

Achille Mbembe: “Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral”

Por: Amador Fernández-Savater. El Diario.es. 20/07/2017

[Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo](#) de Achille Mbembe, publicado por [Ned Ediciones y Futuro Anterior](#), es un tratado de la envergadura de *Orientalismo* de Edward Said. En primer lugar, se trata de una arqueología del texto eurocéntrico que construyó una idea de África como continente caníbal y bárbaro, como aquel territorio que sólo podía proveer (aún lo hace) hombres-cosa-mercancía al capitalismo, su cara oscura.

En segundo lugar, el libro es un ejercicio (ético, estético, poético) que plantea, en la misma tradición de Said y los estudios culturales, pensarse, conocerse y desconocerse “al margen” de esta mirada imperial europea. Es decir, re-construir una memoria “de abajo” sanadora y desvictimizadora -es lo mismo- capaz de proyectar un futuro común. Mbembe rescata aquí la literatura de la otra razón negra, poetas y novelistas, Fanon y Cesaire, en un trabajo serio y delicioso, potente y extremo, doloroso y esperanzador.

Finalmente, este libro analiza la vigencia de las prácticas coloniales/imperiales que “ensalvajan” hoy en día el globo. Lo que el autor llama y anima a pensar como “el devenir negro del mundo”. Ese momento histórico en que, como dice en esta misma entrevista, “la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres- pueda escapar de ello”.

Achille Mbembe nació en Camerún en 1957. Es profesor de Historia y Política de la Universidad Witwaterstand de Johannesburgo (Sudáfrica). Su primer libro publicado en castellano fue [Necropolítica](#), donde analiza las políticas de ajuste y expulsión que primero se ensayaron en el continente africano en los años 90 y hoy se extienden por todas partes.

1. Habla usted de “cambio epocal”, ¿cómo se justifica eso? ¿Qué factores lo indican?

En efecto, creo que vivimos un cambio de época. Por un lado, el mundo ha empequeñecido, se ha contraído espacialmente, hemos, de algún modo, tocado sus límites físicos, hasta el punto de que probablemente ningún rincón de la tierra sea desconocido, esté deshabitado o sin explotar. Al mismo tiempo, la historia humana atraviesa una fase caracterizada por lo que llamo la *re población del planeta*, que demográficamente se traduce en un envejecimiento de las sociedades del norte y un rejuvenecimiento del continente africano y asiático en particular.

En cuanto a la estructura de las poblaciones, estamos viendo el crecimiento de una gran segregación social, una suerte de gigantesco *apartheid*, junto a enormes olas migratorias a escala planetaria que recuerdan a los primeros tiempos de la colonización. Y con respecto a las transformaciones tecnológicas, una de sus principales consecuencias es la transformación de nuestras antiguas nociones de tiempo y de velocidad.

Políticamente, estamos entrando en un mundo nuevo, caracterizado desgraciadamente por la proliferación de fronteras y de zonas exclusivamente militares. Este mundo se afianza gracias al “fantasma del enemigo”, del que hablo en mi último libro, y la emergencia de un Estado global securitario que busca normalizar un estado de excepción a escala mundial, donde las nociones de Derecho y de libertad que eran inseparables del proyecto de la modernidad quedan suspendidas.

Hay, por lo tanto, muchos factores que indican que estamos entrando en un mundo diferente, altamente digitalizado y financiarizado, donde la violencia económica ya no se expresa en la explotación del trabajador, sino en *hacer superflua una parte importante de la población mundial*. Un mundo que cuestiona radicalmente el proyecto democrático heredado de la Ilustración.

Necropolítica: políticas de muerte

2. ¿Cómo describiría la violencia del capital en este cambio epocal? En su último libro, usted ha definido al neoliberalismo como un “devenir negro del mundo”, ¿podría abundar en ello?

