



La invención del desarrollo.

Una mirada crítica al desarrollo en África

Eduardo A. Roca Oliver
al320795@uji.es

I. Resumen

Ante el fracaso de los dinamismos desarrollistas en el continente africano y en un contexto de pensamiento poscolonial y subalternidad de la razón, que se ha constituido sobre la base de la negación antropológica de la identidad, se analiza en este trabajo de modo especial la crítica política del filósofo camerunés Achille Mbembe. Se toman en consideración las vertientes política y religiosa, en cuyas modulaciones se explica en parte el problema del desarrollo y, lejos de someter el discurso al fatalismo se abre la posibilidad hermenéutica de la autocomprensión africana como una creación que emerge sobre todo impulsada por la presencia de la resistencia, una clave sin la cual la interpretación poscolonial que sigue reaccionando al racismo no consigue formularse. El recurso a hermeneutas contemporáneos permite así un esbozo de los contornos del desarrollo africano, desde la realidad del cuerpo, desde la libertad como empoderamiento y desde el paradigma afropolitano, la nueva comprensión que Achille Mbembe ha formulado para todas las declinaciones africanas, allí donde estas acontecen más allá del continente. Se trata de un paradigma del encuentro, la ética y la superación de lo impensado de la raza que sigue condicionando la calidad y la misma vigencia de las democracias actuales.

Palabras clave: África, desarrollo, ética, poscolonialismo, resistencia política, hermenéutica crítica, identidad africana

II. Introducción

Desde la constatación de las presencias y ausencias del desarrollo en África se plantea en este trabajo la pregunta del sentido real y profundo que las dinámicas desarrollistas tienen en este continente, al tiempo que, enfrentando el debate de las responsabilidades políticas en juego y del entramado de las inversiones de la cooperación internacional para el mismo, se propone un modelo para el desarrollo que emerja de la reflexión por la identidad africana, en proceso de construcción, que los filósofos africanos han emprendido.

Se formulará aquí, en el contexto africano, una invención del desarrollo, una dinámica que tiene la forma y la materia que solamente los africanos saben y pueden crear, ante el fracaso repetido del modelo que una y otra vez se intenta imponer desde Occidente y que, las más de las veces, no ha hecho sino corromper a aquellos en quienes ha recaído la gobernanza. Ante un modelo claramente *importado*, África se ha resistido y sigue resistiéndose. En

esta misma perspectiva de la resistencia creativa es posible pensar la ética en África.

Así pues, nos atrevemos a proponer un desafío en el vasto campo de la reflexión sobre el desarrollo: desde el pensamiento crítico de la vitalidad del cuerpo, experiencia hermenéutica que ha permitido al africano interpretarse de un modo solo suyo, desde la libertad y la activación de las capacidades que confirman la identidad y el sentido de la vida, y desde la condición afropolita que supone antes de nada una superación de *lo impensado de la raza*, emerge una ética del encuentro apoyada en las singularidades. Los dinamismos desarrollistas pueden conducir a horizontes muy diversos, todos deberían buscar la construcción de las identidades, pero ante la gran multiplicidad de los discursos –muchos de ellos orientados a reivindicar la *amenaza del otro*–, estos movimientos no podrán realizarse sin la condición de una ética de las singularidades orientada al encuentro.

Este trabajo quiere ser una contribución más a la urgente reflexión africana. Sigue en tela de juicio la afirmación de la esperanza en un continente que sigue lacerado y despojado, considerado a todas vistas por la comunidad internacional como el ciudadano de tercera al que hay que incentivar para que alcance un día los niveles del primer grado mientras se le expolia de su extraordinaria riqueza. África tiene la soberanía hoy, quizás no en la madurez de la razón necesaria, pero al menos sí en la posibilidad política de elegir un futuro y gestionarlo, futuro al que todos podrán tener acceso o al que nunca se llegará porque se habrá impedido.

III. Metodología

El presente trabajo se encuadra en el ámbito de la filosofía moral y la filosofía política y trata de iluminar la realidad social del desarrollo en el contexto africano. Se trata de una aproximación bibliográfica que desemboca en la realización de una hermenéutica crítica de la temática planteada. Para la argumentación que se sigue se usan y citan fuentes primarias y se apoya el discurso con documentación secundaria pertinente.

IV. Presencias y ausencias del desarrollo

«Económicamente hablando, si toda el África Negra, con excepción de Sudáfrica, desapareciera en una inundación, el cataclismo mundial que eso representaría sería aproximadamente inexistente» (V. Chesnault)

Semejante expresión resulta suficientemente esclarecedora del desafío que contiene la perspectiva del desarrollo para pensar desde África. Quizás la realidad africana –ayudándonos de una de las etimologías de las lenguas bantúes– sea la de permanecer en el horizonte mañanero como una niebla,¹ hasta que el sol de las promesas desarrollistas de occidente la disipen. Este es el reto que filósofos y pensadores africanos enfrentan.

En la línea de su concepto de necropolítica, Achille Mbembe no limita el análisis a la crítica del modelo de desarrollo, va mucho más allá al proclamar la muerte del paradigma del desarrollo. También Kabunda Badi subraya la torpeza de las políticas africanas que han priorizado la construcción del Estado en beneficio de una minoría y han paralizado el impulso económico, y se ha llegado a afirmar que son los estados poscoloniales africanos el vector principal del subdesarrollo. Otros todavía ven en las cosmovisiones culturales o en los planteamientos religiosos la razón de la parálisis desarrollista que sufre África.

