



África como entidad en devenir: espectros coloniales y contra-voluntades

(Africa in the making: colonial spectres and counter-wills)

Davide Rizzardi

Maestría en Relaciones Económicas internacionales (UBA); Programa de Actualización en Estudios Críticos (UBA-UNIMIB); Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “El Futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común”, davide.rizzardi@posgrado.economicas.uba.ar

RECIBIDO: abril de 2021

APROBADO: junio de 2021

Resumen: En este trabajo se ha intentado hacer una lectura de África que le devuelva el carácter dinámico inherente a todo proceso histórico. Para entender la especificidad del pasado y presente de África se han interpelado principalmente autores africanos, o más en general del Sur Global, que hablan situados en su propia realidad histórico-cultural. Gracias a estos aportes se ha podido estructurar un planteo multi-epistemológico y no eurocéntrico. El trabajo pone en relieve el papel crucial y ambiguo de la cultura como campo de disputa, donde se construyen las condiciones de posibilidad tanto para el dominio como para la emancipación de los pueblos subalternos. Asimismo, se ha intentado combinar este análisis cultural con el material, investigando la dimensión colonial y neocolonial hasta llegar a nuestros días, que se caracterizan por un dominio del neoliberalismo y de sus lógicas depredadoras de acumulación. De igual forma, se ha reflexionado sobre la profundización de la inserción de África como continente subalterno en el sistema-mundo capitalista, mientras que, en la última parte del escrito, se han investigado las condiciones culturales para la emancipación política a partir de las obras de Fanon y Cabral.

Palabras claves: Neocolonialismo; sujeto de raza; acumulación por desposesión; emancipación.

Abstract: This work entails a study on the condition of Africa to recognize its dynamic character. To understanding the specific condition of Africa's past and present, the work analyses mainly African and Global South scholars. Their contributions helped develop a multi-epistemological and non-eurocentric perspective. The work emphasizes the fundamental and ambivalent role of culture as a playfield for creating the conditions for both domination and emancipation of subaltern people. At the same time, the work tries to combine the cultural analysis with a material perspective, studying colonialism and neo-colonialism as political and economic phenomena. The analysis reaches contemporary capitalism in which neoliberalism is dominating together with its dispossessive logics of accumulation. Finally, the work reflects upon the deepening of Africa's condition of subalternity in the capitalist world-system while, in the last chapter, it tries to find the cultural conditions for Africa's political emancipation in Cabral and Fanon's work.

Keywords: Neo-colonialism; racial subject; accumulation by dispossession; emancipation.



Introducción: el espectro colonial

En el presente trabajo se intenta reflexionar sobre la condición de África en nuestro presente histórico. El objetivo es tratar de devolver a África la historicidad y la dinámica inherente a todo proceso histórico. Esto significa, por lo tanto, tratar de evitar de caer en lecturas deterministas, que describen el presente y el pasado de África como algo inalterable, sea por los condicionamientos externos o por la corrupción endémica de sus élites. Se trata entonces de reconocer el papel activo que juega África en la reproducción de su misma estructura extrovertida y dependiente: una estrategia de extroversión heredada del momento colonial –el cual alteró dramáticamente el devenir histórico del continente– y que, al terminar la experiencia de la dominación directa, sigue presente y ausente al mismo tiempo como una entidad espectral¹.

El momento colonial forjó una estructura interna de conflicto destinada a perdurar en el tiempo en las sociedades de África. En particular, dio origen a una polarización social que ve una o más clases políticas reproducirse a través de la apropiación de una renta generada por la dependencia y que consolidan su poder dentro del país a través de la administración de esta relación subordinada con los países más poderosos². Por lo tanto, se trata de una dependencia que tiene un carácter histórico, que se vincula al papel activo de ciertos sujetos que disputan el poder dentro de una estructura social polarizada; se trata de una estrategia y de un modo de inserción de África en el sistema-mundo capitalista.

Sin embargo, es importante no subestimar las instancias de conflicto que subyacen en este *continuum* de extroversión de África. Por lo tanto, si bien se reconoce un papel activo del continente en la reproducción de su misma dependencia, se reconoce también la existencia de fuerzas sociales que, a través de su propia movilización, han posibilitado el fin de la era colonial en el continente. Se reconoce, por lo tanto, la existencia de un sujeto emancipador

¹ Jean-François Bayart y Romain Bertrand, «¿De qué “legado colonial” estamos hablando?», *Esprit*, diciembre de 2006.

² Jean-François Bayart, *África en el espejo: colonización, criminalidad y Estado*, 2012, 26-27.



en la articulación de clases propia de los países africanos, en directo antagonismo con aquellos sectores que se aprovechan de la estrategia de la extroversión como herramienta para la reproducir su propio poder de clase.

Bajo la perspectiva del presente ensayo, la cultura es un campo de disputa tanto para garantizar las condiciones culturales para que la dominación se pueda concretar, como también para posibilitar la creación de un movimiento de liberación nacional en pos de derrotar el orden colonial. La cultura es un campo de batalla, de subordinación y de exclusión; pero también un espacio de síntesis, de diálogo y de hibridación. La cultura es a la vez instrumento de dominio y fuerza de emancipación.

Finalmente, se considera que la cultura opera en relación constante con la materia, y que la dominación se (re)produce a través de un conjunto de discursos y prácticas. Bajo la perspectiva adoptada en el presente trabajo estas dos dimensiones coexisten en una unidad indiscernible. Por lo tanto, en un primer momento, se analizarán las premisas culturales para la dominación. En un segundo momento se analizará el Estado colonial y la continuidad de la estructura del Estado colonial después de la independencia. Finalmente, en la última sección, se volverá a hacer referencia a la cultura, esta vez entendida como un territorio imprescindible donde crear las condiciones sociales, políticas y culturales para la emancipación colectiva.

Las premisas culturales de la dominación

En esta sección se considera la dimensión oculta de la cultura y el papel imprescindible que ejerce a la hora de crear un terreno fértil para la consolidación de un dominio. Dentro de la cultura hay discursos que operan sistemáticamente descreditando, discriminando, categorizando y manipulando algún otro, una otredad que suele ser un constructo de esta misma actividad sistemática de producción de saberes y conocimiento. La producción de conocimiento, a su vez, suele estar íntimamente relacionada con el ejercicio de poder, es decir, las dos cosas se alimentan recíprocamente.