Digamos que en mis libros quiero hacer converger dos tradiciones del pensamiento crítico que desde hacía un tiempo parecían divergir: por un lado, la tradición del pensamiento crítico concerniente a la formación y lucha de clases; por otro lado, la tradición del pensamiento crítico que intenta comprender la formación de las razas.

Estas dos tradiciones han sido a menudo contrapuestas, cuando esto, ya sólo en términos históricos, es insostenible.

Si estudiamos atentamente la historia del capitalismo, nos damos cuenta enseguida de que para funcionar tuvo, desde sus inicios, la necesidad de producir lo que llamo “subsídios raciales”. El capitalismo tiene como función *genética* la producción de razas, que son clases al mismo tiempo. La raza no es solamente un suplemento del capitalismo, sino algo inscrito en su desarrollo genético. En el periodo primitivo del capitalismo, que va desde el siglo XV hasta la Revolución Industrial, la esclavización de negros constituyó el mayor ejemplo de la trabazón entre la clase y la raza. Mis trabajos se han centrado particularmente sobre ese momento histórico y sus figuras.

El argumento que desarrollo en mi nuevo libro es que, en las condiciones contemporáneas, la forma en que los negros fueron tratados en ese primer periodo se ha extendido más allá de los negros mismos. El “devenir negro del mundo” es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres- pueda escapar a ello.

3. Esto nos lleva a su concepto de “necropolítica” (o política de la muerte), ¿cómo lo explicaría?

Son dos cosas. La “necropolítica” está en conexión con el concepto de “necroeconomía”. Hablamos de necroeconomía en el sentido de que una de las funciones del capitalismo actual es producir a gran escala una población superflua. Una población que el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero hay que gestionar de algún modo. Una manera de disponer de estos excedentes de población es exponerlos a todo tipo de peligros y riesgos, a menudo mortales. Otra técnica consistiría en aislarlos y encerrarlos en zonas de control. Es la práctica de la “zonificación”.

Es significativo constatar que la población de las cárceles no ha cesado de crecer a lo largo de los 25 últimos años en EEUU, China, Francia, etc. En ciertos países del norte, la combinación de técnicas de encarcelamiento y la búsqueda del beneficio ha llegado a un enorme desarrollo. Hay toda una economía del encierro, una economía a escala mundial, que se nutre de la *securización*, ese orden que exige que haya una parte del mundo confinada. La necropolítica sería, pues, el trasunto político de esta forma de violencia del capitalismo contemporáneo.

4. Queríamos preguntarle, a propósito de esto, su opinión sobre la actual “crisis de refugiados”: ¿cuál ha sido a su juicio el papel de los gobiernos? ¿Qué opinión le merece la respuesta de la ciudadanía europea?

Es justamente a partir de la necropolítica y la necroeconomía que podemos comprender la “crisis de los refugiados”. Esta crisis es el resultado directo de dos formas de catástrofes: las guerras y las devastaciones ecológicas, que se afirman recíprocamente. Las guerras son factores de crisis ecológicas y una de las consecuencias de las crisis ecológicas es fomentar guerras.

La crisis de los refugiados tiene también que ver con lo que antes llamé la “re población del mundo”, en la medida en que las sociedades del norte envejecen, aumenta su necesidad de repoblarse, y la migración ilegal es una parte esencial de ese proceso, que seguramente se acentuará en el curso de los próximos años. A este respecto, la reacción de Europa está siendo esquizofrénica: levanta muros en torno al continente, pero necesita la inmigración para no envejecer.

5. Otro de los conceptos importantes que aparece en sus trabajos, asociado al de “necropolítica”, es el de “gobierno privado indirecto. ¿Qué puede decirnos al respecto?