La complejidad que envuelve al desarrollo exige que presentemos, en lo posible, los factores diferentes que interactúan en la razón de ser de su ausencia, su negación o su misma imposibilidad. Para ello, una mirada desde la perspectiva más amplia de las razones históricas y políticas de la configuración colonial, seguida de otra más concentrada en el presente de las manifestaciones políticas y religiosas que configuran las posibilidades y la esperanza de crecimiento nos ayudarán a recorrer este camino.

V. Las varias caras de la crítica política

Una de las explicaciones más a mano sobre el fracaso o sencillamente la ausencia del desarrollo en el llamado tercer mundo trae a colación el problema de la mayor o menor institucionalización de los Estados, por un lado, y de la fortaleza o bondad de estas instituciones, por otro. Así, un buen desarrollo estaría relacionado directamente con una institucionalización amplia y buena del aparato estatal (López Castellano, 2012). Si Europa se ha desarrollado, se ha debido principalmente a la presencia de *buenas instituciones* que, a su vez, responden a una necesidad de proteger el

¹ En algunas lenguas bantúes la raíz *mbundo* significaría, entre otras cosas, la niebla. Designa a algunos pueblos africanos como *hijos de la niebla*. En otro sentido refiere la polvareda que levantan los elefantes al luchar entre ellos. Algo que también desaparece con la calma. Es bien conocido el proverbio africano «es la hierba la que sufre cuando dos elefantes luchan», y es patente la proyección que puede hacerse del sentido paremiológico más allá de lo cultural y del mundo de las relaciones humanas, hacia la situación geoestratégica del continente africano, del cual no importan ni sus gentes ni sus identidades sino aquello que de se pueda explotar. En el contexto actual de depredación por parte de las multinacionales de los recursos minerales en muchos de los países africanos, adquiere esta afirmación un sentido fuerte y político.

poder y financiar los recursos necesarios para ello, incluso y sobre todo la violencia y la guerra.

Pero en esta perspectiva hay una falsa premisa, y es que se supone que solamente desde el modelo de desarrollo implementado en occidente puede ser posible que el tercer mundo crezca. Se afirma en este sentido que el modelo occidental es el modelo universal para las instituciones y políticas económicas que pueden transferirse, por lo menos en principio, sin excesiva violencia a los contextos subdesarrollados, pero cuando no hay más remedio, la violencia en cualquier grado se convierte en la condición del desarrollo y la prosperidad. Sobre la aplicación de este modelo en los países africanos se detiene Kabunda Badi (1993) y hace un análisis interesante de las estrategias del desarrollo fallidas que occidente ha intentado y sigue intentando en África.

Siguiendo a López Castellanos, aunque acabamos de sugerir el recurso a la violencia como estrategia última impositiva, resulta fundamental entender que para la economía política del desarrollo este recurso no es en última instancia, sino la condición de la prosperidad y localidad institucional. En su génesis, el Estado moderno se explica por «la necesidad financiera que los gastos militares exigían y que eran satisfechos mediante impuestos... la guerra tejió la red europea de Estados nacionales y las organizaciones estatales –tesorerías, cortes, administración, burocracias– surgieron como productos secundarios de la obtención de los recursos para financiarla» (López Castellano, 2012: 30-31). Para Achille Mbembe la violencia forma parte de la configuración de los sistemas políticos de muchos Estados africanos, una política que él ha descrito como *necropolítica*.

Con respecto a estos países del tercer mundo, la ausencia de desarrollo se podría explicar por la ausencia de las condiciones que facilitaron en occidente un orden político que promovía el crecimiento y configuraba el Estado. López Castellano se refiere aquí a dos de estas condiciones: el imperativo militar, que explicaría cómo los Estados europeos se definieron, lo que no sucedió en los países del tercer mundo que, al proclamarse soberanos, redujeron las posibilidades de conflicto armado, y el imperativo económico, también inexistente, pues la cuantiosa ayuda externa habría desincentivado la creación de riqueza. Citando a Mancur Olson y a Robert Bates, afirma López Castellano que «la prosperidad solo es posible si los individuos eligen la actividad productiva en lugar de la depredadora... y el Estado usa su poder de coacción para proteger los derechos de propiedad y promover la creación de riqueza en lugar de depredarla» (2012: 32). En este acento, la depredación, estaría la razón principal de la ausencia de desarrollo. La transposición de la lógica colonial y, por tanto, de su política depredadora, en los estados poscoloniales sería entonces la

explicación de las políticas para el desarrollo. Lo que la ausencia de estas condiciones que referíamos habría provocado es una relación diferente entre las elites políticas y la ciudadanía, una relación en la que esta última no tendría ninguna posibilidad de poder. La depredación de las naciones colonizadoras habría impedido el incentivo para impulsar la producción en los territorios colonizados y habría evitado las negociaciones por los derechos ciudadanos, de forma que se estableció la decadencia como única posibilidad.

Hay que tener en cuenta, también, continúa diciendo López Castellano, la *economía política de la conquista* que ignora los mundos culturales que dan sentido a las instituciones e impone el modelo de desarrollo de occidente como único referente, una imposición que en una inevitable secuencia de fases acabará por establecerse olvidando las «relaciones asimétricas de poder, la explotación criminal del continente africano...» (2012: 34-35).