Santos sostiene que no existe modernidad occidental sin algún tipo de subhumanidad. Siempre debe haber alguien que habita el otro lado de la frontera, o como diría el mismo autor, que vive más allá de la *línea abismal* que



divide un “nosotros” del otro como alteridad³. Esta realidad es constitutiva del momento colonial y sigue inalterada hasta el día de hoy. Esta *línea abismal* crea al otro lado una zona de no existencia, una zona habitada por aquellos que no se consideran propiamente seres humanos, que no piensan y no viven conforme a los principios y valores propios de la modernidad occidental. Por lo tanto, se trataría de seres inhumano, incapaces de producir un conocimiento válido, es decir, de “sociedades primitivas regidas por una ‘mentalidad salvaje’ ”⁴.

La *línea abismal* divide dos espacios de socialización radicalmente distintos. El mundo moderno y civilizado resuelve sus tensiones sociales a través de la regulación social y la inclusión. El mismo principio no aplica para el mundo del “otro”. La dicotomía apropiación/violencia impera en sus espacios de socialización bajo la forma de una violencia arbitraria y sistemática. El “otro”, él que está más allá de la línea, permanece en un estado de naturaleza, sustancialmente excluido de la tensión moderna entre emancipación social y regulación⁵. Para este “otro” las conquistas sociales y los grandes valores modernos simplemente no aplican ya que, para la mirada del “ser civilizado”, aquellos que habitan del otro lado de la frontera no se pueden considerar propiamente humanos.

La zona del “otro” es una zona libre, salvaje, dónde no rigen los principios jurídicos y morales propios de un Estado moderno. Es una zona donde saqueos, violencia y explotación son una realidad cotidiana. Estas conductas salvajes del ser civilizado en el territorio del “otro” se legitiman en virtud de la supuesta inferioridad moral implícita en la condición inhumana del mismo. Todas estas prácticas están acompañadas por una construcción meticulosa del “otro” como sujeto de raza. Un conjunto de discursos y prácticas construyen al “otro” como una entidad subhumana y dividen los seres humanos en distintos segmentos ordenados por una estructura jerárquica preestablecida. Los sujetos de raza negra son segregados en el último segmento de esta

³ Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, 1. ed, Colección Perspectivas (Ciudad de Buenos Aires: CLACSO : Prometeo Libros, 2010), 16-20.

⁴ Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra* (Barcelona: Ned ediciones, 2016), 88.

⁵ Santos, *Para descolonizar Occidente*, 20-21; Boaventura de Sousa Santos, *The end of the cognitive empire: the coming of age of epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press, 2018), cap.1.



pirámide, cosificados y transformados en cuerpos de extracción. Esto se hace viable por una actividad sistemática de construcción del sujeto de raza que opera a través de “un conjunto de dispositivos tecnológicos, culturales, políticos, económicos e institucionales”⁶.

El *modus operandi* del discurso es la construcción de la identidad del otro como forma de subordinación. Distintos discursos y prácticas cooperan en la construcción de una alteridad subordinada. Un ejemplo es el discurso del *Orientalismo* estudiado por Said. Este autor, a través de su análisis de la literatura sobre el Oriente, demostró que la imagen del Oriente fue construida por Occidente de manera meticulosa⁷. A través de una producción sistemática de conocimiento en las academias occidentales, el Oriente devino un objeto de estudio y una instancia de representación. Esta representación tomó un sentido único ya que, desde el primer momento, fue Occidente él que dio forma e inteligibilidad a Oriente, y no al revés. Esta producción de conocimiento se acumuló paulatinamente en un repertorio de imágenes y conceptos sobre Oriente, transformando esta misma palabra en un dispositivo lexical muy poderoso y funcional a la actividad de dominio de Occidente sobre Oriente.

Así que, “con el paso del tiempo ese envoltorio se estratificó, se transformó en una membrana y terminó por convertirse en una cáscara calcificada”⁸. De esta manera, el discurso operó de manera meticulosa, sistemática y constante, transformándose en una entidad sólida y en una *praxis* cotidiana de dominación. Al mismo tiempo, África se fue transformando en un repositorio “de tonterías y de fantasías”⁹ ya que, como fue observado por Mbembe, “cuando se trata de África, la verdad casi no importa”¹⁰. De hecho, no importa que la representación del otro sea fiel a la realidad, aún más cuando esta representación es funcional al ejercicio del dominio. En este caso, la mentira es mucho más útil que la verdad, ya que permite reducir la identidad del otro a una esencia, para desacreditarlo y finalmente subordinarlo.

Mudimbe sugiere que en el momento colonial la actividad de los antropólogos y estudiosos de las academias occidentales no estaba motivada

⁶ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 93.

⁷ Edward W Said, *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente* (Milano: Feltrinelli, 2012).

⁸ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 85.

⁹ Mbembe, 83.

¹⁰ Mbembe, 127.



por la voluntad de descubrir al otro. No había pretensión de que el otro pudiera aportar algo a las disciplinas científicas. Por lo tanto, los estudiosos trabajaban para hacer que África encajara en los esquemas y conceptos prefabricados en las industrias del conocimiento de occidente. Esto es lo que el autor define como *etnocentrismo epistemológico*¹¹. Los textos de los científicos occidentales sobre África no aportaban nueva epistemología, sino que seguían reproduciendo la tradición calcificada del discurso sobre África. Por ende, sus esfuerzos participaban en la consolidación de esta visión distorsionada y falsa de la realidad. No sorprende entonces que, hasta el día de hoy, “cuando la cuestión es África, importa poco la correspondencia entre las palabras, las imágenes y la cosa”¹².

Esta arbitrariedad primordial del lenguaje, esta violencia epistemológica, es un corolario indispensable de cualquier ejercicio de poder. A través de este mismo ejercicio de poder, la ignorancia sobre el otro se transforma en una forma de conocimiento que termina produciendo subjetividades conformes a esta visión estereotipada del mundo. Esta producción se renueva de manera constante dando forma a nuevas herramientas discursivas en cada momento histórico. Un ejemplo reciente es el discurso del desarrollo estudiado por Escobar, discurso que desde la segunda posguerra ha trabajado meticulosamente en pos de construir al “tercer mundo” y al “hombre subdesarrollado”¹³.

