar una política de la africanidad utilizando las categorías marxistas y el fetichismo de la universalidad, y la otra corriente se separaba al enfatizar la diferencia y los valores autóctonos, ambas convergieron para Mudimbe en la "raza". Como es conocido, según las teorías racialistas los africanos estaban excluidos de la humanidad de acuerdo a su status de seres inferiores en la jerarquía racial. (...) Esta negación de humanidad forzó el discurso a ser expresado en una tautología: «somos seres humanos como cualquieras otros ». O « tenemos un pasado glorioso que testimonia nuestra humanidad»<sup>10</sup>.

En el dilema entre universalismo y particularismo donde, según Mbembe, la identidad africana quedó atrapada en la lucha por su liberación. Dilema que insinuó con antelación Fanon en las últimas páginas de *Piel negra...* Y que precede a un pedido de reconocimiento que sólo es posible comprender en términos de una otredad negada, denigrada a la categoría de in-humana que lucha contra la victimización.

---

<sup>7</sup> Op. Cit. Mbembe, A. (2000); pág. 2

<sup>8</sup> Bidaseca, Karina *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América latina*, Bs. As., Ed. SB. 2010. Pág. 168.

<sup>9</sup> Fanon, F. ([1961] 1983); *Los condenados de la tierra*; FCE; Buenos Aires; pág. 228.

<sup>10</sup> Mbembe, A. (2000); pág. 3

Para Mbembe la filosofía evolucionista del siglo XIX está intacta: "... la racialización de la nación (negra) y la nacionalización de la raza (negra) caminan juntas. Sea en la negritud o en las diferentes versiones del panfracanismo la revuelta no es contra la pertenencia africana a otra raza, sino contra el preconceito que designa a esta raza un status inferior"<sup>11</sup>.

Esto parece caracterizar también el panafricanismo que funda su lucha en la autenticidad de un pueblo negro, en una identidad territorial, donde la idea de una africanidad no negra es para Mudimbe, sencillamente impensable. Para Bidaseca,

"Si los miembros de esta África desmembrada, producto del comercio esclavista, deberían reunirse, no hay espacio para los africanos diaspóricos de otros orígenes. La pregunta aquí es por ese subalterno cuya voz no es reconocida como auténtica, sofocada por el discurso de la autenticidad parece no tener otro destino que la máscara blanca, la imitación. En otras palabras, es la pregunta por la sustitución de la dicotomía blanco/negro, fundante de la cuestión racial en África, por la de africanos negros *versus* africanos no negros (con ancestros árabes, judaicos, asiáticos); o aún mas tutsis *versus* hutus; senegaleses *versus* nigerianos y así...".<sup>12</sup>

Mbembe (2000) reconoce que hay un problema fundante: la imposibilidad de construir una "memoria africana de la esclavitud", pues entre la memoria de ambos lados del Atlántico negro, entre los afro-americanos y los africanos del continente se impone un hiato que el autor llama *silencio*, el silencio de la culpa que envuelve su propia responsabilidad en la participación en el tráfico de esclavos. Pero porque entre los afro-americanos la memoria de la esclavitud ha sido reprimida"<sup>13</sup>

## Racismo y globalización

---

<sup>11</sup> Op. Cit. Mbembe, A. (2001); pág. 7.

<sup>12</sup> Op. Cit. Bidaseca, K. (2010); pág. 169.

<sup>13</sup> Op Cit. Mbembe, A, citado por Bidaseca, K. (2010); pág. 170

Indica Mbembe que la raza no existe como tal: "no se sabría explicar de otro modo el hecho de que el racismo persista si la raza no existe, propiamente dicha. Ya que si la raza no existe ¿cuál es el racismo? ¿Cuál es la naturaleza de este prejuicio que se sostiene ante un vacío y cuál sería el motor de este vacío?"<sup>14</sup>.

El problema no es que no podemos vivir con el Otro, sino que no podemos vivir sin él. Lo político, según palabras de Slavoj Žižek<sup>15</sup>, está celebrando su retorno triunfal en la forma más arcaica: la del odio racista en medio de los "resurgimientos" de la identidad nacional<sup>16</sup>. De acuerdo a este autor, la clásica oposición entre metrópolis y países colonizados es desplazada por una "autocolonización", en que el poder colonizador ya no proviene del Estado-Nación ni opera desde las metrópolis, sino desde las empresas globales en la dinámica de la multinacionalización del Capital.