Ese concepto fue elaborado en los años 90, en una época en la que el continente africano estaba enteramente bajo el poder del FMI y el Banco Mundial. Era un periodo de grandes ajustes estructurales que golpearon duramente la economía africana, de un modo similar al actual caso griego: endeudamiento fuera de cualquier norma, suspensión de la soberanía nacional, delegación de todo el poder soberano a instancias no-democráticas, privatización de todo, especialmente del sector público, etc. La idea de gobierno privado indirecto apunta a esa forma de gobierno de la deuda, que desarrolla por fuera de todo marco institucional una *tecnología de la expropiación* en países dependientes económicamente, privatizando lo común y descargando la responsabilidad de todo mal en los

individuos (“ha sido vuestra culpa”).

6. Este concepto, elaborado en el contexto del continente africano en los años 90, ¿puede explicar tendencias globales actuales, aplicarse en otras partes del planeta? En México, por ejemplo, mucha gente sigue atentamente sus trabajos por las poderosas resonancias de sus análisis con lo que allí sucede.

Creo que es posible seguir pensando este concepto hoy en día a escala global. El gobierno privado indirecto a nivel mundial es un movimiento histórico de las élites que aspira, en última instancia, a *abolir lo político*. Destruir todo espacio y todo recurso -simbólico y material- donde sea posible pensar e imaginar qué hacer con el vínculo que nos une a los otros y a las generaciones que vienen después. Para ello, se procede a través de lógicas de aislamiento -separación entre países, clases, individuos entre sí- y de concentraciones de capital allí donde se puede escapar a todo control democrático –expatriación de riquezas y capitales a paraísos fiscales desregulados, etc. Este movimiento no puede prescindir del poder militar para asegurar su éxito: la protección de la propiedad privada y la militarización son correlativos hoy en día, hay que entenderlos como dos ámbitos de un mismo fenómeno.

La transformación del capitalismo desde los años 70 ha favorecido cada vez más la aparición de un Estado privado, donde el poder público en el sentido clásico, que no pertenece a nadie porque pertenece a todos, ha sido progresivamente secuestrado para el beneficio de poderes privados. Hoy resulta posible comprar un Estado sin que haya gran escándalo y EEUU es un buen ejemplo: las leyes se compran inyectando capitales en el mecanismo legislativo, los puestos en el congreso se venden, etc. Esa legitimación de la corrupción al interior de los Estados occidentales vacía el sentido del Estado de Derecho y legitima el crimen al interior mismo de las instituciones. Ya no hablamos de corrupción como una enfermedad del Estado: la corrupción es el Estado mismo y, en ese sentido, ya no hay un afuera de la ley. El deterioro del Estado de Derecho produce políticas exclusivamente depredadoras, que invalidan toda distinción entre el crimen y las instituciones.

Resistencia visceral

7. Desde la idea foucaultiana del poder como “relación”, echamos de menos en su ensayo sobre la necropolítica más referencias a las resistencias, a las prácticas de vida de la gente de abajo. ¿Podemos describir el poder sin describir las resistencias?

No, por supuesto. No se puede hacer ese tipo de descripción sin pensar en las formas de resistencia que son correlativas a cualquier poder. Mis primeros trabajos, que desgraciadamente no han sido todavía traducidos, se habían centrado precisamente en las resistencias al poder y en sus límites también.

¿Qué decir de las formas contemporáneas de resistencia a la necropolítica y a la necroeconomía? Desde luego son muy variadas, dependen de las situaciones locales y los contextos. Tomaré el caso sudafricano como un ejemplo. Me interesa mucho la manera en la que en ese país las resistencias se organizan a partir de la ocupación de los espacios, en una búsqueda de la visibilidad ahí donde el poder quiere relegarnos y apartarnos. Las formas de resistencia que se están desarrollando en ese país tienen que ver con la lucha de los cuerpos por hacerse presentes (corporal, física, visiblemente) frente a la producción de ausencia y silencio del poder. Son formas ejemplares de resistencias porque el poder hoy funciona produciendo ausencia: invisibilidad, silencio, olvido.