Leer acerca de la invención de África, del Oriente, del sujeto de raza y del tercer mundo deja la impresión de que el poder siempre está ganando. Es decir, que no existe una identidad más allá de esta representación parcial, y que los sujetos no se producen si no conformes con esta realidad discursiva impuesta desde el externo. Sin embargo, es importante tener en cuenta que, “por cuanto aparentemente completo pueda parecer el dominio de una ideología o de un sistema social, siempre habrá partes de la experiencia social

¹¹ V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, African systems of thought (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 28.

¹² Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 101.

¹³ Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007).



que no cubre ni controla”¹⁴. Dicho de otra manera, queda siempre latente alguna forma de resistencia política y cultural en contra y dentro del imperio. Esta contra-voluntad es aquel mismo “objeto colonial reprimido que viene a cazar y seguir las trazas dejadas por el moderno [sujeto] Europeo”¹⁵. Además, esta alteridad consciente de si misma participa en la construcción identitaria del imperio, en un ida y vuelta constante que no permite concebir a ambas identidades como autónomas e independientes.

La cultura es, por lo tanto, el resultado de una hibridación constante. Es imposible hablar de un lado sin interpelar al otro. Los dos terrenos son lo que Said llama “áreas de experiencia superpuestas”, y dentro de la experiencia imperial, las múltiples superficies coexisten en una tensión constante entre “dominio y resistencia, voluntad y contra-voluntad”¹⁶. En virtud de esta coexistencia, en la última parte del escrito, se tratará de dar voz a la cultura como elemento indispensable a la hora de posibilitar la emergencia de formas de emancipación colectiva frente al dominio colonial. En particular, se hará referencia a la obra de Fanon y Cabral, autores que experimentaron en su propia piel el momento de la descolonización. Antes, sin embargo, se hace necesario introducir brevemente el momento colonial.

El momento colonial

En esta sección se intentará delinear algunos rasgos fundamentales del momento colonial. El autor es consciente de que la experiencia colonial no se puede de alguna manera reducir a una esencia, y que cada contexto particular se articula en una constelación específica de fuerzas como lugar de encuentro entre una determinada prehistoria y poshistoria colonial. El momento colonial es un momento de choque entre estas distintas constelaciones que tiene como resultado la creación de otra multitud de constelaciones particulares. Sin embargo, se considera posible destilar algunos aspectos claves de la heterogeneidad del momento colonial.

¹⁴ Edward W. Said, *Culture and imperialism*, 1st Vintage Books ed (New York: Vintage Books, 1994), 240, traducción propia.

¹⁵ Said, 256, traducción propia.

¹⁶ Edward W. Said y Gauri Viswanathan, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, 1. Vintage Books ed (New York, NY: Vintage Books, Random House, 2002), cap. 8 (e-book), traducción propia.



La colonización, de acuerdo con la interpretación de Mbembe, es una forma de poder constituyente. Es un momento de encuentro traumático que introduce en África una nueva forma de relacionamiento “con el suelo, con las poblaciones y con el territorio” en pos de promover las nuevas “lógicas de la raza, de la burocracia y del negocio”¹⁷. Es un choque dramático que coincide con la introducción en África de la lógica territorial del Estado y, al mismo tiempo, de inserción del continente en los circuitos de valorización del capital¹⁸. Es una inserción subordinada, en la que África termina jugando un papel subalterno desde el punto de vista político, intelectual y económico; es un momento de transformación de sus economías en formaciones extrovertidas y dependientes, proveedoras de recursos primarios dentro de la división internacional del trabajo propia de este mismo sistema-mundo.

El momento colonial es el momento de la “dominación del espacio físico, de la reforma de las mentes de los nativos, de la integración de las historias económicas locales en la perspectiva occidental”¹⁹. Es el momento de la imposición de una estructura colonizadora como articuladora de “sociedades, culturas y seres humanos marginalizados”²⁰. Por lo tanto, se trata de un fenómeno que abarca dimensiones materiales, culturales y espirituales a la vez en una experiencia totalizadora. Es una experiencia que implica la sustitución y la desarticulación de las identidades previamente existentes en pos de imponer nuevas estructuras y subjetividades coloniales.

El momento colonial es un momento de extrema y arbitraria violencia. Es un momento de tensión muscular continua para el sujeto colonial, de trastorno psicológico y de inestabilidad persistente de su existencia, una inestabilidad que es plenamente funcional a la perpetuación del orden colonial²¹. Es un momento de construcción del sujeto colonial como “mal absoluto”, de degradación persistente de su condición humana. Es un momento donde la raza opera como principio ordenador de lo político, donde “la burocracia

¹⁷ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 117.

¹⁸ Issa G. Shivji, *Accumulation in an African periphery: a theoretical framework* (Dar es Salaam, Tanzania: Mkuki na Nyota Publishers, 2009), 56.

¹⁹ Mudimbe, *The invention of Africa*, 15, traducción propia.

²⁰ Mudimbe, 17.

²¹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1974), cap. 1.



emerge como un dispositivo de dominación” y “la fuerza hace la ley”²². Se trata de una ley distinta, que aplica para un estado de naturaleza hobbesiano en el cual la sociedad colonial permanece atrapada. Es la ley del más fuerte, que aplica para una zona del mundo donde reina la barbarie: una zona oscura del derecho donde las grandes potencias pueden dominar impunemente en pos de “conquistar y esclavizar a los bárbaros por su inferioridad moral intrínseca; de anexas sus tierras, de ocuparlas y someterlas”²³. Es el momento histórico de construcción del sujeto de raza como cuerpo-objeto y cuerpo de extracción.

Sin embargo, como fue planteado en la introducción del presente trabajo, África no está inerte en su relación con la dominación colonial, no es un objeto sin vida, totalmente pasivo. Como fue observado por Thornton: “tenemos que reconocer que la participación africana en el tráfico de esclavos fue voluntaria y bajo el control de africanos que tomaban las decisiones” ya que “los europeos no poseían medios, ni económicos ni militares, para obligar a los dirigentes africanos a vender esclavos”²⁴. La experiencia colonial, por lo tanto, fue una experiencia en la que los intereses de ciertas élites locales se entrelazaban constantemente con los intereses de las potencias europeas. En la mayoría de los casos, estas potencias instauraban relaciones con las élites locales para que gestionaran los territorios conforme a sus intereses. Las élites estaban recompensadas por una renta de la dependencia, ganada en virtud de su papel de intermediarios dentro de la estructura colonial.