Sirviéndose de A. Mbembe, López Castellano analiza los recursos de la violencia y de la guerra y los vincula con el ascenso del capitalismo, pues bajo la forma de mercantilismo la colonización buscó el aumento de la prosperidad y del poder estatal y consideró la guerra como un instrumento idóneo para ello. Así el capitalismo depredador fue, en última instancia, el responsable de abortar la evolución endógena de las colonias, y condicionó e impidió el crecimiento (2012: 36). Lo que la razón en occidente implica de fe en el hombre se trató de armonizar con «el desprecio por la vida, el trabajo y el mundo de significaciones del colonizado». En este sentido los análisis de A. Mbembe dan razón de la presencia más o menos oculta de la ideología de la raza o la lógica colonial en este dinamismo que se perpetúa en las formas de poder africanas.

Mbembe hace aquí crítica de la razón negra. Analizamos sus consecuencias más adelante, pero esta crítica fundaría una teoría poscolonial que ofrece una alternativa a la comprensión de la modernidad y desenmascara el verdadero sujeto de occidente para quien la riqueza es un modo de ejercer el derecho sobre la vida y la muerte del otro. En la línea del biopoder foucaultiano, con los conceptos de necropoder y necropolítica designa Mbembe a esta actitud fundada en el poder de dar la muerte y en la ideología de la raza (Mbembe, 2011: 31-32). Es esta la actitud que nos permite interpretar el poder en África y si existe realmente una posibilidad de esperanza tendrá que ser desde la crítica radical a esta razón. Desde esta crítica Mbembe descubre la capacidad hermenéutica africana de la *estilización*,² la inmunidad ante lo occidental y la capacidad de

² «A pesar de este terror y del encierro simbólico del esclavo, éste puede adoptar puntos de vista diferentes sobre el tiempo, el trabajo y sobre sí mismo. Es un segundo elemento paradójico del mundo de la plantación como manifestación de Estado de excepción. Tratado como si no existiese más que como simple herramienta e instrumento de producción, el esclavo es, pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas del

constante reafricanización de lo recibido de occidente según las normas socioculturales locales (López Castellano, 2012: 36).

Pero ahora nos interesa insistir en este desenmascaramiento que la crítica lleva a cabo, al descubrir al sujeto íntimamente ligado con la violencia del poder de dar la muerte (necropoder) configurando una forma de gobierno (neopatrimonial) contraria a la institucionalización y al desarrollo, y que instrumentaliza la violencia con motivos económicos o políticos. Es decir: «pese a la independencia formal, las prácticas coloniales persistieron» (López Castellano, 2012: 38-39; Kabunda Badi, 1993: 228), y la lógica de la colonia permanece vigente hoy, como una dinámica no superada. La llamada de la crítica aquí es a rehacer el itinerario del desarrollo que no podrá ser ya el que han seguido los países desarrollados. Para muchos autores «las recomendaciones en materia económica e institucional a los países en desarrollo las hacen *malos samaritanos*³ y son un intento de retirarles la escalera para impedirles acceder al progreso» (López Castellano, 2012: 40).

En síntesis, Akundé y Mbembe ven en el poder político en África, la negación y la imposibilidad de cualquier desarrollo. La filosofía tiene carta abierta en África si no tiene incidencia alguna en lo social o político, de otro modo, en la medida en que la reflexión filosófica se abre a la crítica, en esa misma medida sufre la presión del poder político, poder para la muerte, cuyo objetivo es únicamente dar la muerte a todo lo que pretenda vivir y desarrollarse. La *necropolítica* de Mbembe (2011), así como el posicionamiento de tantos otros pensadores africanos en la herencia marxista, en la teoría crítica y en la filosofía política, con el contenido epistémico común de la acción transformadora de la realidad y el trasfondo de la crítica colonial que ve en la plantación de esclavos y en la colonia los únicos lugares de *existencia* inhumana para el africano, se explica por tanto desde esta situación de opresión y cosificación que garantiza la inmovilidad del poder que no escatimará en medios ni en violencia para perpetuarse.

Como ya hemos dicho, pese a la independencia, la lógica colonial persistió en la forma de figuras del necropoder actualizadas hoy en *nuevas plantaciones de esclavos y estructuras coloniales*; por eso, según Mbembe, *necropolítica* es el hacer político de muchos estados africanos en la actualidad pero también el de aquellos que consienten en sus geografías humanas el llamado cuarto mundo.

cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo» (Mbembe, 2011: 34).

³ López Castellano refiere la *impía trinidad* del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, brazo ejecutor de los malos samaritanos, pues desde determinadas políticas la globalización se relaciona con un mejor nivel de vida y mayor prosperidad económica, la regulación estatal del sistema financiero se ve como una represión y se penaliza la irracionalidad del Estado avalando la privatización de los servicios (López Castellano, 2012: 41; Kabunda Badi, 1993: 231).

VI. La religión ante el desafío del desarrollo

Desde una perspectiva más concentrada y localizada, en relación con los aspectos de índole histórico-política que acabamos de tratar, estudiamos ahora el fracaso del desarrollo desde las ópticas locales de las religiones en África.