Durante los últimos años hemos asistido en Sudáfrica a un gran movimiento llamado *la descolonización*, una descolonización simbólica que ha operado, por ejemplo, llamando a destruir las estatuas del colonialismo, pero también luchando por transformar el contenido del saber y de las formas de producción del saber; reactivando la memoria y resistiendo al olvido, etc. Las resistencias en Sudáfrica pasan por una rehabilitación de la voz, por la expresión artística y simbólica, desafían la tentativa del poder de reducir al silencio las voces que no quiere escuchar. En esa región del mundo estamos viviendo un ciclo de luchas de lo que yo llamo las *políticas de la visceralidad*.

8. ¿En qué consisten esas “luchas de la visceralidad”?

Hay un surgimiento de pequeñas insurrecciones. Esas micro-insurrecciones toman una forma visceral, en respuesta a la brutalización del sistema nervioso típica del capitalismo contemporáneo. Una de las formas de violencia del capitalismo contemporáneo consiste en brutalizar los nervios. Y como respuesta, emergen nuevas formas de resistencia ligadas a la rehabilitación de los afectos, las emociones, las pasiones y que convergen en todo eso que yo llamo la “política de la

visceralidad”.

Es interesante ver cómo en muchos lugares, tanto en las luchas de la población negra en Sudáfrica como en EEUU, los nuevos imaginarios de lucha buscan principalmente la rehabilitación del cuerpo. En EEUU, el cuerpo negro está en el centro de los ataques del poder, desde lo simbólico -su deshonra, su animalidad- hasta la normalización del asesinato. El cuerpo negro es un cuerpo de bestia, no un cuerpo de ser humano. Allí la policía mata negros casi todas las semanas, sin que existan apenas estadísticas que den cuenta de esto. La generalización del asesinato está inscrita en las prácticas policiales. La administración de la pena de muerte se ha desligado del ámbito del Derecho para volverse una práctica puramente policial. Esos cuerpos negros son cuerpos sin jurisprudencia, algo más próximo a objetos que el poder tiene que gestionar.

9. Usted analiza cómo el trabajo de la memoria ha sido para muchos pueblos un ejercicio de cura y autocuidado para nombrarse autónomamente. Pero, ¿hasta qué punto estas memorias son elaboradas o escritas desde “los vencidos”?

La memoria popular nunca cuenta historias limpias, no hay memorias puras y diáfanas. No hay memoria propia. La memoria siempre es sucia, siempre es impura, siempre es un collage. En la memoria de los pueblos colonizados encontramos numerosos fragmentos de lo que en un determinado momento fue roto y que ya no puede ser reconstituido en su unidad originaria. Así pues, la clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir lo perdido, con qué nivel de pérdida podemos vivir.

Hay pérdidas radicales de las que nada se puede recuperar y, sin embargo, la vida continua y debemos encontrar mecanismos para hacer presente de algún modo esa pérdida. Podemos recuperar algunos objetos de una casa incendiada, incluso reconstruir la casa, pero hay cosas que no podremos jamás reemplazar porque son únicas, porque manteníamos con ellas una relación única. Y hay que vivir con esa pérdida, con esa deuda que ya no podemos pagar. La memoria colectiva de los pueblos colonizados busca maneras de señalar y vivir aquello que no sobrevivió al incendio.

10. ¿Cómo reconstruir la desgarradora historia de despojo y violencia en clave de potencia y evitar la autorepresentación como víctimas perpetuas?

Es una cuestión central. La conciencia victimista es una conciencia peligrosa, porque es una conciencia enmudecida por el resentimiento y el deseo de venganza, que busca siempre infligir al otro –un otro generalmente más débil, no necesariamente el culpable real- la cantidad de violencia que se ha sufrido. Creo que hay un peligro en esa forma victimista de conciencia. La cuestión es cómo la gente que ha sufrido un traumatismo histórico y real, como una guerra o un genocidio, puede recordar lo que le ha ocurrido y utilizar la reserva simbólica de la catástrofe histórica para proyectar un futuro que rompa con la repetición de las violencias sufridas. Es un camino, casi diríamos, de *áscesis*. Una búsqueda de “purificación”, de identificación de los elementos de la tragedia con el fin de no repetirla.