El principio general de gobierno era el *divide et impera*, es decir, la politización de las facciones identitarias y culturales previamente existentes, para asegurar que no se generara una convergencia de intereses con el objetivo de dismantelar el orden colonial. La constelación colonial instaura, por lo tanto, una relación política novedosa dentro de los países africanos, junto con una nueva forma de inserción en el sistema-mundo capitalista. En particular, se origina una forma de soberanía en África que “se ejerce mediante la creación y la administración de la dependencia”²⁵. Estas peculiares relaciones políticas creadas en el momento colonial estaban destinadas a

²² Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 117.

²³ Mbembe, 114.

²⁴ Citado en Bayart, *África en el espejo*, 23.

²⁵ Bayart, 36.



perdurar al acabarse de la dominación directa. En la próxima sección se analiza la continuidad del orden colonial luego de la descolonización de África.

El neocolonialismo: la reproducción del orden colonial

Fanon lo afirma de manera muy explícita: “la independencia no aporta un cambio inmediato”²⁶. Después de la independencia los sujetos revolucionarios deben enfrentarse con la realidad objetiva de que la estructura colonial se perpetua con cierta inercia, es decir, que el mero logro de la liberación nacional no alcanza para derrotar un orden consolidado durante siglos. Paradójicamente, el militante descubre que sus esfuerzos para derrotar el orden colonial se transforman en un acto creativo que da lugar a otro aparato de explotación. La descolonización se transforma en un proceso de entrega de los privilegios coloniales a las élites locales, que se apropian rápidamente de los aparatos estatales con el fin de administrar la renta de la dependencia, para así perpetuar su propio poder de clase. Los militantes, finalmente, descubren que la explotación no tiene un color de piel específico y que la estructura del Estado colonial se puede reproducir fácilmente después de la independencia nacional.

Las masas hambrientas son el actor crucial en el momento de la movilización política anticolonial. De acuerdo con Fanon, el acto de violencia es una catarsis para el pueblo, un momento de toma de conciencia de sí mismo que le devuelve la dignidad al ser humano. Sin embargo, el acto de violencia en sí no alcanza para crear un proyecto político coherente. Por lo cual, los partidos nacionalistas, una vez aprovechada la fuerza bruta de las masas, empiezan a dar la espalda; en vez de fomentar la concientización del pueblo, la politización de sus conciencias, empiezan a mirar al pueblo con desconfianza. De este modo, “la conciencia nacional, en vez de ser la cristalización coordinada de las aspiraciones más íntimas de la totalidad del pueblo, en vez de ser el productivo inmediato más palpable de la movilización popular, no será en todo caso sino una forma sin contenido, frágil, aproximada”²⁷.

En virtud de esta falta de conexión orgánica entre el pueblo y las élites al poder, la situación empieza a degenerar rápidamente. Las élites empiezan a

²⁶ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 67.

²⁷ Fanon, 136.



ver en la apropiación del Estado la forma más directa para garantizar su propia reproducción como clase social. Fanon culpa de esto a la “burguesía subdesarrollada”, por su ineptitud y su incapacidad para reproducirse de la forma propia de una burguesía industrial y avanzada. El mismo Fanon impugna a la burguesía africana por su escasa propensión a la inversión productiva, y por su tendencia a reproducirse como intermediario subordinado a los intereses de las ex potencias coloniales dentro del territorio nacional. Bajo el liderazgo de esta “burguesía subdesarrollada”, el Estado no atraviesa transformaciones sustanciales y el modo de inserción de la economía en el capitalismo mundial sigue fundamentalmente inalterado. Dicho de otra manera, “los circuitos económicos del joven Estado se hunden irreversiblemente en la estructura neocolonialista”²⁸.

De acuerdo con Nkrumah, el neocolonialismo representaba la peor cara del imperialismo: una forma de explotación impune por parte del capital extranjero que se aprovechaba de las condiciones de “explotación sin desagravio” de las viejas colonias para generar ganancias extraordinarias²⁹. Como toda forma de imperialismo, se trataba de una manera de exportar las contradicciones propias del modo de acumulación capitalista del centro descargando las presiones internas causadas por la sobreacumulación sobre otras zonas geográficas del mundo. Según Nkrumah, las “ganancias coloniales” eran indispensables para el desarrollo de los países más avanzados, que destinaban estos recursos extraordinarios a la financiación de su propio Estado de bienestar mitigando el conflicto social dentro de los confines nacionales³⁰. Esto era viable, en última instancia, ya que la

²⁸ Fanon, 152.

²⁹ Kwame Nkrumah, *Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo* (México, Argentina, España: Siglo XXI, 1966), 3-11.

³⁰ Esta idea está presente en buena parte de la literatura sobre subdesarrollo y dependencia. Con su tesis sobre el “intercambio desigual”, Emmanuel (1972) sostuvo que los países desarrollados explotaban a los países subdesarrollados apropiándose de las “ganancias extraordinarias” generadas por el diferencial en las cuotas de plusvalía en un contexto en el que las tasas de ganancias se igualan a nivel internacional debido a la libre movilidad de los capitales. Emmanuel (1973) afirmó entonces que la explotación se debe atribuir directamente al proletariado de los países desarrollados, que en virtud de las transferencias de plusvalía –que benefician a los países con mayores salarios y mayor composición orgánica del capital– mejoran sus estándares de vida en detrimento de los trabajadores de los países más pobres. Bettelheim (1972,1973) criticó duramente a Emmanuel, tanto por extender la noción marxista de explotación de manera impropia al comercio, como por considerar que son los trabajadores de los países industrializados quienes explotan a los trabajadores de los países menos



independencia no tenía un carácter sustancial, es decir, que las economías de las (neo)colonias seguían siendo dirigidas por los intereses de las potencias (neo)coloniales.

