
Luca Baccelli enseña Filosofía del Derecho en la Università di Camerino y enseñó en las de Pisa y Florencia. Publicó *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna* (Franco Angeli, 1991); *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'individualismo* (Carocci, 1999); *Critica del repubblicanesimo* (Laterza, 2003); *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali* (Laterza, 2009); *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento* (Feltrinelli, 2016). Es presidente de la Asociación Jura gentium y miembro del Comité Científico de *Iride, Filosofia e discussione pubblica* y del Comité Editorial de *Soft Power*.
Contacto: luca.baccelli@unicam.it

LA CRÍTICA DEL COLONIALISMO EN LOS ORÍGENES DEL COLONIALISMO. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS¹

Luca Baccelli

(Università di Camerino)

THE CRITIQUE OF COLONIASM IN THE ORIGINS OF COLONIASM. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Resumen

Bartolomé de Las Casas ha sido definido por Robert Young como el padre fundador del anticolonialismo, mientras que otros intérpretes han captado los límites y la ambivalencia en su batalla a favor de los nativos americanos, hasta el punto de considerarlo solidario con el “imperialismo eclesiástico” y corresponsable de la “violencia fundadora” de la modernidad. La posición de Las Casas ha cambiado con el tiempo, desde las propuestas de reforma de la colonización y racionalización de la explotación, hasta la denuncia de las “guerras diabólicas” y la esclavitud, pasando por tesis muy radicales

1. Fecha de recepción: 23 de abril 2020, fecha de aceptación: 28 de mayo 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con la Scuola di Giurisprudenza, Università di Camerino.

sobre la ilegitimidad de la conquista y dominación española en las Indias. En el curso de este itinerario elaboró tesis teóricas de gran importancia para el inicio del discurso anticolonial: el cuestionamiento de la teoría de la guerra justa, la deconstrucción de los argumentos a favor del trabajo esclavo en la época de su renacimiento, la afirmación de la civilización madura, de los derechos y el autogobierno legítimo de los indios, el reconocimiento del valor de sus formas de vida en un primer intento de confrontación intercultural.

Palabras clave

Conquista, Colonialismo, Imperialismo, Bartolomé de Las Casas, Trabajo servil, Guerra justa, Violencia simbólica.

Abstract

Bartolomé de Las Casas has been defined by Robert Young as the founding father of anti-Colonialism, while other interpreters have grasped limits and ambivalence in his battle in favour of Native Americans, to the point of considering him in solidarity with “ecclesiastical imperialism” and co-responsible for the “founding violence” of modernity. Las Casas’ position has changed over time, from the proposals for reform of colonisation and rationalisation of exploitation, to the denunciation of “diabolical wars” and slavery, to very radical theses on the illegitimacy of Spanish conquest and domination in the Indies. In the course of this itinerary he elaborated theoretical theses of great importance for the beginning of the anti-colonial discourse: the questioning of the theory of just war, the deconstruction of the arguments in favour of slave labour at the time of its revival, the affirmation of the mature civilisation, rights and legitimate self-government of the Indians, the recognition of the value of their forms of life in a first attempt at intercultural comparison.

Keywords

Conquest, Colonialism, Imperialism, Bartolomé de Las Casas, Servile Labour, Just War, Symbolic Violence.

[...] se les torturaba con los más viles tormentos corporales: los desollaban, los empalaban, los quemaban con fuego, los ataban a estacas desnudos y ponían fuego debajo de sus pies, y despues a las piernas, y así avanzando poco a poco, hasta los miembros superiores, quemando uno tras otro. También los echaban a perros mordaces que tenían, y con gran industria y diligencia, se esforzaban en adiestrar para que se hicieran feroces, para este solo fin; cortaban con espadas los cuerpos por la mitad, y a porfía, quien era más rápido que el otro, o más aprisa dividía por la mitad, o más lejos arrojaba una cabeza separada del tronco de un solo tajo, o también despedazase en otras munchas partes las fracciones de todos los miembros. Y así, unos eran estrangulados con cuerdas, otros eran degollados, otros despedazados, otros despellejados, otros crudelmente aniquilados. ¿Que más? Todo estaba empapado con sangre humana. (Las Casas, 1989-, 13, p. 243)

La brutal apropiación de la tierra, la subyugación de las poblaciones y la explotación extrema inauguran el colonialismo moderno. La violencia a menudo parece carecer de sentido, pero en realidad tiene su propia racionalidad perversa, literalmente “terrorista”, también porque los conquistadores están en extrema inferioridad numérica (Las Casas, 1989-, 4, pp. 1322-29). La crítica de la conquista comenzó en 1511, con la denuncia de los dominicos de La Española en la homilía de Antonio de Montesinos, y poco después se convirtió en protagonista Bartolomé de Las Casas, que maduró su elección de campamento al lado de los nativos mientras se encontraba entre Haití y Cuba como clérigo-colonista y capellán de las expediciones de “pacificación”.

En su historia de estudios poscoloniales, Robert Young (2001) lo define como el padre fundador del anticolonialismo europeo: “cuestionó todo el fundamento jurídico del dominio europeo y al hacerlo refrendó la base legítima de la resistencia a éste” (p. 75). Según Enrique Dussel (1994), Europa se ha auto-reconocido como el centro del mundo en la conquista del “otro” y “no es Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial” (Dussel, 2005, p. 37). En ese contexto, Las Casas elaboró “el primer discurso crítico de *toda* la Modernidad” (p. 38). Gustavo Gutiérrez (1992) ha captado en la fe el manantial de su compromiso pastoral y político, que se integra con el análisis socioeconómico de las causas de la explotación de los nativos. Otros han visto en la posición sobre la evangelización la raíz de las limitaciones y la ambivalencia del compromiso de Las Casas con los indios. Mientras que Tvezan Todorov (1982) sostenía que adoptaba una posición antiesclavista, pero se mantenía dentro de

una perspectiva colonial, Daniel Castro (2007) afirmaba que era un crítico radical del colonialismo, pero terminaba aportando valiosos argumentos a los soberanos españoles en la dialéctica que se oponía a las reivindicaciones de los colonos. Castro habla de un “imperialismo eclesiástico” de Las Casas, denunciando su incapacidad “para comprender cómo la imposición de una fe ajena estaba contribuyendo al genocidio cultural de los mismos pueblos que decía estar tratando de proteger de la extinción física” (p. 93). Los nativos permanecieron en una condición de subalternidad cultural que abrió el camino a formas más o menos mitigadas de violencia simbólica. Eduardo Subirats (1994) ya había comprendido el vínculo entre la crítica reformista a la destrucción de los indios y la “conquista espiritual”: la construcción de una nueva identidad de los nativos a través de la conversión “de hecho inconcebible sin una violencia fundacional” (p. 123).

Para evaluar la tesis de Young a la luz de estas críticas es necesario considerar, por un lado, la evolución de las posiciones que Las Casas ha asumido en más de cincuenta años de militancia; y por otro lado, la aportación teórica de su pensamiento. Esto es lo que trataré de hacer en los próximos dos párrafos.

Desde la disciplina hasta la restitución

Al menos desde Frantz Fanon ha quedado claro que la construcción de una imagen negativa de los nativos jugó un papel decisivo en la estrategia colonial. Las crónicas de los intelectuales orgánicos de la conquista enfatizaban la presunta humanidad inferior de los “indios”, su indolencia, inmoralidad, incapacidad para gobernarse a sí mismos, falta de virtud militar. Al proporcionar una valiosa documentación histórica, Las Casas volcó la perspectiva. Presentó una escalofriante fenomenología del horror en su impresionante *Historia de las Indias* (Las Casas 1989-, 3-5), pero también en un gran número de informes, cartas, apelaciones y documentos (Las Casas 1989-,13), mientras que la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Las Casas 1989-,10, pp. 25-94), publicada en poco tiempo en los principales idiomas europeos, permitió que el contradiscurso iniciado por los dominicanos llegara a un amplio público.

Pero la posición de Las Casas sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias ha cambiado con el tiempo. En la primera fase de su militancia su objetivo era salvar a los indios de la destrucción, pero sus planes de reforma preveían que siguieran sometidos a un modelo de colonización diferente. Las Casas abogó por la regulación del trabajo, la reducción de las horas de trabajo y la exclusión de actividades

particularmente onerosas, pero no se cuestionó el fundamento sobre la base de la cual se institucionalizó la *encomienda*: la idea de que la condición de los indios como “vasallos libres” de la corona es compatible con el trabajo esclavo, siempre que se haga “con moderación”. A todo esto, se añadieron una serie de disposiciones que hoy en día quizás llamaríamos biopolítica en materia de vestimenta, costumbres, conducta sexual, enseñanza de idiomas, registro de nacimientos y defunciones. A los labradores cristianos de buena voluntad se les “darían” cómo “compañeros” cinco indios con sus familias, y los cristianos serían “como sus ayos”. Las Casas imagina una mezcla entre los dos pueblos a través de matrimonios mixtos (Las Casas 1989-, 13, p. 25), asumiendo que con el paso del tiempo “los indios fueren hábiles para vivir por sí y regirse” (pp. 25-26) para servir a los reyes de Castilla como vasallos. Además, la entrada en la economía monetaria habría refinado sus habilidades intelectuales. Pero los habitantes de las zonas más primitivas no destinadas a la colonización seguirían siendo deportados —bajo el control de religiosos— sometidos a un año de catecismo y educación en una Casa del Rey especial y luego insertados en el sistema colonial reformado. Se perfila un modelo paternalista y disciplinario que habría sentado las bases de una acumulación original racional tal que previniera la destrucción de la fuerza laboral y permitiera una evangelización eficaz y no (demasiado) forzada y violenta. Si este hubiera seguido siendo el enfoque de Las Casas, no hay duda de que las críticas de Todorov y Castro (Castro, 2007, pp. 71-73; ver Mora-Rodríguez, 2012) serían más que legítimas.

En los años siguientes a las propuestas de reforma de la colonización, Las Casas apoyó proyectos de evangelización pacífica y en 1521 tuvo la oportunidad de ponerse a prueba; pero la empresa, con la que había acordado asociar a los colonos de La Española en un desafortunado pacto con el diablo, fracasó trágicamente. En los siguientes largos años de retiro y meditación, Las Casas, quien ingresó a la orden dominica, tuvo la oportunidad de profundizar sus conocimientos teóricos en el camino de una progresiva radicalización de sus posiciones. En su primer tratado teórico afirmó que la única forma legítima de evangelización, establecida por la divina Providencia, es esa “persuasiva del entendimiento con razones y soavemente atractiva y exhortativa de la voluntad” (Las Casas 1989-, 2, p. 17). Cualquiera en las Indias que pretendiera llevar el Evangelio con las armas está en pecado mortal y para sperar la absolución está obligado a la *restitución*: de bienes materiales pero también de propiedad de derechos y jurisdicciones usurpados. Esto se aplica a los que lucharon en el campo pero también a los que consintieron y legitimaron, con acciones y omisiones, impresas como tales: razón que bien podría desarrollarse para incluir al propio soberano, si no al Papa que con la *Inter caetera* del 1493

le autoriza a someter a los indios para anunciar a ellos el Evangelio. Sin embargo, en los capítulos de la *Historia de las Indias* escritos en los mismos años, Las Casas subraya el carácter providencial del descubrimiento de las Indias Occidentales como la apertura de un mundo nuevo a la difusión del Evangelio y la expansión de la Iglesia, una oportunidad de salvación para millones de infieles condenados de otro modo a la perdición (Las Casas 1989-, 3, pp. 327-428).

Volviendo a la acción, en 1531 Las Casas exigía la liberación efectiva de los indios de La Española (Las Casas 1989-, 13, p. 79), pero el énfasis recaía en la misión evangelizadora y el objetivo seguía siendo la “ponderosa carga” [*the burden* (Kipling, 1899; Ignatieff, 2003)] de una forma de gobierno que promovió la gloria de Dios en las Indias y la salvación de los indígenas que padecían “tan antigua barbaria y ceguedad” (Las Casas, 1989-, 13, p. 67).