Desde Europa, Balibar y Wallerstein se han dedicado a estudiar el racismo actual. En Francia ligado al "problema" de la inmigración como un "*racismo sin razas*" (Balibar), donde la articulación específica del racismo es con el nacionalismo. El racismo no es la expresión de la lucha de clases, sino una forma típica de la alienación política inherente a la lucha de clases en el campo del nacionalismo con sus formas ambivalentes. Para contrarrestar esto propone "*la (re)constitución sobre nuevas bases (y quizás con palabras nuevas) de una ideología de clase que contrarreste el nacionalismo galopante de hoy y mañana*" que lleva implícita, según él, una lucha antirracista<sup>17</sup>.

"La migración aparece hoy como la culpable de todos los males. Spots publicitarios como los del gobierno español dirigidos a los migrantes senegaleses con el lema "Sos el futuro de tu país"... Donde los grupos

---

<sup>14</sup> Mbembe, A. (2005); "Del racismo como práctica de la imaginación". A dónde van los valores?: coloquios del siglo XXI; Pág. 261.

<sup>15</sup> Žižek, S. (2003); *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*; Ed. Paidós; Buenos Aires.

<sup>16</sup> El "resurgimiento" de la identidad nacional se encuentra en el corazón del problema político de las sociedades contemporáneas. El Otro "real" es denunciado por su "fundamentalismo". Esa otredad será por definición del Uno, "bárbara", "arcaica", "violenta". Si no desea ser identificado con ese estereotipo debe resignar y aceptar la clausura sobre su identidad.

<sup>17</sup> Balibar, E. y Wallerstein, I. (1998); *Raza, nación y clase*; Iepala; Madrid. Pág. 28.

dominantes reivindican la frontera *interior* para asegurarse su función de "profilaxis social" para aquellos sujetos "fuera de la ley" (inmigrantes, refugiados, ocupantes ilegales cuyas historias de marginalidad se entrelazan en la antinomia de la ley y el orden<sup>18</sup>.

Todo esto nos permite pensar en la cercanía de los discursos de la raza y la nación *desde el lugar de la frontera* y las representaciones ("deformaciones", en términos de Barthes) construidas sobre los sujetos sin tierra, sin techo, sin trabajo, sin derechos, y sin innumerables sin que definen hoy los sujetos de la heterogénea subalternidad. Peor aún, es confundir a propósito las poblaciones afrodescendientes o los pueblos indígenas con los inmigrantes. Extranjerizando a los connacionales, se niega la historia de esos pueblos que siguen siendo ignorados para la historia oficial<sup>19</sup>.

Pero volvamos a Mbembe<sup>20</sup> quien habla de las "nuevas formas de racismo": 1) La radicalización de la oposición entre el derecho de la gente a circular y la desregulación de los capitales o flujos financieros; 2) las migraciones, las consentidas pero "vigiladas" y las ilegales, clandestinas y el tráfico de personas. El mapa legal de los movimientos migratorios coincide, para el autor, con el mapa racial del mundo contemporáneo y se pregunta entonces: ¿dónde encontrar el derecho a la circulación en un mundo cosmopolita?; 3) la guerra, como fenómeno general de destrucción del enemigo que tiene en África como el espacio donde particularmente se desarrolla la "nueva configuración de la guerra": no guerras por la descolonización y liberación de la opresión sino guerras por los "recursos y la vida" que libran su batalla en los cuerpos de los Otros.

Justamente, en relación a esto último, las guerras contemporáneas, Mbembe<sup>21</sup> indica, siguiendo a Foucault y Agamben, que la expresión máxima de la soberanía reside, en gran parte, en el poder y la capacidad de dictar quién

---

<sup>18</sup> Op. Cit. Balibar, E. y Wallerstein, I. (1998)

<sup>19</sup> Op. Cit. Bidaseca, K. (2010); pág. 251.

<sup>20</sup> Op. Cit. Mbembe, A. (2005)

<sup>21</sup> Mbembe, A. (2006); "Necropolítica". Enwezor, O. (comp) Lo desacogedor. *Escenas fantasmas en la sociedad global*; Fundación BIACS; Sevilla.

puede vivir y quién debe morir. Ejercer la soberanía es ejercer el control sobre la mortalidad y definir la vida como el empleo y la manifestación del poder. El racismo es una instancia de legitimación del poder de matar y ejercer terror sobre determinadas poblaciones. Esto implica que las experiencias políticas contemporáneas deben abordarse desde categorías diferentes a las heredadas del discurso político moderno a través de nociones "menos abstractas", como vida y muerte. Frente al privilegio dado por la crítica política a las teorías normativas de la democracia y la centralidad del concepto de "razón":

"Mi interés se centra en esas figuras de la soberanía cuyo proyecto central no es la lucha por la autonomía, sino *la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanas*. Esas figuras de soberanía no tienen nada que ver con un episodio de locura exacerbada o con la expresión de una ruptura entre los impulsos y los intereses del cuerpo y los de la mente. Por el contrario son, como los campos de exterminio, lo que constituye el *nomos* del espacio político en el que aun vivimos"<sup>22</sup>.