Siempre según Nkrumah, los confines nacionales trazados por la descolonización eran una condena para los países de África. La fragmentación territorial –es decir, el fenómeno de la balcanización de África en pequeños Estados nacionales– limitaba la capacidad de los Estados de hacer frente a la condición neocolonial, incapacitándolos para lograr un desarrollo autóctono de las fuerzas productivas. Los países, aislados en sí mismos, encontraban como única forma viable de inserción en el capitalismo mundial la forma heredada de su propio pasado colonial. Por esta misma razón, Nkrumah consideraba la unidad africana como la única manera de derrotar el imperio económico del neocolonialismo. De este modo, planteaba la necesidad de empezar un proceso de integración vertical de las economías coloniales en pos de crear un sistema productivo unificado a nivel continental ³¹. De acuerdo con Nkrumah,

avanzados. Bettelheim consideraba que, desde una perspectiva marxista, y debido a mayor intensidad de los procesos productivos, eran los trabajadores de los países industrializados los más explotados. Palloix (1973), por su parte, sostuvo que, si bien es correcto hablar de transferencias de plusvalía, este fenómeno sólo se puede dar entre clases capitalistas. Por lo tanto, se trataría de una condición de dependencia entre una clase capitalista y la otra y no de una instancia de explotación entre clases proletarias. Otro ejemplo es el modelo propuesto por Marini (2008), teórico de la dependencia, en el cual los capitalistas de los países dependientes recurren a la *superexplotación* de la fuerza de trabajo (es decir, a una remuneración por debajo de su valor) para compensar las desventajas del intercambio desigual. Super-explotando a sus trabajadores, las economías dependientes terminan abaratando sus bienes de exportación que son bienes salarios para las economías desarrolladas. Este mecanismo es fundamental para estabilizar el ciclo de acumulación de los países industrializados, donde los capitalistas pueden intensificar la explotación de los trabajadores y al mismo tiempo mejorar los estándares de vida. Según Marini, en las economías dependientes, la acumulación se basaba principalmente en una explotación absoluta de la fuerza de trabajo, mientras en las economías desarrolladas en la extracción de plusvalía relativa. En general, desde finales de la década de los sesenta, se fue afirmando un cambio fuerte de paradigma con respecto a las teorías clásicas del imperialismo. El capitalismo, considerado ahora como un sistema de alcance mundial, no se veía más como una fuerza progresiva, que impulsaba el desarrollo de las fuerzas productivas en aquellos países que se encontraban atrasados en el proceso de desarrollo, sino más bien, como un sistema de explotación donde subdesarrollo y desarrollo se consideraban fenómenos sustancialmente estáticos y relacionados entre sí a través de un vínculo orgánico de complementariedad (Brewer, 1990). Por lo tanto, el desarrollo y el “desarrollo del subdesarrollo” se consideraban como las dos caras de un mismo proceso de acumulación global (Frank, 1967). Langan (2017) sugiere que la diferencia fundamental entre el neocolonialismo y las teorías dependentistas es que el neocolonialismo se concentra más en el papel de intermediario que juegan las élites locales y en los vínculos que estas mismas instauran con las élites de los países desarrollados. El neocolonialismo, según el mismo autor, termina siendo menos determinista que ciertas formulaciones de la teoría de la dependencia.

³¹ Issa G. Shivji, «Neocolonialismo, neoliberalismo y nacionalismo panafricanista: la restauración del legado de Nkrumah», *Ruth* 6 (2010), 128.



esta era la única manera en la que se podían alterar de manera sustancial los equilibrios de fuerzas a nivel internacional.

El neocolonialismo, como toda forma de imperialismo, era víctima de sus propias contradicciones. El hecho real de la independencia ponía un dilema insoluble para el neocolonialismo ya que tenía que hacerse atractivo mejorando los estándares de vida mientras tenía que perpetuar el subdesarrollo para poder continuar con la extracción de valor desde las (neo)colonias africanas. Las contradicciones propias del capitalismo se encontraban así una vez más con patas cortas. De igual manera, las tensiones internas de los países avanzados se habrían manifestado, antes o después, tanto en los territorios dominados como dentro de sus propios confines nacionales. Por esta misma razón, Nkrumah consideraba que el neocolonialismo representaba la última etapa del imperialismo. Según su perspectiva, no había vuelta atrás, es decir, la hipótesis de la dominación directa como forma de solucionar las contradicciones del modo de producción capitalista estaba de una vez por todas descartada ³².

Uzoigwe observa que, a pesar de las formulaciones deterministas de Nkrumah, hoy en día el neocolonialismo sigue con perfecta salud. El mismo autor sugiere que la única diferencia entre el neocolonialismo de Nkrumah y el neocolonialismo actual es que este último se ha tornado más sofisticado y opaco ³³. Para Shivji, el neoliberalismo ha confirmado el diagnóstico de Nkrumah, pero llevando sus implicancias al extremo. Bajo el neoliberalismo, la extracción de recursos y valor de las economías de África se ha intensificado fuertemente, con una vuelta atrás a métodos de extracción propios del capitalismo en sus etapas originarias de expansión ³⁴. La persistencia de métodos de acumulación primitivos en el capitalismo contemporáneo es lo que Harvey denomina “acumulación por desposesión” ³⁵. Bajo el régimen de

³² Nkrumah, *Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo*, 7.

³³ Godfrey N. Uzoigwe, «Neocolonialism is dead: Long live neocolonialism», *Journal of Global South Studies* 36, n.º 1 (2019), 65.

³⁴ Shivji, «Neocolonialismo, neoliberalismo y nacionalismo panafricanista: la restauración del legado de Nkrumah», 129-30.

³⁵ Harvey utiliza el concepto de “acumulación por desposesión” para referirse a la persistencia y a la intensificación en tiempo recientes de prácticas de acumulación propias del capitalismo en sus etapas primitivas de expansión. La desposesión, según Harvey (2006), se genera como un proceso fragmentario a nivel geográfico que concierne a cualquier tipo de alienación de derechos o degradación de las condiciones de vidas que están vinculadas con la generación de ganancias por parte del capital por fuera de la producción de plusvalía. La “acumulación por desposesión” está acompañada en la etapa neoliberal por una agenda política de desposesión



acumulación actual, liderado por el capital financiero, las ganancias se han generado cada vez más a través de la alienación y transferencia de recursos y cada vez menos a través de la generación de excedente en la producción³⁶. Shivji sujiere que esta acumulación primitiva es hoy en día la tendencia dominante en los países de la extrema periferia africana.