En los numerosos escritos de los años cuarenta, expresión de intenso activismo en la corte, se definía ahora el diagnóstico de la destrucción de las Indias: las causas se remontan a “injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras” de conquista y a “más dura, horrible y áspera servidumbre, en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas” (Las Casas 1989-, 10 p. 35). Se trata de bloquear a los conquistadores y liberar a los indios, pero Las Casas, aún confiado en las instituciones imperiales, reafirmó que la población de los españoles es necesaria “para la conversión y policía de los Indios” (Las Casas 1989-, 13 p. 115). Se volvió a plantear la idea de que la aceptación del cristianismo y la jurisdicción española supondrá un progreso en la civilización, en particular en lo que respecta a la adquisición de la plena capacidad política.

Las tesis de Las Casas sufrieron entonces una doblez teocrática. Convertido en obispo de Chiapas afirmó que, en ese “myserables y muy myserables” (p. 204) los indios quedan bajo la protección de la Iglesia. Debemos defenderlos, “como niños recién nacidos” (p. 203); la posición es, literalmente, paternalista, pero se trataba de sacar a los indígenas de la jurisdicción de la justicia civil y someterlos a la jurisdicción de los obispos, quienes deben “agarrar, golpear y matar [...] a los tiranos temporales [...] y cuando sea necesario, exterminarlos de en medio con la muerte” (p. 228). El sacramento de la confesión se convirtió en un arma estratégica para llevar a cabo este proyecto.

En el documento *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores* (Las Casas, 1989-, 10, pp. 359-88), Las Casas afirma que la absolución sólo puede conferirse después de que los indios hayan recuperado total e incondicionalmente su libertad y los bienes que les fueron robados, a lo que los españoles están obligados conjunta y solidariamente hasta el último maravedí. En 1548 el tribunal ordenó el retiro de la obra y Las Casas

fue acusado de negar el “título y señorío” de los reyes de Castilla en el Nuevo Mundo (p. 203). Para defenderse de esta acusación volvió a jugar la carta teocrática, exaltando el poder universal del Papa, que puede delegar para una región a un cierto príncipe cristiano la predicación del Evangelio a los infieles. Las guerras de conquista no tienen justificación alguna, pero el Vicario de Cristo puede destituir a los soberanos infieles o limitar sus poderes si es necesario “para obviar y evitar los impedimentos ciertos o probables de la dilatación de la fe e de la conversión y salvación dellos” (p. 423) y los que se resisten “por guerra mandar compeler, cometiendo la ejecución della a qualquiera cristiano príncipe” (p. 431). Es necesario “ponderar primero cuál será mayor daño” (p. 432): las diferencias con los apologistas de la conquista parecen depender todas de consideraciones de oportunidad y conveniencia.

En la disputa de Valladolid de 1550-51, Las Casas afirmó que las tesis sostenidas por Juan Ginés de Sepúlveda deslegitimaban y ponían en peligro el imperio de los reyes de España en las Indias (Las Casas, 1989-, 9, pp. 66-69); por el contrario, negar que la conquista es una guerra justa significa aclarar el *verum ius* a la posesión de esas tierras. De hecho, el objetivo de Las Casas era convencer al emperador para que bloqueara definitivamente las conquistas y aplicara en su totalidad las Leyes Nuevas, promulgadas en 1542 y en gran parte revocadas. Plantear dudas sobre el mandato imperial habría sido contraproducente.

En la última década de su vida la posición de Las Casas expresó un salto significativo en la continuidad (Castro, 2007, pp. 136-37). Felipe II, el sucesor al trono, se inclinaba más que su padre Carlos V a satisfacer las demandas de los colonos. Hasta entonces la benevolencia de los soberanos había constituido el principal recurso para la batalla política y cultural de Las Casas y sus más cercanos colaboradores sus más preciados aliados. El arma a utilizar parecía más bien la apelación a la conciencia del rey y la evocación del riesgo de condenación. Las Casas nunca llegó a teorizar el abandono total de las Indias por parte de los españoles, pero su doctrina de la restitución se ha radicalizado y la autonomía de los gobiernos nativos está cada vez más firmemente establecida (Las Casas, 1989-, 13, pp. 279-303).

En la interpretación que hace Las Casas del mandato de evangelización, de hecho, el Rey de Castilla puede ser investido de un poder supremo “cuasi imperial” sobre los legítimos “señores naturales” sólo después de la firma de un tratado que garantice la libertad, la jurisdicción autónoma y el autogobierno de los nativos. Esta es la condición necesaria para que el poder de los reyes de España se convierta en un *ius in re* efectivo (Las Casas 1989-, 11.1, pp. 314-17) y en todo caso los indios “no de las justicias del Rey,

sino de sus reyes y caziques an de ser regidos” (Las Casas 1989-, 13, p. 298). De hecho —afirmó ahora Las Casas— es *falso* que los españoles sean necesarios para los indios “para su policía [...], especialmente para la religión”. Al contrario, para que los indios puedan “restaurarse en su humana y temporales polizías, no avia de quedar hombre español en las Yndias” (p. 299). Y, a diferencia de lo que había argumentado anteriormente, Las Casas especifica que incluso una vez que han abrazado la fe, los pueblos indios *no* están obligados a someterse (Las Casas, 1989-, 11.1, pp. 242-55). Por el contrario, tendrían la autoridad jurídica y una causa racional justa para negar tal consentimiento a los españoles (Las Casas, 1989-, 13, pp. 258, 282), pertenecientes a una “nación extranjera, bárbara y feroz a primera vista” (Las Casas, 1989- 11.2, p. 68): la alteridad y la aparente barbarie *de los españoles* justifican la desconfianza de los indios.

El derecho derivado del consentimiento popular es más poderoso que el mandato papal, porque sin él la jurisdicción del rey de España permanece *in habitu* (Las Casas, 1989-, 11.1, pp. 324-31) y este consentimiento debe ser unánime, expresado tanto por los gobernantes como por todo el pueblo (pp. 210-13). En *Doce dudas*, Las Casas llega a sostener que el rey de Castilla, si quiere salvar su alma, debe apoyar la revuelta de Titu Cusi, a quien considera legítimo heredero del imperio peruano, y si los colonos se resisten, “a hazelles guerra y morir si fuere menester en ella por extirpallos a todas quella gentes inocentes que tienen oppressas [sic]” (Las Casas, 1989-, 11.2, p. 197). Las Casas excluye que una vez en el trono el Inca pudiera rebelarse, dado que en el Perú hay más de diez mil españoles, con armamento abrumador, y tres o cuatro mil caballos, cuando “ciento y cinquenta o poco más, fueron bastantes a prender el Rey Athabaliba, que allí junto tenía sobre quarenta mill hombres de guerra” (p. 214). La asimetría de las fuerzas en el campo emerge como lo reprimido de todo el argumento anterior. Ciertamente, es muy probable que en tal situación los indios se conviertan al cristianismo y den su consentimiento al supremo principado del Rey de Castilla. Pero uno se pregunta si la conversión en estas condiciones configuraría esa adhesión espontánea y racional que Las Casas siempre ha teorizado. Ha habido una conquista violenta e ilegítima, y se han establecido las condiciones en las que la posible — casi segura para Las Casas— conversión y la atribución del consentimiento que legitima y hace *ius in re* el poder cuasi-imperial. Visto desde esta perspectiva, las *Doce dudas* parecen conceder una paradójica venganza a la tesis de Sepúlveda según la cual la conquista militar estableció las condiciones adecuadas para la evangelización.

Sin embargo, Las Casas propone nada menos que la restauración del Imperio inca. Y en las últimas páginas de su último trabajo publicado, dirigido al Consejo

de Indias, se afirma que los conquistadores, los encomenderos y todos los religiosos que les dan la absolución están en una condición de pecado mortal; que todas las conquistas han sido guerras injustas, acciones de tiranos; los impuestos, las encomiendas y los repartimientos son injustos, el Gobierno es digno de los turcos y sin restitución no hay posibilidad de salvación porque “todos los reinos de las Indias tenemos usurpados” (p. 217).

Particularmente indicativa de la evolución de la posición de Las Casas y también de sus paradojas es la parábola del juicio sobre Cristóbal Colón. En el primer borrador de la *Historia de las Indias* se exalta al almirante como una especie de profeta elegido por la divina providencia (Las Casas, 1989-, 3, pp. 357-68). Cristóbal significa *Christum ferens*, y Colón habría sido originalmente Colonus, lo que significaría “poblador primero” (p. 358). En partes posteriores de la obra se reconocen y destacan gradualmente las responsabilidades de Colón en el inicio de las conquistas violentas y la esclavitud de los nativos (pp. 669-70; 4, pp. 886-90, 934-36, 960-63, 967-68, 991-99, 1109, 1244). Las Casas no descuida sus responsabilidades (p. 1444) pero, a diferencia de otros protagonistas de la conquista, lo confía a la misericordia divina, esperando que se salve. A pesar de todo, queda el mérito de haber abierto las puertas del Océano a la Iglesia y la posibilidad de salvación a la gente de un nuevo mundo destinadas a la condenación eterna. La trágica figura de Colón es un ejemplo de las contradicciones de la conquista, pero también de las tensiones no resueltas en la obra de Las Casas.

Prolegómenos de una teoría anticolonial

Contra las guerras diabólicas

En el curso de este itinerario Las Casas ha ido elaborando poco a poco tesis teóricas de gran importancia para el inicio del discurso anticolonial, comenzando por el cuestionamiento de la teoría de la guerra justa. Originalmente elaborada entre los siglos IV y V por Ambrosio y Agustín para legitimar la participación de los cristianos en la actividad bélica, se propuso de nuevo para justificar la conquista y la sumisión de los nativos. Si bien Sepúlveda había injertado esta teoría con la teoría aristotélica de la servidumbre natural y con la ideología de la guerra santa, Francisco de Vitoria lo reformuló sobre la base de la idea de los derechos naturales universales: los indios son “*veri domini, sicut christiani*” pero al violar los derechos de viajar, comerciar, residir, participar en el bien

común, proclamar el Evangelio, cometen *iniuria* contra los españoles y dañan una causa justa para la guerra de conquista (Bacelli, 2018).

Incluso para Las Casas la causa justa de la guerra es sólo la violación de un derecho. Pero la perspectiva se invierte:

[...] sé por cierta e infalible sciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, e los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas, e mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo. (Las Casas, 1989-, 10, p. 19)

Esta inversión es aplicada por Las Casas con inexorable intransigencia. Las jurisdicciones de los indios eran legítimas por ley natural, al igual que sus “señores naturales”; no habían cometido ninguna injusticia contra los cristianos y, por lo tanto, no sólo tenían el derecho y el deber de defenderse, sino también el derecho a contraatacar, expulsar a los invasores, defender su libertad, recuperar sus bienes, vengar las injusticias sufridas “apoderándose de nuestros bienes [...] apresando y degollando las personas” (Las Casas, 1989-, 11.1, p. 381), hasta el derecho —establecido por el *ius gentium* para los que luchan una guerra justa— de esclavizar a los españoles. Todas las acciones de los indios en la resistencia a la conquista están justificadas, incluida la matanza de civiles inocentes, incluidos los religiosos (Las Casas, 1989-, 5, pp. 1445-46, 1898-1901, 2442-63; 8, pp. 1502-06; 9, p. 351; 10, pp. 67-68). Y si Vitoria presentó al príncipe justo como un juez que se sienta entre las dos comunidades que lucharon, Las Casas le toma la palabra: son los indios “nuestros legítimos jueces” (Las Casas, 1989-, 11.2, p. 387, cf. p. 82), mientras que la guerra no es justa ni contra los que se resisten a la predicación (Las Casas, 1989-, 9, pp. 332-348), ni contra los que practican los sacrificios humanos, como veremos más adelante.