En la línea del togolés Akundé, que ya había reaccionado ante una filosofía concebida como evasión en lo irreal, reivindicando una orientación más racional y un compromiso político (Susaeta Montoya, 2010: 325), también Achille Mbembe realiza una crítica filosófica a los depositarios de la fe, a quienes considera en la actualidad herederos de los misioneros blancos preocupados únicamente en preservar el sistema político-social en el que la Iglesia ha de quedar protegida. Con una notable influencia de la teología de la liberación, Mbembe permanece filosóficamente abierto al discurso teológico, pero se distancia del oficialismo clerical sin compromiso, tan característico de las iglesias africanas. Akundé destaca en su crítica que para el poder religioso la dimensión filosófica resulta contraproducente, pues «aleja al africano de su esencia religiosa», una dimensión que se considera incurable.⁴

Sin duda habría que matizar la crítica de Akundé o de Mbembe a la religión en África, pero no cabe dudar de la inercia que los movimientos religiosos manifiestan en las sociedades africanas, tanto al consagrar el poder político constituido como por las ausencias de reacción y los silencios cómplices ante los flagrantes abusos de poder o los excesos de violencia y marginación medida de ciertos sectores de la población, ante la injusticia palmaria o la corrupción extendida que mantiene las instituciones sociales enfermas e incapaces del ejercicio eficaz de sus funciones. Todo ello destruye paulatinamente el tejido social y merma aún más la escasa confianza de la ciudadanía. En la experiencia africana religiosa la proyección social del mensaje no va más allá de lo puramente caritativo y difícilmente se encarnará en movimientos políticos transformadores de la realidad.

De este modo, resulta inevitable concluir que la acción misionera de la Iglesia –incluso desde el respeto a su idiosincrasia, o a las religiones en general– en poco ha contribuido al desarrollo que aquí nos ocupa. En este sentido se sitúa la crítica de Mbembe a la religión, orientada a la falta de proyección social transformadora de esta. Tampoco escapa al análisis la contribución de la religión al fatalismo y al miedo tantas veces presente entre los africanos, especialmente cuando se trata de nuevas formas religiosas en las que elementos de



⁴ Susaeta Montoya refiere la discusión alrededor de esta tesis por muchos contestada en la actualidad (2010: 326). Así, el camerunés E. Messi Metogo defiende que la condición religiosa incurable del africano no se corresponde con la realidad de muchos africanos que profesan indiferencia o incluso ateísmo (1997).

las recientes religiones se sincretizan o incluso africanizan con otros elementos más míticos. No raras veces estos sincretismos, aunque no solo ellos, dan lugar a formas que canalizan odios étnicos y venganzas históricas, por la posesión de recursos o la invasión de territorios, o sencillamente por racismo, lo que nos permite encontrar aquí una responsabilidad activa de lo religioso en el origen de los conflictos y las guerras intestinas africanas.

El juicio de los autores sobre lo religioso en África, en relación con el desarrollo, llega a ser radicalmente negativo, incluyendo una perversidad especial tratándose de la religión, cuya función tendría que ser esencialmente positiva para el crecimiento en humanidad de la sociedad y del ser humano.

Sin embargo, es posible hablar de desarrollo en África si situamos el análisis en el nivel más profundo de lo que podríamos llamar *espiritualidad africana*. Aventuramos la hipótesis de que aquello que denominamos desarrollo en este contexto exige una comprensión que escapa a las categorías que comúnmente se aplican a este término. Implica aquí un conocimiento desde la *otra razón*, lo que hace la vivencia del desarrollo difícilmente entendible para el extranjero o el no iniciado. Pero, en cualquier caso, se trata de un tipo de desarrollo, un modo de crecimiento que remite a dimensiones que se conectan y que en occidente no se tienen en cuenta. La crítica de la razón negra provoca la invención imaginativa y creadora de la identidad, según Mbembe. Es decir, del mismo modo que en la situación de negación antropológica en la que se encuentra el africano una resistencia radical posibilita la emergencia de la identidad precisamente en el punto del dramatismo del cuerpo que sufre, también aquí acontece una invención de inéditas formas de desarrollo, en las que se ponen en juego elementos como el cuerpo, la experiencia especial de la vida, el canto y la danza, el arte como mimesis capaz de generar identidad y sentido.

Sucede así para el extraño en África, que de repente se halle ante la sorpresa de una identidad y de un sentido que es incapaz de encorsetar en la lógica a la que está acostumbrado. Y ello es así porque el desarrollo es un surgimiento, una génesis, una creación hermenéutica, desde el cuerpo que sufre, trabaja, canta y danza, afroestilizando la vida que le ha sido dada.

VII. La religión ante el desafío del desarrollo

El paradigma del desarrollo que nos ocupa adquiere un valor intrínsecamente político, tal y como estamos viendo. En África el desarrollo está indisolublemente unido a la experiencia del

colonialismo⁵ y exige una teoría crítica del poscolonialismo que apele a la necesidad de situar la justicia como condición de posibilidad del desarrollo y como desafío de auténtica democracia (Susaeta Montoya, 2010: 328). De aquí emerge la pretensión de responder a una vocación originaria africana: la de despertar la conciencia crítica de la humanidad.⁶

Recae sobre África y sobre la razón negra esta tarea ineludible de la humanidad y se empieza a vislumbrar lo que se está gestando, totalmente nuevo para el mundo, en el vientre de África (Boulbina-Mbembe, 2014). Es posible que muchos factores *conspiren* en el momento presente de esta filosofía y de su impacto social, en este sentido. La presencia de una humanidad desgarrada –muchas veces *en el límite de lo humano* que se levanta en una capacidad inédita de estilización, de interpretación del mundo y de la vida, desde el cuerpo, provocando de este modo una transcendencia en un plano de existencia más allá de este– puede ser la respuesta de esta tarea que África ha de entregar al mundo. La razón política africana es así la razón de la invención del desarrollo, que habrá de enterrar por ello cualquier otro modelo. Por tanto, cualquier desarrollo posible no podrá depender de símbolos venidos de fuera: «se trata de una cuestión de espíritu, de practica mental, de ejercicio social, de forma de pensar, criterios, valores...» (Susaeta Montoya, 2010: 331). Se colocará en la capacidad de tejer al menos tres hilos: la identidad africana (formas de autoinscripción, Mbembe), desde la *otra razón*, la *episteme disruptiva* (Alban Achinte, 2006) que ha de ser permitida a *fluir* (porque la imposición aliena).