El corolario de la “acumulación por desposesión” es la agenda política de desposesión que, desde el Consenso de Washington y tras su promoción por parte de las principales instituciones internacionales, ha penetrado en los países de África bajo la forma de programas de ajuste estructural y condicionalidades al crédito. A través de privatizaciones, ajustes fiscales y liberalizaciones comerciales, los Estados africanos han aumentado el grado de inserción y extroversión de sus economías en un mundo globalizado que cada vez más fomenta la divergencia y profundiza la condición de dependencia de los países periféricos³⁷. Por lo tanto, de ninguna manera se está hablando de una marginalización de África frente al capitalismo mundial, sino todo lo contrario: África ha recientemente profundizado su inserción como continente dependiente dentro del sistema capitalista mundial.

La retorica del discurso del desarrollo choca, por lo tanto, con una realidad de sistemático fracaso. Después de siete décadas desde el comienzo de la “era del desarrollo”, África se encuentra todavía con niveles de pobreza y marginalidad extremadamente elevados. A pesar de todas las promesas, de

que promueve estas practicas predatorias de generación de excedente a través de privatizaciones, flexibilizaciones laborales, desregulaciones en los mercados financieros, etc. Según el mismo Harvey (2004), la “acumulación por desposesión” ha devenido en las últimas décadas la marca distintiva del nuevo imperialismo.

³⁶ Según Lapavitsas (2013), el concepto de “ganancias por alienación” es fundamental para entender la dinámica de acumulación propia del capitalismo financiero. En un cierto sentido, esta era la manera principal de generar ganancias durante los primeros momentos del capitalismo como sistema-mundo, bajo el liderazgo del capital mercantil. Se trata de una generación de ganancias que no depende de la producción de plusvalía, sino más bien del mero hecho de “comprar barato y vender caro”. De acuerdo con Shaikh (2016), estas ganancias por transferencias derivan del intercambio desigual o del mero robo. Dadas estas circunstancias es posible generar ganancias en la esfera de la circulación sin que haya relación alguna con la producción de plusvalía en la esfera de la producción. Estas ganancias, por lo tanto, significan simplemente una redistribución de valor, que durante la etapa neoliberal se ha ido concentrando progresivamente en las manos de los sectores más prósperos de la población. Como fue observado por Harvey (2006), no es casual que el gran logro del neoliberalismo no ha sido la generación de nueva riqueza, sino más bien su progresiva concentración.

³⁷ Samir Amin, «Capitalismo, imperialismo, mundialización», en *Resistencias mundiales: de Seattle a Porto Alegre*, ed. José Seoane y Emilio H. Taddei, 1. ed (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001), 16.



todos los intentos de las élites modernizadoras y de los “saberes expertos” del desarrollo, la brecha en las condiciones de vida entre los dos hemisferios del mundo sigue básicamente inalterada³⁸. Este discurso del desarrollo, como se dijo anteriormente, ha sido parte del repertorio discursivo empleado por Occidente para estructurar su dominio cultural y material sobre las demás áreas geográficas del mundo y, por lo tanto, ha contribuido más a la reproducción que a la resolución de la problemática del subdesarrollo³⁹.

El discurso es una entidad fluida y dinámica, que cambia su forma adaptándose constantemente a los requerimientos de cada momento histórico. Por eso, el discurso del desarrollo ha tratado, década tras décadas, de cambiar de forma y de ponerse una máscara de rostro humano. Sin embargo, lo ha hecho sin cambiar sus premisas básicas y su razón de ser. De hecho, Anuoluwapo e Ijeoma sugieren que los MDGs han surgido para hacer frente a un momento de crisis de legitimidad del discurso del desarrollo⁴⁰. La crisis se debía a los grandes niveles de pobreza y marginalidad que los países África seguían albergando en sus sociedades junto con los demás países del tercer mundo. No obstante, los MDGs no han alterado las premisas básicas del discurso del desarrollo y han continuado a reproducir su lógica *top-down*, con un escaso involucramiento de la sociedad civil de los países de África. Bajo la agenda MDGs, a menudo, se han promovido políticas en directo contraste con los esfuerzos de desarrollo promovidos desde abajo en las sociedades africanas.

Planteando una lectura todavía más crítica, Anuoluwapo e Ijeoma terminan afirmando que los MDGs se pueden considerar como un conjunto de instrumentos neocoloniales que incrementan el grado de penetración de las grandes potencias en los asuntos internos de los países africanos, mientras reproducen el paradigma clásico del desarrollo, tanto a nivel práctico como

³⁸ Wolfgang Sachs, *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development* (London: Zed Books, 2015), cap. 1; Wolfgang Sachs, «Global Ecology and the Shadow of “Development”», en *Global ecology: a new arena of political conflict*, ed. Wolfgang Sachs (London ; Atlantic Highlands, N.J. : Halifax, Nova Scotia: Zed Books ; Fernwood Pub, 1993).

³⁹ Arturo Escobar, «Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements», *Social Text*, n.º 31/32 (1992); Escobar, *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*.

⁴⁰ Abosede Durokifa Anuoluwapo y Edwin Chikata Ijeoma, «Neo-colonialism and Millennium Development Goals (MDGs) in Africa: A blend of an old wine in a new bottle», *African Journal of Science, Technology, Innovation and Development*, 10, n.º 3 (2018).



discursivo. Los dos autores sostienen que la transición desde los MDGs hacia los SDGs tampoco ha generado un cambio sustancial en la manera de pensar y realizar las políticas de desarrollo. La lógica sigue siendo la imposición de una agenda política por parte de técnicos o “saberes expertos” del desarrollo, que basan sus premisas y conclusiones en la experiencia histórica de desarrollo de los países occidentales. Todavía, demasiado a menudo, los sectores populares de las sociedades africanas se encuentran excluidos de la ideación de las políticas de desarrollo más aptas para garantizar un futuro prospero y equilibrado para sus propias naciones.

El papel de la cultura en la lucha por la independencia

A través de la colonización se persigue la destrucción sistemática de la cultura del otro. “En cualquier lugar donde haya existido colonización”, sugiere Césaire, “se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros”⁴¹. La dominación colonial rompe la coherencia orgánica de la cultura local previamente existente y la reemplaza con un mosaico heterogéneo: una suerte de “anarquía cultural” dada por la yuxtaposición de elementos culturales entre sí inarmónicos. Por lo tanto, con su llegada, el hombre blanco rompe “el antiguo mundo del africano sin darle ninguno de recambio”, y así bloquea “el camino del porvenir tras haber cerrado la ruta del pasado”⁴².