En algunos trabajos la teoría de la guerra justa está a punto de ser superada. La guerra se define como “multorum homicidium commune et latrocinium” (Las Casas, 1989-, 2, p. 380) y “omnium malorum oceanus” (p. 468): se destacan claramente algunas de las falacias de la analogía entre la guerra y la sanción penal (pp. 411-16), que se ha propuesto varias veces para legitimar las acciones imperiales hasta el presente. Pero en los últimos años Las Casas ha vuelto a utilizar la teoría en función de la defensa de los indios, desarrollándola, como hemos visto, hasta las extremas consecuencias. Sus tesis, sin embargo, representan una ruptura radical con la tradición: la teoría de la guerra justa nació y se ha utilizado hasta hoy no para limitar la violencia de la guerra sino

para afirmar que *nuestras* guerras —de nosotros los cristianos, civilizados, europeos, occidentales, demócratas liberales— son justas y *sus* injustas. Las Casas no abandona el paradigma, pero ciertamente compromete su uso en las funciones imperialistas.

Trabajos forzados

El advenimiento de la modernidad fue acompañado por un renacimiento general del trabajo esclavo y servil, iniciado con la deportación de los esclavos de las costas occidentales de África, y durante siglos ha representado uno de los pilares del sistema colonial y una de las condiciones previas de la revolución industrial y la economía capitalista. Los pasos de los portugueses ya fueron seguidos por Colón, que inició la subyugación de los nativos americanos, que se practicó en las diferentes formas de esclavitud, por así decirlo, *optimo iure*, y otras formas de trabajo esclavo, entre las cuales la encomienda representó la forma más típica de institucionalización. Y ya en los diez años del siglo XVI los africanos eran deportados hacia las Américas.

Desde *El corazón de las tinieblas* de África hasta los espacios infinitos de las Américas, Asia y Oceanía, la reducción de las personas a los cuerpos disponibles tuvo lugar en un complejo y ambivalente entrelazamiento con la subyugación de las almas y con el proyecto de moralizar, convertir, cambiar las costumbres en el que la misión evangelizadora y la “carga” de la civilización desempeñaron un poderoso papel de legitimación, mientras que la violencia física y la violencia simbólica se enviaban la una a la otra. El trabajo esclavizado, más que el remanente de un pasado lejano, constituye una parte constante e integral de la “acumulación por despojo”, que reaparece en fases de grandes transformaciones económicas hasta la globalización contemporánea. Las Casas fue uno de los primeros en oponerse a la esclavitud colonial de los modernos y probablemente el primero en elaborar una crítica teórica de la misma. Dado que los españoles *nunca* fueron poseedores de la causa justa y que *todas* las acciones de resistencia de los indios eran formas de guerra justa, *ningún* indio fue reducido a la esclavitud legítimamente sobre la base del *ius gentium* (Las Casas, 1989-, 10, p. 221). Pero en el debate sobre la conquista se propuso de nuevo la teoría aristotélica, según la cual los que no pueden gobernarse a sí mismos son siervos por naturaleza y es bueno para ellos también estar sujetos a los que son capaces de deliberar y prever. La teoría, también gracias a su ambivalencia flexible y a la polisemia del término *servus*, hizo posible la cuadratura del círculo. Los nativos eran, en efecto, “súbditos y vasallos libres” de los soberanos de Castilla —como ya había declarado la reina Isabel—, pero esto era compatible con su sometimiento a los

trabajos forzados, lo que también legitimaba la jurisdicción española en las Indias y la sumisión política de los nativos y sus gobernantes.

Las Casas deconstruye la teoría aristotélica que identifica a los sirvientes por naturaleza con los bárbaros, a través de la distinción de cuatro casos en los que se utiliza el término “bárbaro”. Los bárbaros en el sentido propio son hombres incapaces de desarrollar formas de sociabilidad, unos pocos casos “monstruosos” en los que no se incluyen los habitantes de las Indias que desarrollaron instituciones y sistemas jurídicos complejos (Las Casas, 1989-, 9, pp. 77-125). Otros textos afirman tesis incompatibles con la idea de la esclavitud natural: los seres humanos “nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional” (Las Casas, 1989-, 12, p. 35), porque, como sostiene Tomás, la naturaleza racional no está subordinada a ninguna otra cosa.

Las Casas documenta las condiciones insostenibles de los trabajadores esclavizados, desde los agricultores hasta los mineros, pasando por los transportistas de carga, los pescadores de perlas que acaban transformándose en una especie de monstruo marino (Las Casas, 1989-, 10, pp. 70-71), mientras que la violencia brutal, para incitar al terror o simplemente por capricho, es continua y va de la mano de las violaciones y la explotación sexual de las mujeres. La desintegración de las comunidades resultante de la deportación de los indios trastorna el sistema productivo y el mismo ciclo de reproducción (Las Casas, 1989-, 4, p. 1347). Los efectos son devastadores tanto a nivel físico —los indios mueren por la violencia, por el trabajo agotador, pues se ven obligados a abandonar sus cosechas— como a nivel psicológico. Todo esto es funcional a una estrategia política consciente dirigida a impedir que los indios conciban su libertad. El mal más pernicioso de la encomienda aparece precisamente el efecto de la *despolitización*: literalmente “impide que jamás allí haya república” (Las Casas, 1989-, 5, p. 2350), hasta el punto de comprometer el ejercicio de la razón (Las Casas, 1989-, 13, p. 288). En Aristóteles, como en Hannah Arendt, la auténtica praxis política presupone la liberación del trabajo, una actividad impolítica que acerca al ser humano a otros animales (*Política*, 1278 a, 1328 b - 1329 a; cf. Baccelli, 2020); por el contrario, para Las Casas, es la obligación de trabajar como esclavo lo que rompe la policía, el espacio público de las relaciones sociales y el autogobierno. No es la racionalidad insuficiente lo que hace a la naturaleza servil; es la servidumbre —una usurpación antinatural de la libertad natural— lo que inhibe la racionalidad.

Las Casas, desde el ilustrado Corneille de Pauw hasta Jorge Luis Borges (1977), pasando por los libros de texto escolares contemporáneos, fue acusado de haber propuesto la deportación de esclavos africanos a América para sustituir a los nativos en trabajos

forzados. En efecto, en la fase “reformista” aceptó y sugirió esta práctica (Las Casas, 1989-, 5, pp. 2189-91, 2335-36; 13, pp. 28, 36, 52-53, 60, 79-80, 95, 116, 129). Pero también sobre este tema se puede hablar de una conversión de Las Casas, que se puede situar a finales de los años 40. Cabe destacar que incluyó en la *Historia de las Indias* el relato de las conquistas portuguesas en África, que prefiguró la violencia y la explotación que se desarrollaban entonces en América (Pérez Fernández, 1995) y en el seguimiento de la obra la estigmatización de la esclavitud africana es cada vez más radical (Las Casas 1989-, 5, pp. 2321-25). La autocrítica de Las Casas es despiadada, hasta el punto de dudar de que reciba el perdón divino (pp. 2464-66) y, por lo tanto, ha puesto en tela de juicio toda forma de esclavitud y trabajo esclavo, precisamente en un momento en que se estaban relanzando a gran escala, apoyados en el plano teórico por teólogos devotos y humanistas refinados, eminentes juristas y filósofos liberales (Tully, 1993).

Los humanos y los derechos

Los protagonistas del “descubrimiento” y los documentos que legitiman la conquista no cuestionaron la pertenencia de los nativos a la especie humana. Pero en el comportamiento real de los españoles se produjo una reducción progresiva de los indios a animales brutos, lo que no impidió que se les considerara como niños necesitados de protección (Las Casas, 1989-, 4, p. 1286; Vitoria, 1960, pp. 723-24). La conquista de América inauguró ese proceso de reducción del otro a una forma inferior de humanidad, en las diferentes modalidades de ferinización, racismo, violencia simbólica, en un discurso ambivalente en el que la sumisión es la condición necesaria así que los nativos “a christianis humanitatem discant” (Sepúlveda, 1997, p. 56; Baccelli, 2018). Las Casas desafía la idea de la minoría de nativos americanos e insiste en su plena inclusión en la *humanitas*. No son bárbaros, ni infieles que necesiten del Gobierno español y de la evangelización para convertirse en *humaniores* y aplicar plenamente las formas de vida social y política, ni tampoco son individuos miserables que necesiten protección paternalista, sino pueblos organizados en comunidades políticas legítimas.

De ahí la visión lascasiana de los derechos, que vincula la atribución de la propiedad de estos derechos a todos los seres humanos con una extraordinaria sensibilidad a las diferencias y contextos culturales. Si el universalismo abstracto de Vitoria resulta ser falsamente neutral y de hecho asimétrico, para la lógica de Las Casas los derechos universales deben ser tomados en serio y se lleva a cabo como hemos visto hasta el extremo, mientras que el catálogo de derechos es redefinido y leído por los indios (Las

Casas, 1989-, 11.1, p. 149). Por otra parte, los titulares legítimos de dominio y jurisdicción tienen derecho a regular la presencia de extranjeros en sus tierras y a defender sus fronteras: las “*communitates hominum in suo esse formali politico* se expresan en la jurisdicción autónoma, que *desiderat* un territorio (p. 426). Las Casas impugnó desde las primeras formulaciones esa tesis sobre la imposición de los derechos y la civilización *armis e bombardis* que tanto éxito tuvo en la historia del colonialismo y el poscolonialismo.

Libertad y soberanía

La teoría política de Las Casas combina la libertad universal de los seres humanos —individuos y pueblos— con la propiedad universal del *dominium* (Las Casas, 1989-, 10, p. 552): la propiedad de los infieles es tan legítima como la de los cristianos, al igual que sus poderes y jurisdicciones. Las diferentes partes de la sociedad se caracterizan de hecho por diferentes “causas” y “*aliquid quod moveat ad bonum commune multorum*”, por lo que ejercer la *vis regitiva*, es necesario. Por lo tanto, la naturaleza ha creado individuos aptos para gobernar, que “*naturaliter sunt domini et rectores aliorum*” mientras que los *deficientes ingenio* “*naturaliter sunt servi*”, es decir, aptos para obedecer y ser gobernados (p. 556; cf. p. 454; 6, p. 390). La teoría política aristotélica, ampliamente utilizada para legitimar la subyugación de los indios, es volcada para afirmar la universalidad del poder político y la legitimidad de sus “señores naturales”. Pero en el *ius gentium primevum* todas las cosas y todos los seres humanos eran libres, sólo el *ius gentium secundarium* introdujo la servidumbre y la subordinación por ambos (Las Casas, 1989-, 10, p. 327). Pero el pueblo como entidad colectiva preexiste al soberano, es libre y “*non recognoscentes superiorem*” (Las Casas, 1989-, 13, p. 127); establecen el poder político (Las Casas, 1989-, 12, p. 34 a 60), pero el consentimiento no se da de una vez por todas. Si “*imperium immediate processit a populo [...] per liberam electionem*”, entonces “al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad” (pp. 62-63), como era caso en la *fictio juridica* que legitimó a los emperadores romanos y como Hobbes apoyará. La dialéctica entre príncipe y pueblo debe permanecer en acción y cualquier transferencia, concesión, donación de jurisdicción no tiene fuerza legal sin el consentimiento del gobernado (pp. 146-48). Sobre esta base, Las Casas llega a calificar el dominio español en América como una tiranía, recordando que, contra el tirano, “peste de la república” (Las Casas, 1989-, 9, p. 412), la rebelión hasta su muerte es un derecho y un deber (Las Casas, 1989-, 8, p. 1452; 10, p. 560; 11.2, pp. 130-32).

En general, “Dondequiera que falte justicia, se la puede hacer a sí mismo el opreso y agraviado” (Las Casas, 1989-, 5, p. 2307).

Aquí la distancia de las visiones paternalistas es evidente, y en la obra de Las Casas hay consideraciones sobre la plena naturaleza política de los indios, el valor de sus formas de gobierno y sus sistemas jurídicos. Al menos desde 1519 les atribuye la “prudencia gubernamental” argumentando que en las Indias hay formas más racionales de policía humana que las de Castilla (pp. 2418-19): según la interpretación actual de Aristóteles seríamos *natura servi* (p. 2422) y ellos podrían “mandarnos a nosotros por su razón natural, como dice también el Filósofo hablando de los griegos y de los bárbaros (1 Polit.)” (Las Casas, 1989-, 2, p. 351).