Mbembe intenta esta filosofía que sintetiza los conceptos tradicionales humanistas y los conceptos occidentales de la eficacia, para hacer la crítica al modelo de desarrollo. Se trata de un desafío que habrá que acoger y que deberá impregnar toda la vida política. Como condición, Mbembe pone la necesidad de superar «lo impensado de la raza», pues esta es el motivo de la política que da la muerte (biopolítica que se vuelve necropolítica). El modelo de desarrollo que África crea e imagina solo puede brotar del sí-mismo, de la identidad y el sentido que el sí-mismo inventa. De ahí que los valores más genuinamente propios habrán de formar parte en esta construcción nueva; no podrá realizarse ni sostenerse ningún desarrollo sin estos valores: el sentimiento de unidad del cosmos (holística), la comunalidad, la responsabilidad en las relaciones humanas que de forma especial condiciona el desarrollo, pues la bondad «exige poseer todas las virtudes y no solo algunas» y para

⁵ Nos servimos de la definición de este concepto de E. Chukwudi Eze: «por colonialismo debemos entender la indescriptible crisis sufrida y soportada desproporcionadamente por África en su trágico encuentro con el mundo occidental, desde el comienzo del siglo xv hasta el final del siglo xix y la primera mitad del xx» (2001: 53-54).

⁶ Como en el caso de Ngoma-Mbinda, también otros filósofos han substituido la lechuga de Minerva por el gallo de la mañana que despierta a la acción transformadora a los africanos.



ello vive el africano, y lo que es privadamente lo es también en lo público (Susaeta Montoya, 2010: 335).

Lo que emerge de la tradición y es bueno orienta el desarrollo, aunque no sea posible medirlo con la percepción ajena a las culturas. El itinerario del desarrollo asienta aquí y puede incluso quedar corregido de la unilateralidad centrada apenas en lo económico que occidente ha impuesto (Susaeta Montoya, 2010: 336). La comunalidad, que ha ido adquiriendo fuerza en el discurso filosófico africano al ser recuperada y reconocida como una dimensión genuina, bajo el concepto extendido de Ubuntu (*soy porque somos*), constituye una perspectiva fuerte de la ética africana del desarrollo.

De cualquier modo que se defina el desarrollo, los valores que incluya serán siempre comprendidos y aceptados (Siurana, 2009; Cortina, 2006), pues la imposición está de antemano condenada al fracaso de la ineficacia.

Por último, habrá que preguntarse también por el modelo de democracia para el desarrollo en África. La recuperación de concepciones y prácticas democráticas existentes en las tradiciones grandes y pequeñas de los pueblos africanos permite seguir confiando en este modelo. La democracia sufre la purificación de los zarandeos a que el liberalismo y el totalitarismo la han sometido. En África y más allá de África, el impacto del racismo y del poder que da la muerte. Recuperar la democracia desde estas contribuciones de las instituciones tradicionales africanas supone desvincular su sentido del modelo economicista que afecta también al desarrollo. Por ello, este es siempre en primer lugar un desarrollo político (Susaeta Montoya, 2010: 339)

Reforzar el valor de los derechos humanos debilitado en la situación de injusticia generalizada de África y reafirmar las prácticas democráticas ya existentes en la tradición africana y consolidarlas (puesto que la práctica no es suficiente sin el sentido), para redescubrir, inventar y crear identidad y sentido políticos desde sí-mismos, he aquí el itinerario que la razón negra política invita a recorrer al africano.

VIII. La muerte del desarrollo

Unido al problema del desarrollo, los autores se detienen en *la gran máquina desarrollista* que constituye la cooperación. De modo muy especial, Mbembe ve un primer aspecto negativo en la noción simplista de lo que significan África y el desarrollo para las grandes agencias de cooperación occidentales: «no son conscientes o ignoran todo lo que ha generado la crítica del desarrollo en tanto que ideología y práctica, pero intentan funcionar como si tal crítica nunca se hubiese hecho» (Mbembe, 2008). En esta línea, se atreve a

proclamar el fin del paradigma desarrollista, mientras que su maquinaria todavía continúa gastando enormes sumas de dinero y esfuerzos que no consiguen realmente nada. Es la experiencia que el ciudadano de a pie tiene en el barro africano.