Bajo la perspectiva de Cabral, el dominio imperial bloquea repentinamente el proceso de desarrollo histórico de los países colonizados, y con eso el desarrollo cultural de sus propios pueblos. Sin embargo, el proyecto de dominio cultural se vuelve inviable en la práctica debido a una contradicción fundamental. Como se vio anteriormente, por un lado, el dominio colonial busca destruir la cultura del otro en pos de imponer una cultura que lo subordina. Por el otro, necesita preservar las identidades previamente existentes en pos de fragmentar políticamente las masas y prevenir una posible convergencia de intereses en contra de él. Esta es la contradicción detectada por Cabral, que es intrínseca a cualquier dominio colonial⁴³. En virtud de esta contradicción,

⁴¹ Aimé Césaire, «Cultura y colonización», en *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal, 2006), 49.

⁴² Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Abraxas, 1973), 152-53.

⁴³ Amílcar Cabral, «The Role of Culture in the Struggle for Independence», en *Resistance and Decolonization, Reinventing critical theory* (London ; New York: Rowman & Littlefield International, 2016).



Cabral sugiere que la experiencia colonial no alcanzó para destruir los elementos esenciales de las culturas locales, los cuales han permanecido subyacentes en la sociedad colonial fomentando una imparable actividad de resistencia.

Esta persistencia de las instancias culturales autóctonas es para Cabral la chispa que hace aprender el fuego de la lucha anticolonial. El autor sugiere que, previamente a cualquier lucha por la liberación nacional, se intensifica la actividad cultural de los pueblos sometidos ⁴⁴. Las masas logran articular sus intereses dando vida a un frente anticolonial gracias a los elementos culturales que se han podido preservar a pesar de la represión sistemática por parte de los aparatos represivos del Estado colonial. De hecho, de acuerdo con Cabral, un movimiento de liberación nacional sólo es viable si los sujetos colonizados han podido preservar elementos culturales propios e inconciliables con la cultura impuesta por el dominio colonial.

Tanto para Cabral como para Fanon, la liberación nacional sólo se logra a través de un acto de violencia. La lucha es un momento constitutivo, un momento que permite a las masas elevar su nivel de conciencia en pos de comprender la complejidad de la realidad histórica que están atravesando. La lucha por la liberación es un acto cultural, un momento de metamorfosis que se alimenta de la cultura preexistente a la vez que genera una nueva síntesis cultural. Desde la perspectiva de Cabral, la lucha anticolonial reactiva la dinámica inherente al proceso histórico luego de siglos de inmovilidad cultural causada por la dominación. Con la lucha armada, los pueblos retoman control sobre su propio destino, y el acto de violencia devuelve a la cultura su dimensión diacrónica, como elemento en continua expansión y desarrollo. Para Cabral, finalmente, existe un vínculo orgánico indiscernible entre el desarrollo de la cultura de un pueblo y el desarrollo de las fuerzas productivas, ambos inmovilizado por la dominación colonial.

Bajo la mirada de Fanon, la descolonización no implica simplemente el fin de dominación colonial directa. Para él se trata de un momento de consagración de un nuevo ser humano. El acto de violencia es para Fanon la génesis de un nuevo humanismo, que está arraigado en las aspiraciones más

⁴⁴ Amílcar Cabral, «National liberation and culture», en *Return to the source: selected speeches* (New York: Monthly Review Press, 1974).



intimas de las masas movilizadas. Dicho de otra forma, “a través de la violencia [...] el colonizado opera una vuelta sobre sí”⁴⁵, abandonando así la forma objeto impuesta por el dominio colonial y convirtiéndose en un ser humano entre los demás seres humanos. Está implícita en la filosofía de la *praxis* fanoniana una fe profunda en el poder de las masas de emanciparse frente a cualquier forma de dominación concreta. Para hacerlo, “el negro ha de luchar en dos planos”⁴⁶, escribe Fanon, derrotando tanto los condicionamientos objetivos como subjetivos de su existencia.

En los análisis psicológicos de Fanon se descubre que los sujetos de raza son objeto de una imposición cultural sistemática. El resultado es que los “negros” terminan compartiendo con los “blancos” un inconsciente colectivo producido por el *homo occidentalis*, dentro del cual el color negro representa el arquetipo de lo feo, de lo malo, de lo inmoral. Por lo tanto, el sujeto de raza, “tras haber sido esclavo del blanco, se auto esclaviza”⁴⁷, escribe Fanon, debido al hecho de que reproduce en su misma psiquis la conciencia occidental del negro. El sujeto de raza termina así enterándose de que “es negro en la medida en que es malo, flojo, instintivo”⁴⁸, y que la única manera de evitar ser estigmatizado de tal manera es devenir blanco. Asimismo, Fanon concluye que “el *anima* del negro antillano es casi siempre una blanca”⁴⁹, ya que el sujeto de raza reproduce dentro de sí la razón negra y las ansiedades del hombre occidental. Desafortunadamente, basta un mínimo contacto con el blanco para que el sujeto de raza se entere de que no es nada más que el color de su piel el que determina su condición racial y, por lo tanto, su condición de subalterno.

La obra de Fanon puede ser leída también como una exhortación a “la crítica de la vida en cuanto crítica del lenguaje”⁵⁰. A través de sus escritos, Fanon dejó impreso de manera indeleble su compromiso político y su confianza en la capacidad de las clases subalternas de lograr su propia emancipación. En pos de emanciparse, las masas debían contrastar las bases ideológicas de su subordinación, es decir, la conciencia occidental del negro que había sido

⁴⁵ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 255.

⁴⁶ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 11.

⁴⁷ Fanon, 158.

⁴⁸ Fanon, 159.

⁴⁹ Fanon, 158.

⁵⁰ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 103.



impuesta a través de la dominación colonial. Fanon confiaba plenamente en las masas; sostenía que “las masas comprenden perfectamente los problemas más complicados”, que “todo puede explicarse al pueblo a condición de que se quiera que comprenda realmente”⁵¹. Según el autor, el problema crucial recaía en la educación de las masas, pensada como instrumento indispensable para elevar el nivel de conciencia del pueblo. Fanon soñaba con una nación que se realizara a través de la movilización y la concientización del pueblo, que tuviese como objetivo principal la creación de una conciencia nacional como máxima forma de expresión de la identidad del conjunto del pueblo. En definitiva, Fanon deseaba un gobierno nacional que gobernara “por el pueblo y para el pueblo, por los desheredados y para los desheredados”⁵².