El valor de los otros

La refutación de la infamante tesis de que los pueblos de las Indias no poseían una racionalidad tal que les permitiera autogobernarse y dar nacimiento a la “humana policía y ordenadas repúblicas” (Las Casas, 1989-, 6, p. 285) es la “causa final” de la *Apológética historia sumaria*. Según los criterios de la filosofía aristotélica, la sociedad, la economía, las formas de gobierno, la organización militar, la moral, la ley y la religión de los diversos pueblos se comparan con las de los judíos, griegos, romanos y pueblos “bárbaros” de la antigüedad. De esto se destacan las virtudes de los indios, que demostraron ser capaces de vivir en paz y ejercer la justicia.

Los indios son de “temperantísima complixión”, por lo tanto, intelectualmente vivos, sin que les falte “animosidad y esfuerzo de corazón” (p. 433). Son sobrios y temperamentales en el comer y beber y morigerados en la actividad sexual (cf. p. 445), y el llamado “oficio nefando” no está en absoluto universalmente extendido (cf. Las Casas, 1989-, 8, pp. 1205-06, 1490). Pero, sobre todo, los indios reúnen las condiciones necesarias para lograr el bien común: están dotados de prudencia política, económica y monástica (relativa al autogobierno) (Las Casas, 1989-, 6, p. 465; cf. 2, p. 350) y en las diversas áreas existen las funciones, órdenes y clases sociales necesarias, según Aristóteles, para que las comunidades políticas sean autosuficientes y perfectas.

Las Casas contrasta las aberrantes supersticiones y las prácticas inmorales e inmundas difundidas en la antigüedad (Las Casas, 1989-, 7, pp. 651-68, 791-792, 803-04, 954-55, 1008-16, 1038-47; 8, pp. 1258-59) a las religiones de los pueblos de las Indias, que “tuvieron más razón y discreción y honestidad que las más de todas naciones idólatras antiguamente hobo, bárbaras, griegos y romanos [...] y, por consiguiente, mostraron

ser más que todas racionales” (Las Casas, 1989-, 7, p. 896; cf. p. 793). Las Casas insiste en su devoción y celo, hasta el punto de afirmar que ningún pueblo ha sido nunca tan religioso.

La existencia de numerosas y complejas comunidades que viven en paz muestra que en las Indias había formas de gobierno justo. Si existen costumbres bárbaras, hay que considerar que algunas comunidades se encuentran en esa condición primitiva que pasó por todos los pueblos en sus comienzos, y que, constituidas por seres racionales, pueden ser “traídos a la vita culta y política” (Las Casas, 1989-, 8, p. 1328). El gobierno de México demostró ser muy ordenado (p. 1367) y el reino incaico del Perú se presenta como un modelo de sabiduría natural y de prudencia de los gobernantes (pp. 1511-70), más justo y recto que el Imperio Romano.

En conclusión, los pueblos indios son todos políticos, bien gobernados y suficientemente ricos. Si practican algunas costumbres corruptas, son enmendables con industria humana y sobre todo gracias a la predicación del Evangelio, “porque por la doctrina de Christo son sanables todos los hombres del mundo” (p. 1572). El vínculo entre la civilización y la cristianización reaparece y no hay duda de que aquí Las Casas se refiere a un modelo de *humanitas*, a un camino unilateral de civilización progresiva cuyo objetivo es la república cristiana.

La evaluación de los sacrificios humanos representa una especie de *experimentum crucis* de la apertura de Las Casas a la alteridad. Es un mal, tanto que fueron introducidos por el diablo (Las Casas, 1989-, 7, pp. 686-89), pero hay que reconocer que están muy difundidos desde tiempos inmemoriales, y en las Indias son prescritos por los gobernantes y aprobados por los que se consideran más sabios (como en la teoría aristotélica de los *endoxa*): los indios están afectados por una probable ignorancia (pp. 969, 1251; Las Casas, 1989-, 8, pp. 1215-16; 9, pp. 422-83; 10, p. 176). No sólo es inútil e ilícito hacer la guerra para impedir los sacrificios humanos: Las Casas llega a sostener que los indios cometerían un pecado mortal si no defendieran sus cultos, incluso a costa de sus vidas (Las Casas, 1989-, 10, p. 176); esto les atribuye “los derechos que son corolario de una justa guerra” (Las Casas, 1989-, 9, p. 461).

Para Danilo Zolo (2007) Las Casas inauguró “un enfoque multicultural y ‘relativista’ de la diversidad de los infieles que no tiene precedentes en la cultura occidental” (p. XI). Es evidente que en su visión el mensaje del Evangelio y los dogmas de la fe tienen una validez absoluta, mientras que el paradigma aristotélico-tomista —que remite a un modelo antropológico, a una visión sociopolítica, a un universo de valores éticos y,

obviamente, a una verdad absoluta— se toma como una cuadrícula interpretativa de las diferentes experiencias culturales. Pero esta matriz disciplinaria se utiliza para valorar la racionalidad de los indios, sus normas e instituciones. Por el contrario, en la elaboración de sus oponentes teóricos, la asunción de un modelo universal se traduce en un prejuicio sobre su *humanitas* inferior, según el esquema que se repropondrá en los siglos siguientes, modificando los términos (de las oposiciones infiel-cristiano y bárbaro-*humanus* a las salvaje-civilizado, subdesarrolladas-desarrolladas y así).

Gutiérrez (1992) subraya que la asunción del punto de vista de los indios está en consonancia con la evangelización y está abierta al respeto de la libertad religiosa y al reconocimiento del valor de sus creencias y cultos (p. 217). Pero es precisamente aquí donde surge una ambivalencia que se resuelve en una paradoja: el cristianismo de Las Casas, lejos de ser el opio de los pueblos, es la base de su compromiso práctico y teórico, la fuente de su coraje y obstinación, el presupuesto de su radicalidad; pero el anuncio del Evangelio constituye también el residuo de la legitimidad de la presencia de los cristianos en América, por lo tanto, del cuestionamiento de los universos simbólicos y culturales de los nativos, aunque esto excluya cualquier coacción y requiera una convicción racional y un consentimiento consciente y voluntario, y presuponga su libertad individual y colectiva. Para evaluar la contribución de Las Casas a la crítica del colonialismo, es necesario, por tanto, preguntarse hasta qué punto la adhesión al cristianismo significa la conformación a la norma de la civilización europea. Es decir, si se mantiene el síndrome de la subalternidad cultural de los pueblos indígenas, que abre el camino a formas más o menos mitigadas de violencia simbólica. La tesis de Castro (2007) de que Las Casas, al defender a los nativos objetivamente, “les roba la voluntad y los arroja como víctimas indefensas sin capacidad de autodefensa, y mucho menos de autodeterminación” (p. 154; véase pp. 36-37) parece falsificada por la afirmación sistemática de la capacidad política de los indios, la reivindicación efectiva de sus derechos y el énfasis en su autodeterminación.

Más apropiada es la cuestión de la mirada que el *protector* ha puesto en los indios. Asumiendo que los subalternos pueden hablar —parafraseando a Gayatri Spivak— rara vez lo hacen en las obras de Las Casas. Sin embargo, no se puede dejar de reconocer que ha emprendido un camino de cuestionamiento del enfoque objetivista y que ha ido mucho más allá de muchos protagonistas del discurso filosófico, político y antropológico de la modernidad, hasta algunos de nuestros contemporáneos. Por otra parte, al evaluar la apertura a la confrontación intercultural y el reconocimiento de los contextos, es necesario contextualizar también su posición. Es completamente irrealista pedir a un

misionero dominicano, formado en España, que acaba de terminar la expulsión de los musulmanes y los judíos y que lucha contra el Imperio Otomano y, más en general, a un europeo cristiano del siglo XVI, que considere los mismos dogmas de fe, el mismo paradigma ético y antropológico dentro del cual piensa como potenciales dispositivos de violencia simbólica e instrumentos del imperialismo cultural. Como dijo Las Casas de los indios sobre el sacrificio humano, cae en un error probable y se ve afectado por una ignorancia invencible. Por otra parte, hablar el mismo lenguaje y compartir el mismo paradigma teórico que sus adversarios hace que sus argumentos sean más efectivos (Pagden, 1991, p. 152).

En este contexto Las Casas “asumió el punto de vista de los ‘otros’ y trató de aceptar su diversidad con serenidad, aunque le resultara moralmente inaceptable” (Zolo, 2007, p. X), mientras que los conocimientos protoantropológicos de las culturas e instituciones indias se transformaron en armas para su batalla. No se puede pretender que Las Casas fuera un refinado exponente de los estudios culturales o un desconstruccionista desencantado, sino que es decisivo evaluar el significado político de su operación interpretativa. Si los estudios poscoloniales nos han enseñado que la modernidad occidental se construyó a través de la dominación y la violencia, física y simbólica, sobre los colonizados, Las Casas los cuestionó radicalmente desde el principio. Al hacerlo, elaboró importantes argumentos contra el armamento teórico del colonialismo, desde la teoría de la guerra justa hasta la legitimación de la explotación y la subordinación política, pasando por la reducción de los subordinados a una forma menor de humanidad.

La razón cristiano-europea y luego la occidental se presenta como portadora de valores universales, por lo tanto, orientada hacia el imperialismo cultural y la imposición de un modelo de racionalidad, proclive a desencadenar la violencia —simbólica y no sólo— y por otra parte vector de principios como la dignidad de todo ser humano, la emancipación, el autogobierno. Las Casas critica implícitamente esta dialéctica, pero no puede dejar de estar marcado por ella. Su pensamiento se vuelve cada vez más radical y la conquista pierde todo fundamento. Pero la oscilación entre la evaluación del descubrimiento del otro como la oportunidad providencial para la salvación de una parte de la humanidad y el rechazo de la conquista con la destrucción de esa misma humanidad nunca (y tal vez no pudo) encontrar un equilibrio estable. Es a la inescrutable voluntad de la Providencia, por otra parte, que Las Casas se apoya en varias ocasiones.

Referencias

- Baccelli, L. (2016). *Bartolomé de Las Casas: la conquista senza fondamento*. Milano: Feltrinelli.
- Baccelli, L. (2018). En el umbral de la modernidad. Humanidad, derechos, Conquista. *Soft Power*, 5 (2), 115-35.
- Baccelli, L. (2020). Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro. *Aut aut*, (386), 152-66.
- Borges, J. L. (1997). *Historia universal de la infamia*. Madrid: Alianza.
- Bruit, H. H. (1995). *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos. Ensaio sobre a conquista hispânica de América*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas / São Paulo: Editora Iluminuras.
- Castro, D. (2007). *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Dussel, E. (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33 (2), 35-80.
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas / CEO.
- Ignatieff, M. (2003). The Burden. *The New York Times Magazine*, 5 enero.
- Kipling, R. (1899). The White Man's Burden: The United States and The Philippine Islands. *New York Sun*, 5 febrero.
- Las Casas, B. de (1989-). *Obras completas*. Edición dirigida por P. Castañeda Delgado. Madrid: Alianza Editorial.
- Mora-Rodríguez, L. (2012). *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*. Paris: PUF.
- Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez Fernández, I. (1995). *Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. De defensor de los indios a defensor de los negros. Su intervención en los orígenes de la deportación de esclavos negros a América y su denuncia de la previa esclavización en África*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Pagden, A. (1991). Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas. *Representations*, (33), 147-62.

- Sepúlveda, J. G. de (1997). *Ioannis Genesisii Sepulvedae Democrates secundus, sive de iustis bellis causis*. En A. Coroleu Lletget (Ed.), *Obras completas*, III. Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Tully, J. (1993). *Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights*. In J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitoria, F. de (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teologicas*. Edición de T. Urdanoz. Madrid: La Editorial Católica.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. London: Blackwell.
- Zolo, D. (2007). Prefazione a B. de Las Casas, *De regia potestate*. A cura di G. Tosi. Roma-Bari: Laterza.