Desde la crítica de la razón africana, la razón negra, Mbembe realiza una deconstrucción del desarrollo. Las grandes agencias de cooperación miran a África como la tierra del eterno presente, sin incluir en sus teorías africanas –cuando estas existen– la posibilidad del futuro o la esperanza. Ello implica un concepto del tiempo como sucesión de instantes presentes que nunca alcanza la densidad del tiempo humano, de la historia. África es el lugar del hoy y del ahora, al que un cierto modelo de desarrollo le está negando el mañana o sencillamente la esperanza. Sin embargo, resulta realmente contradictorio que el discurso cooperante sea principalmente una pretensión de futuro para África. Según Mbembe, *esta fragmentación del tiempo y esta anulación de la historia* como futuro son el resultado del carácter de temporalidad, de presentismo, que occidente ha impuesto en su modelo de desarrollo para África, un paternalismo condescendiente que «tiene en el racismo raíces muy consistentes» (2009). No es difícil descubrir las fronteras de la cooperación en el mismo presente africano en el que se justifican. La inclusión del futuro implicará necesariamente el empoderamiento progresivo del africano que en el modo de hacer occidental nunca se alcanza, aunque se pretenda. Yendo más lejos, Mbembe ve aquí «una encarcelación mental en una cortapisa basada en lo inmediato y el nihilismo sin fin» (2009).

Una situación que, sin embargo, nos lanza a la hermenéutica crítica, a la capacidad de la estilización del africano. El arte, piensa este autor, tiene la función de libertar de las cadenas del desarrollo en tanto que ideología y práctica, porque subsume y trasciende el instante, abriendo a los vastos horizontes de lo todavía-no (*pas-encore*), abriendo a la «*capacidad de aspirar*». El arte africano necesita la fuerte tradición de la teoría crítica para resistir y posibilitar esto. El trabajo de la teoría, del arte y de la cultura consiste en trazar vía para una praxis cualitativa de la imaginación, que permita darse nombre, rostro y voz en la historia. Para Mbembe este es realmente el combate de la humanidad africana.

En este sentido hemos de entender el concepto de muerte del desarrollo. Cabe preguntarse si se trata de una incapacidad o de malevolencia, pero todo apunta a que la posibilidad del desarrollo pertenece a África, a las manos y los pies africanos, a las mentes y los corazones de África. Puede reconocerse, aquí y allá, en el momento en que los interlocutores en el gran debate desarrollista han intentado incluir a África en el horizonte del futuro del mundo.⁷ Sin

⁷ Resulta radical la crítica que nuestro autor hace a «los cínicos burócratas que odiando radicalmente el continente se han convertido en sus dependientes, aprovechándose de sus más perversos placeres... se

embargo, cuando esto es así, la exigencia y el riesgo del respeto, *las condiciones del reconocimiento*, implicarán una dimensión política nueva, capaz de renunciar al principio de la amenaza del otro como la única garantía de seguridad que caracteriza a los Estados de la modernidad y que permite entrar en el juego de la libertad.

Tras esta crítica deconstructiva del desarrollo desde África, cabe delinear caminos para enfrentar los grandes problemas que sufren hoy muchos pueblos del continente africano. Al tener en cuenta la perspectiva de la teoría crítica, unida a la «capacidad de aspirar, de imaginar creativamente la identidad, el rostro y la voz en la historia», lo que implica la inclusión de África en los discursos del futuro del mundo, con todas las consecuencias, se abandona de una vez el presentismo desde el que la cooperación al desarrollo se ha situado.⁸ Solo un discurso inclusivo de todos los interlocutores que forman este planeta tierra puede delinear el contenido y el sentido de un desarrollo global que no resulte a cualquier precio ni comprometa a la misma vida. Por ello, la gran crítica política a los sistemas vigentes en la mayor parte de los estados africanos que han apostado por un neoliberalismo extremo y se ven incapaces de fiscalizar las actividades de las grandes multinacionales y el impacto que provocan sobre sus respectivos territorios exige la aplicación de los planes internacionales de protección del medio ambiente y de los derechos humanos en un trabajo al mismo tiempo local, nacional y mundial (Siurana, 2009: 237). Ello puede suponer la inclusión de todos los interlocutores válidos, las naciones en juego, desde estrategias que sobrentienden las exigencias de la justicia y se abren a la esperanza y a la oferta de la vida buena (Cortina, 2013: 178), pero al mismo tiempo debería implicar que aquellos que se niegan a acoger por tantas motivaciones estas exigencias sean progresivamente apartados del terreno de juego. La perspectiva del desarrollo será entonces una exigencia en sí misma, un absoluto, desde que la mirada que dirige al mundo empiece por aquellos que se han quedado fuera de la historia. Permitir a los pueblos de África (y a todos los pueblos) desplegar sus capacidades y libertades, inventarse con imaginación, crear identidad y sentido es la mínima exigencia de justicia que ellos mismos se deben y el mundo ha de asegurarles. A este respecto «los Estados y la Sociedad no pueden eludir sus responsabilidades» (Siurana, 2009: 239) y en este sentido se encamina la crítica ética.

Uno de los caminos que se nos ofrece prometedoramente es la visión fecunda del desarrollo de E. Martínez, A. Cortina, D. Goulet, A. Sen o M. Nussbaum, entre otros. El punto de partida eminentemente

relacionan con el continente igual que los que abusan en una relación de dependencia... y por supuesto no creen en ese catecismo del desarrollo que por doquier pregonan» (2009).