No obstante, como ya se planteó anteriormente, el momento de la descolonización es también un momento de entrega de la estructura colonial a las élites locales. Estas élites, que se aprovecharon de la fuerza bruta del pueblo durante el momento de lucha, empiezan a dar la espalda. Después de haber movilizado el pueblo, estas élites tratan de apagar el fuego. De igual manera, el liderazgo político, en tiempos breves, se transforma en una tiranía en contra del pueblo, que opera a través del uso de la coerción y de la represión política para neutralizar sus opositores. Se delinea, por lo tanto, un escenario exactamente opuesto al nacionalismo planteado por Fanon, ya que las élites locales, en vez de tratar de fomentar una mayor concientización y politización del pueblo, hacen todo lo posible para inmovilizarlo. En la medida en que este proceso se realiza, la descolonización se transforma en una chance perdida en pos de crear una nueva síntesis política fundada en un mayor nivel de conciencia del pueblo.

A través de su obra, Fanon expresa una fuerte solidaridad hacia las masas hambrientas, constituidas principalmente por un *lumpenproletariat* que recién se estrenaba en el escenario de la historia a través de su propia movilización⁵³. Fanon es consciente de que, sin un sustancial cambio en las condiciones de trabajo, “pasarán siglos para humanizar ese mundo

⁵¹ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 171-72.

⁵² Fanon, 187.

⁵³ Said y Viswanathan, *Power, Politics, and Culture*, cap. 3.



animalizado por las fuerzas imperialistas”⁵⁴, y que las masas sub-proletarias no contaban todavía con las herramientas política indispensables a la hora de dar luz a un proyecto político coherente. Lamentablemente, las élites locales encontraron nuevamente en las masas desorientadas un objeto ideal para la manipulación política a través del ya comprobado método del *divide et impera*. Asimismo, después del termino de la dominación imperial directa –bajo el nombre de federalismo o regionalismo– la fragmentación política siguió imposibilitado una verdadera comunión de intereses.

La balcanización de África era para Nkrumah el pecado original. Para él, el panafricanismo era la única herramienta viable para hacer frente a la condición neocolonial ya que, como se pudo ver, la fragmentación política entre y dentro los distintos Estados africanos imposibilitaba cualquier verdadero proceso de desarrollo autóctono. Por lo tanto, Nkrumah reivindicaba el vínculo solidario creado por la explotación colonial y por la discriminación racial, afirmando con orgullo la identidad negra y africana. De la misma manera, paradójicamente, aceptaba y reproducía la ficción de la raza que originó la subalternidad histórica de los pueblos africanos. En cierto sentido, el panafricanismo hizo propio el principio de raza y lo transformó en el elemento constitutivo de la identidad africana, es decir, en base moral de la unidad política⁵⁵.

Fanon, por su lado, dice que "quería sencillamente ser un hombre", "ser hombre, nada más que hombre"⁵⁶. Según su mirada, el blanco es igual al negro y el racismo es simplemente una ficción biológica. En el mundo que vislumbra Fanon con sus escritos, el ser humano se ha liberado de los condicionamientos externos, tanto objetivos como subjetivos. Aquellos que habían sido confinados dentro del reino de la no existencia, es decir, aquellos seres no humanos confinado más allá de la *línea abismal* de la razón occidental, pasaban de ser objetos-mercancías a ser seres humanos en todo derecho a través de su acto de violencia en contra del dominio colonial. Fanon, así, vislumbraba un "mundo-más-allá-de-las-razas"⁵⁷, es decir, un mundo

⁵⁴ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 92.

⁵⁵ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 154.

⁵⁶ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 93.

⁵⁷ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 275.



finalmente liberado de la ficción de la raza donde los seres humanos no se ordenarán más jerárquicamente en función del color de su piel.

Cabe preguntarse si se puede romper la ficción de la raza que determina la condición subalterna del “hombre negro” sin caer nuevamente en una idolatría de la raza, es decir, sin reafirmar la condición de raza como elemento constitutivo de lo político. Cabe preguntarse, por lo tanto, si se puede recuperar la figura del “hombre negro” como aquel ser humano que ha sido colocado en los márgenes de todo proceso, cosificado y mercantilizado, pero que nunca ha dejado realmente de ser humano entre los demás seres humanos en su propio devenir histórico. “Es necesario volver a imaginar al ‘negro’ como figura de aquél que está en camino” ⁵⁸ dice Mbembe, y para hacer esto es necesario considerar la condición universal y al mismo tiempo singular del “hombre negro”.

Mbembe sostiene que esta es precisamente la manera en la que Césaire pensaba la condición del “hombre negro”. Para Césaire, el “hombre negro” era aquel ser marginalizado que, a pesar de su marginalización, preservaba su carácter universal por ser humano. Césaire pensaba en una universalidad constituida por una pluralidad de singularidades, es decir, un *pluriverso* donde distintos universos coexisten a la vez ⁵⁹. Nuestro desafío, en el presente, es hacer de este *pluriverso* un proyecto universal; una verdadera instancia de diálogo, de coexistencia pacífica entre distintas cosmovisiones y modos de existencia y, finalmente, una herramienta de lucha en contra de la universalización de la razón occidental como instrumento de subordinación sistemática de cualquier otredad.

Nuestro papel [...] es anunciar la venida y preparar la venida de aquel que guarda la respuesta: el pueblo, nuestros pueblos liberados de sus trabas, nuestros pueblos y su talento creador liberado por fin de lo que lo contraría o lo esteriliza. [...] Estamos aquí para decir y para reclamar: dar la palabra a los pueblos. Dejar entrar a los pueblos negros en el gran escenario de la historia ⁶⁰.

⁵⁸ Mbembe, 251.

⁵⁹ D. Walter Mignolo, «Foreword: On Pluriversity and Multipolarity», en *Constructing the pluriverse: the geopolitics of knowledge*, ed. Bernd Reiter (Durham: Duke University Press, 2018).

⁶⁰ Césaire, «Cultura y colonización», 61.