Orazio Irrera es *maître de conférence* de Filosofía en la Université de Paris 8, miembro del Laboratorio de estudios y de investigaciones sobre las Lógicas Contemporáneas de la Filosofía (LLCP, EA 4008) y director de programa en el *Collège international de philosophie*. Especialista en el pensamiento de Michel Foucault, es miembro del Centre Michel Foucault y del Comité éditorial de la serie “Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France” de Seuil/Gallimard. Sus intereses de investigación abarcan también las teorías de la ideología y los estudios postcoloniales, descoloniales y subalternos. Codirigió las obras *Foucault and the Making of Subjects* (London, Rowman and Littlefield International, 2016); *La pensée politique de Foucault* (Paris, Kimé, 2017) y el número especial de la revista *Raisons Politiques* consagrado a las “Prises de parole: l’indocilité des discours subalternes” (n. 68, nov. 2017).

Contacto: orazio.irrera02@univ-paris8.fr

EL DEVENIR-NEGRO DEL NEOLIBERALISMO. EL CUERPO DE EXTRACCIÓN Y LA ALETURGÍA NEGRA EN LA ERA DE LA PLANETARIZACIÓN BIOPOLÍTICA NEOLIBERAL¹

Orazio Irrera

Université Paris 8

THE BECOMING-BLACK OF NEOLIBERALISM. THE EXTRACTION CORPS AND THE BLACK ALETHURGY IN THE AGE OF NEOLIBERAL BIOPOLITICAL PLANETARIZATION

Resumen

Uno de los aspectos más remarcables del proyecto anunciado por una obra como *Crítica de la razón negra*, de Achille Mbembe, es el intento de esbozar un marco conceptual e histórico, amplio y coherente, que conduzca a la ineludible articulación de una

1. Fecha de recepción: 3 de abril 2020, fecha de aceptación: 24 de mayo 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Département de philosophie, Université de Paris 8

genealogía global del vínculo entre la sujeción racial (la fabricación de un sujeto de raza que Mbembe llama “el Negro”) y el diagnóstico de la creciente planetarización del neoliberalismo que orientan la superposición de espacios y de tiempos de nuestro presente global. De ahí la idea de que el devenir-mundo del neoliberalismo de hoy no pueda estar dissociado de lo que Mbembe llama la “universalización tendencial de la condición negra” e invoca, por consiguiente, una genealogía entorno a lo que podríamos llamar el *devenir-negro del neoliberalismo*. Esta contribución retomará las reflexiones de Mbembe, situándose de manera crítica respecto a ciertos problemas que parecen quedar abiertos o susceptibles de ser elaborados en mayor profundidad.

Palabras clave

Achille Mbembe, Aleturgia, Biopolítica, Cuerpo de extracción, Neoliberalismo, Racismo (sujeto de raza), Razón negra.

Abstract

One of the most remarkable aspects of the project announced by a work such as Achille Mbembe’s *Critique of Black Reason* is the attempt to outline a broad and coherent conceptual and historical framework that leads to the inescapable articulation of a global genealogy of the link between the racial subjection (the fabrication of a racial subject that Mbembe calls “the Negro”) and the diagnosis of the growing globalization of neoliberalism that guide the superposition of spaces and times of our global present. Hence the idea that the becoming-world of neoliberalism today cannot be dissociated from what Mbembe calls the “tendency universalization of the black condition” and therefore invokes a genealogy around what we could call the becoming-black of neoliberalism. This contribution will take up Mbembe’s reflections, placing himself in a critical way regarding certain problems that seem to remain open or capable of being elaborated in greater depth.

Keyword

Achille Mbembe, Alethurgy, Biopolitics, Extraction Corps, Neoliberalism, Racism (subject of race), Black reason.

Esta contribución atenderá la manera en que Achille Mbembe (2013) intenta situar una cierta lectura de inspiración foucaultiana del neoliberalismo en una escala global, proponiendo una articulación histórica y geopolítica entre vida y poder centrada en la idea de “razón negra”². Se trata en otros términos de lo que también podríamos designar, como ya lo veremos, un *devenir negro del neoliberalismo*. No obstante, esta lectura no puede realizarse adecuadamente sin incorporar a la genealogía del sujeto de raza (que la noción de razón negra presupone) otra noción importante: la de “cuerpo de extracción”, noción que Mbembe formula en su obra de 2013, *Crítica de la razón negra*, pero sin lograr captar completamente su alcance crítico. Nos parece que es profundizando la reflexión en torno a la idea de un cuerpo de extracción, que la empresa crítica de Mbembe podría permitirnos retrazar la matriz histórica y biopolítica del devenir-negro del neoliberalismo, así como elaborar, de manera consecuente, un diagnóstico de nuestro presente global. Sin apoyarse en la idea de un cuerpo de extracción, se torna efectivamente difícil combinar bajo la noción de razón negra dos perspectivas que en las reflexiones de Mbembe parecen fundamentales y que, aunque de manera subterránea, refieren constantemente la una a la otra, a saber: el esquema marxista de la acumulación primitiva y la biopolítica foucaultiana. Articulación que nos permite hablar, entonces, del devenir-negro del neoliberalismo. A continuación, veremos cómo haciendo mayor hincapié que el propio Mbembe en la noción de cuerpo de extracción lograremos reorientar su crítica de la razón negra por medio de lo que designaremos “aleturgia negra”.

1. De hecho, gracias a la noción de “razón negra” Mbembe realiza, entre otras cosas, un desplazamiento de la racionalidad biopolítica neoliberal al interior de un dominio conceptual histórica, y, sobre todo, geográficamente, más vasto que el que ha sido abordado por Foucault. Todo esto en la medida en que este desplazamiento pasa por la crítica genealógica de una modernidad que sería demasiado limitado calificar como europea u occidental, y que convendría designar como global, tal como lo ha sido la empresa colonial e imperial de las potencias europeas, que han marcado profundamente el espacio a una escala transcontinental. El mismo espacio donde hoy el neoliberalismo continúa, aún si de manera diferenciada, no sólo deviniendo-mundo, sino también deviniendo-negro.

Desde este punto de vista, la empresa crítica de Mbembe se presenta como la problematización genealógica de la fabricación de sujetos de raza, y se define en toda su

2. Agradezco a Camila Ginés por la traducción de este texto y a Joaquín Ginés por su relectura.

especificidad histórica y geopolítica, proponiéndose vincular tres momentos mayores de esta modernidad global: la esclavitud, alimentada por la trata atlántica que encuentra en el espacio de la plantación su foco de experiencia privilegiado; la colonia, donde la sujeción racial se remodela en función del establecimiento de instituciones y de técnicas de gobierno ligadas a la constitución de grandes imperios coloniales; y, finalmente, el Apartheid, donde las formas de segregación racial conducen a una intensificación ulterior de la experiencia de sí como sujeto de raza.

Sin embargo, como el punto de partida de toda genealogía se halla siempre fijado *en y por* el presente, el método genealógico de Mbembe parece sugerir algo más, puesto que también se organiza a partir del diagnóstico del presente global marcado de manera cada vez más consistente por un neoliberalismo que se presenta como la salida es el de la expansión planetaria de los mercados, la privatización del mundo bajo “[...] y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo militar postimperial y las tecnologías electrónicas y digitales” (Mbembe, 2013, p. 12). En esta idea de devenir-negro del mundo y del neoliberalismo, la condición negra puesta aquí en cuestión es principalmente una grilla genealógica de inteligibilidad que apunta a esclarecer cómo es que aquello que Mbembe califica de “Negro” desborda su marco de origen, aún si este continúa siendo la matriz histórica y geopolítica que nos permite comprender el alcance de sus desarrollos actuales en la era del neoliberalismo en vías de globalización:

En primer lugar, los riesgos sistémicos a los cuales sólo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades subalternas. En segundo lugar, esta *universalización tendencial de la condición negra* es simultánea a la aparición de prácticas imperiales inéditas, que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción, e inclusive lógicas de guerras civiles y de raciales de épocas anteriores [...]. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo [...]. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo [en la época de la planetarización del neoliberalismo]. (Mbembe, 2013, pp. 14-16)

Es así como este devenir-negro del mundo y del neoliberalismo no hace más que poner el acento sobre una generalización progresiva de las formas de racionalidad política, cuya genealogía no puede de ninguna manera eludir el análisis de la experiencia colonial y poscolonial. En este sentido, podemos decir que, según Mbembe, el devenir-negro del neoliberalismo marca un espacio de aceleración, de intensificación y de difusión —que ocurre bajo formas variadas y adaptadas a cada contexto singular— de modos coloniales y poscoloniales de racionalidad política, incluyendo aquellas que conciernen las matrices de asignación identitaria poscolonial, lo que en el registro de Mbembe corresponde a la producción del “Negro”.

2. Es dentro de este marco general que podemos comprender la complejidad de la noción de “razón negra” y de su tarea genealógica dirigida a articular, sobre un plano histórico y geopolítico más vasto que el de la modernidad europea, tanto los elementos discursivos como los no discursivos, o aún más específicamente, un conjunto complejo compuesto de discursos, de instituciones, de prácticas y de formas de subjetivación. Tal como lo afirma Mbembe (2013):

A primera vista, la razón negra consiste entonces en una suma devoces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es “la cosa” o la “gente de origen africano”, así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad. (p. 50)

Pero la razón negra refiere también a “una gama de intermediarios e instituciones que, por aquel entonces, participan en la consolidación de esta razón y en su transformación en sentido común o en *habitus*” (Mbembe, 2013, pp. 50-51). Esto conduce a la fabricación poscolonial y racializante de una asignación identitaria que la gubernamentalidad neoliberal aún hoy continúa operando a lo largo de lo que Boaventura de Sousa (2014) llama “la línea abisal” del pensamiento occidental moderno³, y más generalmente, de la “fractura poscolonial” (Lamaire, Bancel y Blanchard, 2006)⁴. Desde esta

3. “El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema visible e invisible de distinciones, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se vuelve no existente, y de hecho es producido como no-existente [...] La modernidad occidental es un paradigma sociopolítico fundado sobre una tensión entre regulación social y emancipación social [...] Sin embargo esta distinción visible está fundada sobre una no visible, aquella entre sociedades metropolitanas y sociedades colonizadas” (p. 173) (La traducción está hecha por nosotros).