⁸ Es interesante en este sentido la contribución de E. A. Carreño (2013) al situar el concepto de desarrollo sin identificarlo con la maximización de la riqueza, desde los posicionamientos de Amartya Sen y Martha Nussbaum.

crítico supone desmarcarse de la noción técnica del desarrollo (Siurana, 2009: 235) e implica la necesidad de definirlo desde *otros parámetros*, pero al mismo tiempo sin confundirlo con el crecimiento económico o la competitividad por la que aboga el agresivo liberalismo capitalista que se impone sin piedad en África. El desarrollo garantiza el despliegue de las capacidades y libertades humanas de toda la población, la distribución equitativa de la riqueza y el respeto del equilibrio ecológico (E. Martínez). Según Goulet, se teje con tres ámbitos básicos: la vida, la sociedad justa y el medio ambiente (Siurana, 2009: 236). Dramas humanos como la pobreza, el hambre o el acceso a la medicina se sitúan en esta idea de desarrollo. No se trata de provocar el crecimiento de la riqueza sino de posibilitar el despliegue de las libertades. Este es posiblemente el punto central que distingue los criterios de presencia ética para el desarrollo y explica la gran injusticia de estas realidades.

En esta misma línea de reflexión nos habla Adela Cortina (2006):

¿No es cierto que crecimiento económico, modernización, industrialización, un PIB elevado acaban convirtiéndose en metas del desarrollo en vez de tomarse como medios para el desarrollo, y pueden conducir a lo que se ha llamado 'maldesarrollo' si excluyen todo otro tipo de medidas?... tiene que haber un debate ético sobre el concepto de desarrollo, porque los costes humanos inherentes al subdesarrollo continuado son probablemente mayores que los costes del desarrollo, pero es preciso tener mucho cuidado al exportar estrategias propias de los países industrialmente avanzados a países que no están preparados para ello. Es necesario revisar el concepto de desarrollo y explicitar sus aspectos éticos.

En estas palabras encontramos la crítica al modelo de desarrollo importado y a la confusión del contenido de este mismo desarrollo, aspectos a los que ya nos hemos referido, desde el contexto africano. A la hora de esbozar un modelo de desarrollo en África, nos encontramos con esta complejidad, pero en esta tarea resulta de interés centrar esfuerzos en las comunidades locales (Siurana, 2009: 236), las variables de economía mixta y de integración regional (Kabunda Badi, 1993), la conjunta definición de los fines o bienes del desarrollo *multilineal* que une las capacidades y libertades (Siurana, 2009: 238) a la justa distribución y al respeto por el medio ambiente (Martínez Navarro, 2000; Cortina, 2006), la crítica necesaria al Estado africano que posibilite el surgimiento de nuevas configuraciones en las que esta creación de identidad sea real (como apuntan Kabunda Badi y Mbembe, entre muchos otros).

IX. Esbozo de un modelo de desarrollo africano

Es un atrevimiento, sin duda alguna, esta pretensión de diseñar un modelo de desarrollo para África desde la situación de no africano del autor de este trabajo. Por ello, a la hora de proponer elementos para tal modelo será un imperativo dar paso a los africanos, servirse de su voz y pensamiento, apropiándose en el mundo de las ideas, hoy global, de aquello que pueda ayudar en este proyecto. En cualquier caso, quiere ser este trabajo una propuesta intuitiva y desde la experiencia, más que una elaboración sistemática. Como decimos en el epígrafe: un esbozo, los trazos de un posible camino, más nítido unas veces, no tanto otras.

La hermenéutica de los autores africanos nos permitirá hacer una lectura del desarrollo desde la clave del cuerpo, conectando con las filosofías que en occidente ya se han abierto en este sentido. Del cuerpo emergen las variables hermenéuticas del ritmo, la danza, el canto... pero también el sufrimiento. La hermenéutica en África se hace estilizando los objetos, los propios cuerpos, incluso lo venido de fuera que es constantemente sometido a una africanización impiedosa (Mbembe). Y el cuerpo es también la sabiduría del sufrimiento cuando este alcanza ciertas cotas de paroxismo.

Conviene advertir que los elementos más dinamizadores del desarrollo pueden pasar inadvertidos y hasta olvidarse al tener que abrirse paso entre los indicadores más técnicos que habitualmente se aplican. El desarrollo que piensa África exige el esfuerzo de la profundización para que los procedimientos de la tradición y la cultura, escritos en la naturaleza, puedan servir de crítica a la unilateralidad en lo económico, tan característica de Occidente. Por ello nos ayudará a diseñar este modelo la mirada de Amartya Sen, desde una situación que es familiar a lo que África vive en el presente con respecto al desarrollo. Resulta de sumo interés la comprensión del desarrollo como una activación de las libertades y las capacidades humanas, en conexión con la *estilización* que Achille Mbembe nos sugiere.

Finalmente, queda la perspectiva radical del desarrollo auténticamente africano y nuevo al mismo tiempo, la que hace del cosmopolitismo una experiencia afropolita, en nuestro contexto y que pasa por la superación definitiva del complejo de la raza, con proyecciones no solo sociales y culturales sino sobre todo políticas y para el desarrollo. También aquí nos resulta poderosamente sugestivo el planteamiento de Achille Mbembe.



X. Desde la razón del cuerpo

No solamente la relación interpersonal, sino la misma colocación en el tiempo y en el espacio del cuerpo –que ante todo se encuentra como un elemento más de la totalidad de la naturaleza y el universo– orientará la concepción del desarrollo.