11. Hay quien habla de un “uso estratégico del esencialismo”, de un uso táctico de la identidad como palanca en la construcción de un sujeto político. ¿Cómo se sitúa usted en esos debates sobre la identidad?

Digamos que, si repasamos la historia de las luchas contra la discriminación racial, suele darse un momento en que la resistencia se construye a través de una cierta esencialización de la raza. Lo hemos visto, por ejemplo, en los EEUU con Marcus Garvey o en el “movimiento de la negritud” en Francia, donde se trataba precisamente de revalorizar la condición negra. Son movimientos que buscan emanciparse de la condición de objeto, retraduciendo positivamente esos atributos que nos condenaban a ser objetos -la negritud- en un signo humano. Esta es la función estratégica de la función esencialista.

El problema es cuando el esencialismo nos impide continuar el camino que gente como Fanon consideraba el horizonte de nuestras luchas. ¿Cuál es ese horizonte? El que abre el camino a una nueva condición, donde la raza ya no importa, donde la diferencia ya no cuenta, porque todos nos hemos vuelto simplemente seres humanos: *el pasaje de la indiferencia a la diferencia*. En este sentido, me considero “fanonista”, aunque comprendo que, en circunstancias determinadas, haya movimientos que utilicen estratégicamente el esencialismo como manera de fortalecer una identidad colectiva.

12. Por último, el capitalismo se ha renovado, actualizando y sofisticando las violencias necropolíticas del colonialismo. ¿Lo han hecho quienes se le resisten? ¿Hemos renovado nuestra imaginación política para responder con formas de acción efectivas la necropolítica del capitalismo contemporáneo?

Si reflexionamos sobre el ejemplo africano, el siglo XX podría estar dividido en dos ciclos de lucha. Desde el comienzo del siglo XX hasta los años 30, hemos vivido una forma de lucha que llamaré *acéfala*, ligada a lo local, a las condiciones de reproducción de la vida cotidiana. Tras la segunda guerra mundial entramos en un ciclo de lucha vertical, representada por sindicatos y partidos políticos. Ahora parece que hemos regresado a las formas acéfalas de lucha, luchas locales, luchas más o menos horizontales, que insisten sobre la recuperación de la capacidad de interrupción de la normalidad, del relato que ordena la normalidad, que nos hace pensar que lo pasa es normal cuando no lo es.

En el caso del sur de África, la pregunta ahora es cómo transformar esa ruptura de la normalidad, esa *des-normalización*, en una nueva forma de institucionalización. Tengo la impresión de que las nuevas luchas acéfalas no acaban de aportar respuestas plausibles y eficaces a esa pregunta: cómo dar forma a una nueva institucionalidad, abierta y democrática, que haya aprendido de los problemas que acarrea el verticalismo. No creo que pueda haber democracia sin institucionalización ni representación. Sabemos que hay una crisis de representación en todas partes, pero no creo que la respuesta sea disolverla en cuanto tal, disolver toda idea de representación.

En definitiva, nuestras viejas recetas (los partidos políticos, por ejemplo) están mostrando dificultades *estructurales* para preservar y defender lo común dentro de las actuales instituciones y seguirá siendo así mientras no haya comunidades fuertes que puedan democratizar la política desde abajo. Los movimientos de los últimos años van en ese sentido, aunque todavía estén frágilmente vinculados entre sí. Creo que de estas distintas resistencias acéfalas surgirán nuevas propuestas de instituciones, quizás no para derribar el Estado, sino para forzarlo a mutar nuevamente en un órgano de defensa del bien común.

Entrevista pensada y realizada por Amarela Varela, Pablo Lapuente Tiana y Amador Fernández-Savater, con la ayuda de Ned Ediciones. Pablo Lapuente transcribió y tradujo del francés.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ.](#)

Fotografía: El Diario.es

Fecha de creación

2017/07/20