4. En general, la perspectiva de esta obra muestra como esta fractura no designa tanto la reproducción de estructuras económicas, sociales y culturales del colonialismo, sino la dispersión de los efectos de este en las sociedades contemporáneas.

perspectiva, la fabricación de toda identidad postcolonial debe hacer remontar su genealogía a lo Mbembe (2013) denomina “la *conciencia occidental del Negro*” (pp. 50-51), es decir, una matriz de subjetivación que constituye

[...] el reservorio que otorga justificación a la aritmética de la dominación de raza [...], su función principal es codificar las condiciones en las que aparece y se manifiesta un sujeto de raza al que se denominará negro o, más tarde y bajo condiciones coloniales, el indígena: ¿quién es?, ¿cómo lo reconocemos?, ¿qué lo diferencia de nosotros?, ¿puede transformarse en nuestro semejante?, ¿cómo gobernarlo y para qué? (p. 51)

La originalidad de esta perspectiva radica, precisamente, en la tentativa de poner en marcha una genealogía del sujeto de raza que combine —como ya ha sido anticipado— dos abordajes teóricos e historiográficos diferentes, cuyo ensamblaje no carece de dificultades y cuya elaboración permanece en la obra de Mbembe mayoritariamente de forma subterránea. Por una parte, encontramos el esquema marxista de la acumulación primitiva que pone el acento en las relaciones históricamente cambiantes entre capital, trabajo, guerra y racismo (Alliez y Lazzarato, 2016). Es por este flanco que Mbembe (2013) nos invita a considerar que:

la transformación del estado liberal en una potencia de guerra, en un momento en el que —y esto es patente hoy en día— el capital no sólo jamás abandonó su fase de acumulación primitiva, sino que, parahacerlo, hizo un uso constante de los subsidios raciales. (p. 44)

Por otra parte, Mbembe aborda la cuestión desde una perspectiva marcada por la biopolítica foucaultiana, deteniéndose menos que Foucault sobre la función principal-

Aún si esta fractura emerge con la aceleración planetaria de la colonización desde el siglo XIX, lo que *queda* de esta es esparcido en forma de herencia en una coexistencia a nivel planetario de espacios y de tiempos heterogéneos y plurales que de hecho perturban tanto la oposición entre sociedades metropolitanas (occidentales) y sociedades coloniales así como las distinciones entre “centro” y “periferia” o entre “primer” y “tercer” mundo. Por el contrario, el “post” del colonialismo (las particiones derivadas de esta fractura del colonialismo a pesar del final formal de este) concierne, penetra y estructura cada espacio del capitalismo global neoliberal actual). Pese a las diferencias que continúan existiendo, los espacios instituidos por la violencia colonial ya no son geográficamente asignables de forma tan clara como lo eran en la época imperial, ya que sus fronteras se han vuelto progresivamente porosas y móviles. Es a partir, tanto de este entrelazamiento estructural y multilineal entre sociedades occidentales y sociedades coloniales, como de las nuevas formas de movilidad selectiva de individuos y de poblaciones (que los actuales dispositivos biopolíticos, estatales y supraestatales se esfuerzan en gobernar), que hay que pensar la producción de la fuerza de trabajo como mercancía a la cual, precisamente, Mbembe se refiere centrándose en el devenir negro del neoliberalismo.

mente negativa del racismo en tanto que “la condición de aceptabilidad de dar muerte en una sociedad de normalización” (Foucault, 1997, pp. 227-228) —y aún menos de lo que Mbembe (2006) mismo había anteriormente enfatizado insistiendo en la noción de “necropolítica”—. Por este motivo, ya no se trata verdaderamente de reducir la articulación entre racismo y colonialismo a una “función asesina” que sería la prerrogativa de un Estado que opera “al modo del biopoder” y cuyo “genocidio colonizador” constituiría una suerte de modelo, de paradigma, o de antecedente genealógico, lo que, en el ejercicio de una modalidad colonial de poder, no dejaría entrever, a pesar de su retranscripción en términos biológicos, más que formas *residuales* del poder de dar la muerte, que según Foucault caracteriza principalmente el poder de soberanía (Mbembe, 2006).

El desafío es entonces repensar las relaciones entre racismo, biopolítica y colonialismo en términos más positivos y productivos como los que más tarde fueron ensamblados e integrados en el funcionamiento del neoliberalismo a escala global: se trata mayormente de “hacer-vivir” más que de hacer-morir, y esto al precio de una ampliación del campo de operatividad práctica y política de los discursos entorno a las razas y del racismo a los cuales Foucault se refiere. Es por esta razón que, para comprender este aspecto productivo, la articulación entre racismo y colonialismo debe necesariamente desbordar el marco restringido del Estado, que se ocupa de sus peligros biopolíticos internos, y abrirse tanto a una genealogía de la cuestión (post)colonial como al devenir-negro del mundo y del neoliberalismo.

En este contexto más vasto, que toma en cuenta la genealogía de lo que históricamente pasó en el régimen de la plantación en el seno de las sociedades coloniales y bajo el Apartheid, la raza “funciona [ría] como un dispositivo de seguridad fundado sobre la base de lo que se podría denominar el principio de arraigo biológico por medio de la especie”. De igual forma, los procesos de racialización a los cuales da lugar este dispositivo

[...] tienen el propósito de identificar [y a jerarquizar] estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular [...] de determinar, lo más exactamente posible, los emplazamientos que pueden ocupar estas poblaciones. En definitiva: apuntan a garantizar la seguridad general. (Mbembe, 2013, p. 62)

Para ensamblar la cuestión marxista de la acumulación primitiva, que siempre se desplegó a escala planetaria a través del intermediario de “subsidios raciales”, y esta biopolítica foucaultiana donde la raza figura como un dispositivo de seguridad

global, según Mbembe, es preciso reencuadrar estas dos perspectivas en el marco de una *bio-economía*. En su seno, la fabricación de sujetos de raza indexada sobre la razón negra constituye el horizonte epistemológico-político al interior del cual

[...] venía a reconciliar masas, clases y poblaciones, es decir, las tres herencias de la historia natural, de la biología y de la economía política. El trabajo y la producción de riquezas eran inseparables de los problemas específicos de la vida y de la población, de la regulación de movimientos y de desplazamientos, en definitiva, de los procesos de circulación y captura. Y los procesos de circulación y captura constituían una dimensión central. Además, eran tecnologías de seguridad y mecanismos de inscripción de la gente en sistemas jurídico-legales diferenciados. (Mbembe, 2013, pp. 62-63)

3. Antes de volver a estos pasajes y a los mecanismos de fijación en el espacio propios de la razón negra, debemos remarcar previamente que entre la panoplia de conceptos utilizados por Mbembe hay uno que permite en particular articular teórica y genealógicamente estos dos abordajes de los que se nutre la crítica de la razón negra. Se trata de una noción de escasa aparición en la obra de Mbembe y de la cual este no explora toda la riqueza de implicaciones teóricas que podrían permitirle terminar el trabajo de sutura teórica subyacente a su diagnóstico del presente global, marcado por el devenir-negro del neoliberalismo. Esta noción constituye a la vez el correlato materialista de la razón negra y su sitio material e inmanente de inscripción, allí donde la razón negra *de hecho se hace cuerpo*: es justamente a lo que Mbembe llama un “cuerpo de extracción”.

De hecho, no hay fabricación de sujeto de raza, asignación normativa de identidad, de “Negro”, sin que un lazo social de sujeción pase por un cuerpo de extracción, a saberse: “un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo que se empeña en obtener de él la máxima rentabilidad” (Mbembe, 2013, p. 36). Cuerpo que debe ser entendido, a la vez, como cuerpo individual, objetivo de toda una serie de tecnologías disciplinarias y como cuerpo colectivo, es decir, como población sometida a regulaciones biopolíticas y racializantes. Ahora bien, ¿por qué esta noción de cuerpo de extracción, a pesar del uso bastante limitado que hace de ella Mbembe, nos resulta tan importante?

Primeramente, porque la idea de un cuerpo de extracción brinda una grilla genealógica de inteligibilidad capaz de hacer aparecer la perpetuación de la acumulación primitiva en nuestro presente global, puesto que se despliega aún hoy a escala planetaria y continúa las experiencias históricas del colonialismo, lo que marca en profundidad

tanto el capitalismo contemporáneo como toda forma de identidad poscolonial a través del planeta. Como ha sido demostrado en varias ocasiones, cuando Marx habla de acumulación “originaria” o “primitiva”, es necesario considerar estos adjetivos en su literalidad solamente en relación con la *Darstellung*, a la exposición, al método, pero no en relación con el plano histórico concreto donde la acumulación primitiva del capital continúa reproduciéndose en una superposición global de tiempos y de espacios heterogéneos (Mezzadra, 2008). De hecho, en la era del neoliberalismo globalizado de hoy la intensificación y la expansión de las prácticas extractivas deben ser comprendidas no solamente en sus formas históricamente conocidas, como las de las minas o las plantaciones, donde los cuerpos “negros” estaban sometidos a regímenes históricamente específicos de prácticas extractivas.

Esta expansión que caracteriza al capital contemporáneo debería incluso ser considerada a partir de otras formas de operaciones extractivas que sometan los cuerpos a otros regímenes de extracción, como la de los datos biométricos o los *big data* en general, que contribuyen a poner en marcha y a hacer operacionales las lógicas *jerarquizantes* y *discriminatorias* (y en este sentido a menudo racializantes) de clasificación y de redistribución de estos cuerpos. Hoy, estas son prácticas extractivas cruciales para gestionar las relaciones entre capital y trabajo a través de los dispositivos neoliberales actuales de vigilancia, de control y de confinamiento, que son especialmente el objeto de los fenómenos masivos de migración a lo largo del planeta (Gago y Mezzadra, 2017; Neilson y Mezzadra, 2017 y 2019). Por este sesgo, llegamos a comprender cómo las operaciones del bio-capitalismo neoliberal a las cuales hace alusión la idea de razón negra de Mbembe están de hecho ligadas, por una parte, a la reestructuración en sentido extractivo de las dinámicas propias de la acumulación primitiva y, por el otro, a la intensificación de los procedimientos racializantes de *segmentación del continuum* biológico de la población planetaria, lo que se articula en la redefinición de las prácticas extractivas que no son ni operacionales, ni inteligibles, sin algo que oficie como un cuerpo de extracción.

En segundo lugar, el cuerpo de extracción que según Mbembe (2013, pp 67-68) remite a la “doble dimensión metamórfica y económica” del “proceso por el cual la gente de origen africano es transformada en *mineral* viviente para extraer *metal*”, que luego se convierte de manera fiduciaria en moneda, muestra que la extracción de la que estos cuerpos dan cuenta es también el “arrancamiento o separación” de individuos que hay que convertir a su vez en objeto y en mercancía (pp. 67-68). Se trata de un dispositivo de extracción en virtud del cual de un cuerpo racializado se extrae no solamente fuerza de trabajo, valor, datos biométricos, sino también verdad sobre sí mismo en términos de

identidad, necesidades, deseos. Y se trata, también, de un procedimiento de extracción en virtud del cual, a partir del cuerpo racializado, es necesario extraer formas específicas de manifestación de sí: lo que, siguiendo un léxico foucaultiano revisitado según las sugerencias de Mbembe, estaríamos tentados a llamar una “aleturgia” *negra* (Foucault, 2009 y 2012; Irrera, 2013 y 2018).

Desde este punto de vista, el cuerpo de extracción no solamente permite ensamblar en el mismo dispositivo racial la acumulación originaria y la biopolítica, sino también lo que Mbembe llama “los dos discursos” de la razón negra en sí misma. Del primero ya hemos hablado, y corresponde a la conciencia occidental del Negro que apunta a

[...] lograr el advenimiento del negro como sujeto deraza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica [...]. Al buscar una respuesta para la pregunta ¿quién es?, Occidente se esfuerza en nombrar una realidad que es exterior y a la que pretende situar en relación a un yo considerado como el centro de toda significación. (p. 51)

4. Esta matriz de asignación identitaria opera, sin embargo, no solamente del lado del genitivo objetivo, en donde “el negro” en cuestión es objeto de conocimiento de los que no se califican de esta manera y por lo tanto se subjetivizan a través de esta partición. Pero también hay que tener en cuenta la productividad de esta matriz identitaria del lado del genitivo subjetivo, problematizando el decir veraz sobre sí mismo en tanto que “Negro” al interior de este régimen racial y poscolonial de verdad que es el de la razón negra.

Se trata de un punto que Mbembe no desarrolla demasiado, al menos no explícitamente, pero sobre el que merece hacerse hincapié, ya que suscita problemas que hacen eco a las cuestiones formuladas, directamente, por el propio Mbembe. De hecho, si miramos con mayor detalle la manera en la cual una cierta forma de manifestación de la verdad sobre sí mismo contribuye a la fijación de estos cuerpos de extracción tanto sobre los aparatos de producción del biocapitalismo neoliberal como sobre los dispositivos biopolíticos poscoloniales y post-imperiales de regulación y vigilancia, nos encontramos delante de un fenómeno que va a influenciar de manera particular a la razón negra, especificándola más como lo que hemos denominado “aleturgia negra”. Esto se debe a que en la dicha “conciencia occidental del Negro”, tanto del lado genitivo objetivo como del lado genitivo subjetivo, las relaciones entre la “descalificación moral”

y la “instrumentalización práctica” mencionadas por Mbembe se redefinen siempre que no es más (o no es más solamente) la descalificación moral que va a acompañar la instrumentalización práctica del Negro (ya sea como su efecto o, por el contrario, como su condición de posibilidad), pero también lo que en los últimos treinta años figura como su “recalificación moral”, y más precisamente, en los términos de un “gobierno humanitario”, por utilizar la eficaz fórmula de Didier Fassin (2010).