Asimismo, también siguiendo lo planteado por Foucault, afirma que el racismo explica la función homicida del Estado<sup>23</sup>: "Al fin y al cabo, mucho más que el pensamiento de clase (la ideología que define la historia como una lucha económica entre las clases), la raza ha sido la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica política de occidente, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los extranjeros".<sup>24</sup>

Sin embargo, se distancia del autor francés en la medida que no cree que el desarrollo del biopoder y el racismo de Estado (la función de muerte del biopoder) tengan su origen en mecanismos de formaciones socio-políticas de la

---

<sup>22</sup> *Ibíd*em, pág. 33

<sup>23</sup> Para Mbembe no solo explican el poder homicida del Estado sino también el poder homicida de otras "maquinarias de poder" de Deleuze y Guattari, para referir a la modalidad que asumen las guerras contemporáneas (Kosovo y las guerras en África), luchas entre organizaciones, segmentos contingentes de gentes armadas, que la mayoría de las veces funcionan con total autonomía de los Estados.

<sup>24</sup> *Ibíd*em, pág. 36

Europa Occidental. El antecedente más remoto está en el sistema de plantación en América y, más cercano, el sistema colonial establecido en Asia y África (siglo XIX y XX): "En él se ve la primera síntesis entre la masacre y la burocracia, esta encarnación de la racionalidad occidental".<sup>25</sup>

Finalmente, en las estrategias coloniales de la modernidad reciente, herederas de legados previos, se combinan lo disciplinar, lo biopolítico y lo *necropolítico*. Aquí la muerte ya no es vista como un elemento inherente, co-constitutivo de la biopolítica para asegurar la homeostasis poblacional, sino como una tecnología política específica de los territorios que atravesados por la dominación colonial a dónde el poder se ha ejercido históricamente bajo el *estado de excepción*.

Mbembe afirma entonces que la función del racismo es la gestión de las multitudes, particularmente diaspóricas, y la extracción de los recursos naturales: "...las nuevas tecnologías de la destrucción están menos interesadas en inscribir a los cuerpos en los nuevos aparatos disciplinares que en inscribirlos, cuando llega el momento, en el orden de la economía radical que ahora se representa con la 'masacre'".<sup>26</sup>

La guerra, en tanto, se constituye en el medio para conseguir la soberanía y ésta como una manera de ejercer el derecho de matar. Al considerar la política una forma de guerra, debemos preguntarnos: ¿qué lugar se les otorga a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (en particular al cuerpo herido o muerto)? ¿Cómo se inscriben en el orden del poder? (Mbembe, 2006).

La soberanía significaba la ocupación, y la ocupación significaba relegar al colonizado a una tercera zona entre la calidad de sujeto y de objeto. "Tal fue el caso del régimen del apartheid en Sudáfrica; los *townships*, o guetos, eran su forma estructural, y las *homelands* se convirtieron en reservas (bases rurales) con las que se podía regular el flujo de trabajadores emigrantes y mantener a raya la urbanización africana". El gueto es para Mbembe (2006) una institución de control:

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 40.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 48.

“El funcionamiento de las *homelands* y los guetos implicaba severas restricciones en la producción para el mercado por parte de los negros en áreas blancas, la abolición de la propiedad de la tierra por parte de los negros excepto en áreas reservadas, la ilegalización de la residencia de negros en granjas de blancos (excepto como sirvientes empleados por los blancos), el control del flujo de entrada en las urbes y, más tarde, la negación de la ciudadanía a los africanos”<sup>27</sup>.

Mbembe reconoce que Fanon ya ha descrito “la espacialización de la ocupación colonial” indicando como la ocupación colonial implica “una división del espacio en compartimentos basado en el principio de “exclusividad recíproca”<sup>28</sup>.

En resumen, “las colonias son zonas donde la guerra y el desorden” donde siempre ha primado el *estado de excepción* los controles y las garantías del orden judicial se pueden suspender, las zonas donde se considera que la violencia del estado de excepción está al servicio de la “civilización”<sup>29</sup>. Si el colonialismo que encubrió buena parte del globo ha interrumpido y tergiversado el sentido de la temporalidad y de las relaciones humanas, ¿qué significa hoy hablar de “poscolonias” y de “poscolonialidad”?

---

<sup>27</sup> *Ibíd*em, pág. 42.

<sup>28</sup> *Ibíd*em, pp. 42-43.

<sup>29</sup> *Ibíd*em, pág. 41.