Es por este medio que la consciencia occidental del Negro suscita cada vez más sentimientos morales de compasión, piedad, simpatía, etc., lo que Fassin (2010) designa, a partir de Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, “las emociones que nos llevan a las desgracias de los demás y nos hacen desear corregirlas” (p. 7). Aún si los sentimientos morales están inscritos hace ya mucho tiempo en la forma de racionalidades políticas en Occidente (basta con pensar en la “moralización” de los obreros y de las clases populares desde el siglo XVIII de las cuales hablan, desde perspectivas diferentes, tanto Michel Foucault como Edward Palmer Thompson), aún si la aparición de la figura de la víctima y de todo tipo de traumatismo (Fassin y Rechtman, 2007) que la caracteriza concierne hasta a los sujetos no racializados y no necesariamente procedentes de una condición poscolonial (por ejemplo las víctimas de acontecimientos catastróficos o de guerras que no tienen relación directa con las contradicciones del colonialismo), resulta imposible pensar la *extensión global* del gobierno humanitario sin articularlo a las múltiples dinámicas extractivas y poscoloniales del biocapitalismo contemporáneo a las cuales remite el devenir del neoliberalismo de Mbembe.

En este sentido, para que la condición negra pueda, donde es posible, suscitar intervenciones orientadas a atenuar la violencia a las cuales estos cuerpos de extracción son estructuralmente sometidos, activando mecanismos estatales, supra-estatales o privados de protección y de asistencia, la identidad poscolonial del negro tiene que manifestarse a través de obligaciones de verdad sobre sí mismo que deben inscribirse cada vez más en el registro del sufrimiento social y del traumatismo psíquico. Es decir, mientras que todo dispositivo de ayuda, intervención o indemnización se codifica en términos de atención al sufrimiento social y/o psíquico que problematizan la *buena* “consciencia occidental del Negro”, este último, el Negro, no puede “suceder” sin pasar por la obligación de asumir, de manifestar y de certificar una identidad victimaria activada por un traumatismo que, *por una u otra razón*, lo afectó, lo que se supone que debe suscitar a la vez compasión, piedad, simpatía y, simultáneamente, apelar a un sentimiento “humanitario” de lo que es intolerable y que, de este modo, merece entonces asistencia y solidaridad.

Este régimen victimario de veridicción que se fija sobre los cuerpos a través de los dispositivos biopolíticos de atención al sufrimiento provocado —al menos en este caso en específico— por las contradicciones del capitalismo neoliberal que desplaza toda la multiplicidad de sus operaciones extractivas a escala planetaria, permite así que de estos cuerpos se extraiga también formas de subjetividades preconstruidas en vista de su gobierno “humanitario”. Estar limitado a hacer coincidir su propia identidad con el estatus de la víctima significa reconocer que esta identidad no puede escapar a una especie de “traumatismo constituyente” que se transforma en la condición aletúrgica de posibilidad de una ayuda y de asistencia en situaciones de emergencia y de miseria frecuentemente sin salida. Estar forzado a asumir y manifestar una fragilidad psicológica constituyendo una forma de identidad al interior de este dispositivo aletúrgico de victimización produce, por su parte, mecanismos que clasifican y discriminan entre quién debe/quiere/puede ser salvado o ayudado y quién no (mecanismos que a menudo se articulan y se superponen a otros tipos de discriminaciones sobre una base racializante).

Por su parte, estas obligaciones aletúrgicas de la razón humanitaria vuelven evidentemente más difícil que estos cuerpos de extracción puedan reivindicar otras formas de identidad, sobre todo de identidad *política*, siendo estos dispositivos aletúrgicos con frecuencia atomizantes y operando bajo el modo de la fragmentación: o reducen la identidad que ellos producen a la singularidad de la experiencia individual del traumatismo, o crean pequeñas comunidades cuyo principio de pertenencia que autoriza la toma de palabra sigue siendo la experiencia directa y personalmente vivida o sufrida de tal o cual traumatismo; lo que, en la mayor parte de los casos, impide o limita la posibilidad de alianzas con otras subjetividades procedentes de las mismas contradicciones del capitalismo neoliberal cuya lógica de expansión pasa por este régimen a la vez aletúrgico y extractivo de la razón humanitaria.

Asimismo, como lo remarca Fassin (2010), “la compasión puede paradójicamente demostrar ser un sentimiento que nos permite hacer economía de acciones más exigentes” (p. 230). A esto podemos agregarle que el dispositivo aletúrgico de lo humanitario impide la constitución de sujetos que puedan identificarse a partir de esta reivindicación más exigente; ocultando así, detrás de la manifestación de una identidad victimaria fragilizada por la *extracción* de su traumatismo, las múltiples causas que produjeron este sufrimiento y de las cuales la única visible será la de la simple y abstracta urgencia humanitaria, frente a la que la única respuesta posible sería finalmente la compasión.

5. Si hemos decidido, no obstante, utilizar el concepto foucaltiano de aleturgia para visitar lo que según Mbembe corresponde a dos discursos de la razón negra, es en la

medida en la que la noción de aleturgia articula la manifestación de la verdad en forma de la subjetividad, no solamente en relación con la subjetivación entendida como sujeción, sino también como actitud crítica. Razón por la cual hablar de *aleturgia negra* no remite la problematización de la identidad poscolonial solamente a la “consciencia occidental del Negro”, sino también a la constatación que la experiencia de asignación racial que pasa y es asumida por el intermediario de un cuerpo de extracción permite oponer a este primer texto un contra discurso que rechaza toda postura victimaria y escapa por la misma actitud crítica a todo repliegue identitario.

Considerada desde este punto de vista, la razón negra, tal y como la concibe Mbembe, así como la aleturgia negra (según la inflexión conceptual que proponemos aquí), problematizan el difícil equilibrio entre afirmación y negación en una especie de elemento de resiliencia “positiva”: afirmativa, pero a partir de la negación de *toda* identidad fijada de antemano, lo que, por su lado, no haría otra cosa que reproducir bajo diferentes formas y registros los mismos efectos de sujeción de los dispositivos aletúrgicos de lo humanitario, pues esta identidad prefijada encerraría esta forma de subjetivación en la comunidad *restringida y cerrada* de un traumatismo identitario. La perspectiva crítica a la cual remite el segundo discurso de la razón negra, y a lo que nosotros hemos llamado la aleturgia negra, se esfuerzan, en primer lugar, en apartarse de una matriz identitaria que se basa en dos limitaciones aletúrgicas mayores. Por un lado, el hecho de que sean *solamente* las personas que hayan experimentado “directamente” la experiencia de la condición negra (o que hayan sufrido las consecuencias) quienes puedan *hablar* de esta. Y por el otro lado, correlativamente a esta primera limitación, pero también (y quizá sobretodo) como su condición de posibilidad, existe la constatación según la cual son solamente estas personas que han experimentado directamente la experiencia de la condición negra (o que han sufrido las consecuencias) que pueden *comprenderla*, y que pueden finalmente *compartirla* y ponerla en común.

Dicho de otra manera, el presupuesto de esta matriz identitaria es que la experiencia poscolonial de la condición negra es *completamente intraducible* para aquellos que no la han padecido, lo que encierra a toda comunidad imaginable en los límites restringidos de esta experiencia “directa”, o peor aún, “auténtica”, porque esta produce más un discurso identitario, cuyos beneficios políticos son bastante inciertos, que una realidad efectiva o verificable. Lejos de todo mito de transparencia de esta experiencia y bajo todas las formas en las que puede presentarse, el problema político de la aleturgia negra no se sitúa a nivel de la plena accesibilidad cognitiva o afectiva

de esta experiencia para cualquier otro sujeto político. El desafío remite más bien a la posibilidad de crear efectos de recomposición política y emancipadora *a partir de esta experiencia*, aunque solamente sea traducible de manera parcial. En otros términos, la cuestión es saber cómo poner en común esta experiencia, no para captar la “verdad” de esta y sus formas de manifestación subjetiva, sino para hacerla entrar en un agenciamiento colectivo, o para utilizar otro término deleuziano, en una máquina de guerra transnacional dirigida a oponerse al devenir-negro del mundo a través de la intervención de formas más abiertas y cambiantes de identidades poscoloniales sin que ninguna identidad predeterminada, ya sean las de raza, de clase o género, jueguen un rol dominante (ya sea como elemento indispensable para cualquier traducción, partición, hibridación, o como elemento catalizador necesario para todo proceso posible de contra-subjetivación o crítica).

Estas formas identitarias correspondientes a contradiscursos de la razón negra deben quedar estructuralmente abiertos porque aquellas se modifican a medida que en estas luchas y en función de estas luchas, fabricamos otros saberes, otras estrategias, otros derechos y otras maneras de conducirnos, en donde la difícil y delicada dimensión a alcanzar de un común posible, a la vez sobredetermina y reduce la tensión entre lo individual y lo colectivo. Es en este sentido que indudablemente hay que interpretar lo que Mbembe (2014) designa como la diferencia entre el “negro de superficie” (“la persona de origen africano, el que está marcado para el sol de su color”) y el “negro de fondo” que designa

[...] una categoría subalterna de la humanidad, un tipo de humanidad subalterna, esa parte superflua y casi excesiva de la humanidad, que el capital apenas necesita, y que parece condenada a la zonificación y al desalojo. Este “negro de fondo”, este tipo de humanidad, está haciendo su aparición en la escena mundial en un momento en que [...] el hombre de carne y hueso del pasado está dando paso a un nuevo hombre-flujo, digital, infiltrado de cada parte por cada tipo de órgano sintético y prótesis artificial. El “negro de fondo” es el Otro de esta humanidad de software, una nueva figura de la especie y por lo tanto típica de la nueva era del capitalismo, aquella en la que la auto-reificación es la mejor posibilidad de capitalizarse a sí mismo. (p. 130)

6. No obstante, lo que origina problemas en este pasaje no es tanto el hecho de que en la “la tendencia a la universalización de la condición que antes estaba reservada a los

Negros [...], la producción de “sujetos de raza”⁵ continúa, ciertamente, pero de nuevas maneras” (Mbembe, 2014, p. 130), es decir bajo la modalidad de un “racismo sin raza” (Balibar y Wallerstein, 1988), sino la convicción subyacente según la cual el cuerpo de extracción no sería sino un elemento residual en relación a las nuevas lógicas del biocapitalismo neoliberal:

[En] el mundo de los cerebros humanos y de los cálculos automatizados, de trabajar con instrumentos cada vez más pequeños, cada vez más miniaturizados. En estas condiciones, producir *negros* no consiste exactamente en la fabricación de un vínculo social de sujeción o de un *cuerpo de extracción*, es decir un cuerpo enteramente expuesto a la voluntad de un maestro, y del que se tratará de obtener la máxima rentabilidad [...], la reducción de la persona humana a una cosa, un objeto, una mercancía que se pueda vender, comprar o poseer. (Mbembe, 2014, p. 130)

Como hemos dicho anteriormente, la intuición de Mbembe acerca del cuerpo de extracción se funda sobre una concepción bastante limitada de la extracción, ya que no parece considerar al menos dos aspectos de su racionalidad operacional que están estrictamente anudados el uno con el otro. Primeramente, el advenimiento del “hombre flujo, numérico” no es posible sin una extracción previa de datos biométricos, imágenes, etc., que *solamente* pueden ser almacenados, reelaborados, recodificados y finalmente redistribuidos bajo la forma de flujo de informaciones valorizadas por el biocapitalismo neoliberal actual. En otras palabras, el hombre-flujo puede aparecer solamente si su cuerpo *ya* ha sido capturado para extraer datos o imágenes. Esto nos lleva al segundo aspecto que constituye una especie de condición de posibilidad de la extracción en sí-misma, una acción sin la cual esta no puede tener lugar. De hecho, no hay operación extractiva posible si su sitio inmanente y material de extracción, a saber, el cuerpo, no es previamente *fijado* por dispositivos que en última instancia son *a la vez* de captura y de extracción. Como lo remarcaba anteriormente Foucault, se trata de una fijación que puede *ocurrir* tanto en y por espacios o lugares precisos (pensamos en las isotopías disciplinarias de los cuerpos individuales), como en y por espacios de circulación cuyos límites deben necesaria y cuidadosamente estar fijados⁶. Por consiguiente, sin tomar en cuenta estas estrategias de fijación, así como los

5. Esto no excluye la posibilidad de que haya desaparecido todo el racismo basado en una determinada idea de raza, sino sólo que se ha convertido en un fenómeno minoritario.

6. Hasta la extracción de minerales en las minas no puede tener lugar sin apropiarse de una porción de territorio y fijando sobre este instrumentos de extracción.

dispositivos que las vuelven operacionales, será difícil lograr lo que Mbembe (2014) propone, es decir, pensar adecuadamente un cuerpo “infiltrado por todas partes por todo tipo de órganos sintéticos y prótesis artificiales” (p. 130).

Si consideramos de manera más sofisticada toda la multiplicidad de operaciones que se refieren a la extracción, advertiremos que su matriz poscolonial y normativa de subjetivación (el lado por así decirlo de la sujeción propia a la aleturgia negra) opera no tanto como una “religión animista”, como sugiere Mbembe (2014) refiriéndose al advenimiento del “hombre-flujo, numérico”, sino a través de modalidades que siguen siendo efectivamente de fijación y de extracción. Aún allí donde los hombres parecen estar reunidos como “una parte superflua y casi en exceso, que el capital apenas necesita y que parece condenada a la zonificación y al desalojo” (p. 121), es solamente en virtud de un trabajo de fijación de barreras, de muros, y de otros instrumentos y estrategias de vigilancia, de control y de confinamiento. Porque esto permite así *extraer de estos cuerpos*, a la apariencia inútiles, el valor de su potencial peligro, lo que sigue siendo esencial para el dispositivo de seguridad de la razón negra ya evocados por Mbembe.

Desde una misma perspectiva, apuntar sobre el cuerpo de extracción, tanto como punto de anclaje materialista, así como intercambiador privilegiado capaz de poner en red toda una serie de discursos (conocimientos y saberes), de dispositivos disciplinarios y normativos vinculados a las regulaciones a nivel estatal y supra-estatal (plan institucional y jurídico), y de matrices de asignación normativa de identidad (dispositivos aletúrgicos de lo humanitario) todo eso significa también reconsiderar el lado por así decirlo “crítico” y oposicional de lo que hemos llamado la aleturgia negra. ¿En que consistiría en efecto una tal crítica oposicional? ¿De que se alimentan los actos políticos de emancipación y las formas de contradiscurso y contrasubjetivación que critican tanto a la razón negra y a su devenir-mundo como los dispositivos aletúrgicos que la acompañan?

7. Es dentro de este marco, donde la idea de un cuerpo de extracción nos parece a pesar de todo primordial, que podemos releer la matriz identitaria del contradiscurso de la razón negra de Mbembe como una aleturgia negra. Un pasaje de la *Crítica de la razón negra* (2013), que muestra cómo todo discurso que concierne “la conciencia occidental del negro” es siempre doblado por otro texto o contra discurso, es, al respecto, muy significativo:

[un contradiscurso] que se pretende a la vez gesto de autodeterminación, modalidad de presencia de sí, mirada interior y utopía crítica [...] A través de él, el negro dice de sí mismo que es aquél sobre quien no se tiene poder de influencia; aquél que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos allí donde se lo busca; aquél que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está. (pp. 51-52)

Ya hemos observado cómo en la negación de toda identidad fijada *de antemano* se jugaba la posibilidad de alcanzar un equilibrio difícil y siempre provisorio entre afirmación y negación. Pero una lectura más profunda de este pasaje permite constatar que la serie aletúrgica positiva —“la vez gesto de autodeterminación, modalidad de presencia de sí, mirada interior y utopía crítica” (Mbembe, 2013, p. 51)— termina justamente con esta curiosa noción de “utopía crítica”. ¿Por qué una utopía, que en su propia forma conceptual parece de entrada remitir a la crítica, es calificada justamente de “crítica”? Porque, evidentemente, hay utopías que no son otra cosa que lo otro-del-mismo. Dicho de otra manera, detrás de las formas aparentemente *otras*, se repite en el fondo la misma lógica, o para decirlo en nuestros términos, la misma aleturgia, de la cual deseamos deshacernos.

Ahora bien, el carácter crítico y oposicional de la aleturgia negra consiste exactamente en el hecho de que su positividad queda indeterminada y a inventar en cuanto a sus contenidos concretos, pero su forma se determina a través de una negatividad irreductible, sin la cual apenas sería posible de considerar una “auto-determinación”, ni una “presencia de sí-mismo”, o una “mirada interior”. Sin embargo, y aquí reside el punto más delicado, esta negatividad, en apariencia vaga e indeterminada, da por el contrario forma a un régimen aletúrgico donde la manifestación de la verdad sobre sí misma (“A través de este texto, el Negro dice de él mismo...”) se vuelve un instrumento para criticar toda la *multiplicidad de operaciones de fijación y extracción* a las cuales son obligatoriamente sometidos los cuerpos. De lo contrario, a que remitiría toda aleturgia dirigida a manifestarse a sí mismo como “aquel que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos allí donde se lo busca; aquel que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está” (Mbembe, 2013, p. 52).

Pero este problema tiene implicaciones aletúrgicas aún más grandes si en la era del devenir-negro del mundo nos preguntamos ¿quién es exactamente este “Negro” que dice de sí mismo...? No exactamente lo que Mbembe llama “el negro de superficie”, sino toda una multiplicidad de sujetos que se vuelven “negros”, cada uno a su manera, cada uno a partir de la manera en la cual su cuerpo es sometido a operaciones de fijación y

de extracción en una escena global, pero fuertemente diferenciada. La aleturgia negra marca entonces un espacio experimental de fabricación de identidades postcoloniales donde, a partir de una multiplicidad de experiencias de la condición negra, no se trata tanto de centrarse en la singularidad (o la “verdad”) de cada una de ellas, sino en las diferentes formas en las que estas experiencias pueden ser políticamente traducidas y compartidas por todas las subjetividades políticas que se oponen a la razón negra y al devenir-negro del mundo.

8. A modo de conclusión podemos afirmar, entonces, que la aleturgia negra, en lugar de insertarse y de funcionar dentro de dispositivos que fijan y capturan los cuerpos para extraer valor (como lo vimos también en el caso de la aleturgia negra de lo humanitario), se vuelve al contrario un foco crítico de traducción, de solidaridad y de politización acelerada capaz de componer fuerzas diversas y subjetividades heteróclitas y de dar así lugar a alianzas políticas transnacionales y mucho más amplias que aquellas indexadas sobre el “Negro de superficie”. Desde esta perspectiva, en lugar de limitarse a la aleturgia negra que manifiesta bajo la forma de la identidad (o de la demanda de reterritorialización identitaria) el régimen de verdad de la razón negra y de sus dispositivos, se trata de hacer de esta aleturgia el espacio postcolonial y post-racial de experimentación de otras formas de subjetivación. Es a partir de la materialidad de las prácticas que someten a los cuerpos, bajo formas y modalidades variadas a escala planetaria, en regímenes múltiples de extracción, que sería políticamente más fecundo experimentar la extracción de una voluntad común de no ser más el objeto de esta sujeción, es decir, de extraer una matriz contraidentitaria (aleturgia negra en sentido crítico) indexada a una “voluntad de no ser gobernado” así, o de esta manera (razón negra) (Foucault, 2015).

Por otra parte, lo que forma parte del mismo gesto crítico de esta aleturgia negra, si como vimos toda operación de extracción presupone dispositivos de fijación de cuerpos en el espacio, ya sea abierto o cerrado (fijando límites a su movimiento y a su circulación), entonces el espacio crítico de la aleturgia negra deberá asociar toda operación de contra-extracción a una voluntad común de deshacer las particiones espaciales y los límites de la circulación impuestos por los dispositivos de la razón negra (cuya genealogía es la de la Trata atlántica, la de la plantación, la del Apartheid). Esto significa vincular la aleturgia negra en sentido crítico a una resemantización del espacio global y de sus fronteras y a las contra-disposiciones (*contre-aménagements*) cuyo testimonio más importante es actualmente proporcionado por el activismo de toda una pluralidad de sujetos políticos (militantes, asociaciones, ONG). Estos están comprometidos

no tanto (o no solamente) en el rescate de vidas “humanas”, o en su inscripción en los dispositivos de emergencia o de crisis humanitaria, sino en la crítica de toda estrategia discursiva o gubernamental dirigida a justificar la necesidad de fijar fronteras y barreras para contener inmigrantes “económicos” (los cuales se postula que no tienen los mismos derechos de solicitantes de asilo, ejemplo emblemático de las discriminaciones reintroducidas por los dispositivos aletúrgicos de lo humanitario). O peor, abandonar a estos inmigrantes a la muerte y limitar su esperanza de supervivencia a través de horribles y mortíferos itinerarios por el desierto o el mar, o lo que es incluso peor, rechazarlos hacia los vergonzosos dispositivos necropolíticos de los campos y de las torturas que pretendemos no ver ni asumir porque operan por fuera de las fronteras que Occidente y la razón negra contribuyen a crear y a proteger.

Por consiguiente, nos parece que la crítica del devenir-negro del neoliberalismo, con sus matrices poscoloniales y normativas de asignación identitaria, no puede prescindir de esta articulación fundamental entre la aleturgia negra (en los dos sentidos en los que hablamos) y de los cuerpos de extracción. La fuerza crítica y el espacio de experimentación política de la primera no puede desplegarse sino a partir del anclaje materialista en todos los cuerpos de extracción dispersados todavía en la actualidad sobre el planeta.

Referencias

- Alliez, E., & Lazzarato, M. (2016). *Guerre et capital*. Paris: Éd. Amsterdam.
- de Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*. New York: Routledge.
- Fassin, D. (2010). *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris : Flammarion.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-84* (éd. F. Gros). Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80* (éd. F. Gros). Paris: EHESS/Seuil/Gallimard.

- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique?* En H. Fruchaud et D. Lorenzini (Éds.), *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (pp. 33-80). Paris: Vrin,
- Gago, V., & Mezzadra, S. (2017). A Critique of the Extractive Operations of Capital: Towards an Expanded Concept of Extractivism. *Rethinking Marxism*, 29(4), 574-591.
- Irrera, O. (2013). *Satyagraha. Une aléthurgie décoloniale face au gouvernement colonial des vivants*. En D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (Éds.), *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980-1984* (pp. 199-216). Paris: Vrin.
- Irrera, O. (2018). *L'aléthurgie orientaliste. Régime de vérité et subjectivation dans L'Orientalisme d'Edward Said*. En M. Abbès, L. Dartigues (Éds.), *Orientalismes/Occidentalismes. À propos de l'œuvre d'Edward Said* (pp. 153-175). Paris: Hermann.
- Lamaire, S., Bancel, N., y P. Blanchard. (Eds.). (2006). *La fracture postcoloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2006). Néropolitique. *Raisons politiques*, 21(1), 29-60.
- Mbembe, A. (2014). Afrofuturisme et devenir-nègre du monde. *Politique africaine*, (4), 121-133
- Mezzadra, S. (2008). Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale, "La cosiddetta accumulazione originaria". En *La condizione post-coloniale. Storia e politica nel presente globale* (pp. 127-154). Verona: Ombre corte.
- Neilson, B., & Mezzadra, S. (2017). On the Multiple Frontiers of Extraction: Excavating Contemporary Capitalism. *Cultural Studies*, 31(2-3), 185-204.
- Neilson, B., & Mezzadra, S. (2019). *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*. Durham and London: Duke University Press.