En la negación antropológica que ha sufrido el africano de su mismo ser corporal existe el riesgo de la asimilación alienante en las formas que occidente constantemente importa. Un riesgo en el que tantos africanos parecen haber quedado atrapados. La razón del cuerpo potencia la autoinscripción del africano, la invención de identidades, y ello es posible por la tarea hermeneutizadora que es capaz de realizar de sí mismo y del mundo, creando una historia, convirtiendo artísticamente todo cuanto vive. En este sentido van las reflexiones de Mbembe que ya mencionamos sobre el arte africano como poder de reconocimiento, que tiene la función de libertar de las cadenas el desarrollo en tanto que ideología y práctica, porque subsume y trasciende el instante, abriendo a la *capacidad de aspirar*.

La experiencia del cuerpo en su dramatismo tiene que ver con la respiración: a fin de cuentas, el negro solo se tiene a sí mismo, él es su único fundamento (Boulbina-Mbembe, 2014: 100). Solo así puede la razón respirar (2014: 102), deberá encontrar los lugares donde poder hacerlo sin ahogarse (la metáfora de la respiración resulta un hilo conductor para esta creación del sentido y de la identidad). La razón del cuerpo ha de tomar en serio su condición de «carne negra convertida en mercancía» y descubrir en ella misma la posibilidad de su creación.

Elementos como la lectura del universo que el africano realiza, a la que une el ritmo de la danza y el canto, la alegría *genuinamente africana* (como habría dicho Nietzsche⁹), la resistencia más allá de lo imaginable ante la violencia, el dolor y el sufrimiento, la capacidad de esperanza que se conecta con el poder de trascender el instante (creando una dimensión de comprensión inédita), la pureza de una libertad que pocas cosas condicionan, todo ello reúne el conjunto desde donde el desarrollo es posible. Porque afirmar que este no exista sería desconocer la realidad de África, donde sencillamente el desarrollo es *de otro modo*, desde la otra razón, imperceptible para el que no conoce África, pero con el poder de la sorpresa creadora que en el instante menos esperado se revela presente y capaz de sentido.

La hermenéutica del cuerpo se hace política al descubrir el valor de creación de identidad del cuerpo, de cada cuerpo; creación que



⁹ Así lo insinúa comentando la ópera *Carmen*, de Bizet, que para él tenía algo misteriosamente africano (Nietzsche, 2003).

hace historia. Los principios de la dignidad y la libertad se dibujan en la experiencia misma del cuerpo. El universo deja de ser creado si la muerte hace su incursión en la vida, y por ello toda vida merecerá ser protegida.

En este sentido destaca especialmente el valor de la justicia que una visión ontológica de la naturaleza transmite al mundo de las relaciones humanas. Se trata de la afirmación del equilibrio de todas las cosas, que ha de imponerse siempre porque es natural que así sea. Justa es la naturaleza y justo es el cuerpo. Esta perspectiva impide que se reconozca la presencia de la injusticia o del mal en estos órdenes, y por ello habrá que ir más allá, hacia un orden diferente de la realidad para explicar la proveniencia de estos. Y así se resuelve la presencia del mal, por ejemplo, en equilibrio y en relación con el bien que se le opone: no puede el mal despertar sin que al mismo tiempo despierte la dosis de bien que ha de neutralizarlo, y restablecer siempre el equilibrio roto que todo mal provoca. Amadou Hampâté Bâ nos narra esta dinámica ética y habla de pájaros blancos y pájaros negros, energías del mal y del bien, que se equilibran continuamente. Esta reflexión nos conduce a una crítica más apurada de la religión y la mitología africanas, aprovechando la sabiduría popular y la paremiología, que queda más lejos de lo que pretendemos aquí. Lo que nos interesa, más allá del riesgo quietista que parece defender esta postura, es la profunda idea del valor de la justicia que encarna, que se invocará constantemente en el mundo de las relaciones humanas, porque así se contempla en la naturaleza. Creemos que solamente desde este sentido de justicia puede pensarse el desarrollo.

Pero el cuerpo es también el organismo regado de sangre y conectado por esta a la familia, la presente, la pasada y la futura. La veneración de la sangre consagra los vínculos familiares y conecta con el discurso más amplio de la etnia (y dando un salto indebido, con el de la raza). Se enlaza aquí con la comunalidad, con los procedimientos democratizantes africanos, porque el fundamento es la familiaridad que provoca la sangre. De este modo, es muy posible que solo desde esta perspectiva de lo familiar pueda construirse un proyecto de desarrollo que tenga que ver con África. Tanto el concepto más antropológico y ético de Ubuntu, como el más sociológico y no menos ético de Ondjango permiten encontrar en tradiciones de África subsahariana, en nuestro caso, elementos que contienen por lo menos cierta proximidad con la democracia o lo democrático. Estos conceptos destacan el aspecto de la comunalidad que referimos, pero que tiene un fuerte valor a la hora de la resolución de conflictos, de la escucha de todos los afectados, de la

implicación –aunque sea gradual– de todos en lo que a todos afecta.¹⁰

Y posiblemente, emerge también del cuerpo el valor de la amistad que nos invita a decir éticamente el desarrollo. Valor más profundo y sagrado que las convenciones o acuerdos culturales y, por tanto, plataforma de cualquier crecimiento humano sostenible en África.

Por último, a sabiendas de no poder agotar toda la sabiduría que el cuerpo encierra, queda aludir a la perspectiva crítica del desarrollo encadenado al presente de Achille Mbembe. Comprender el desarrollo en África implica transcender el impacto de la cooperación en su superficie, que ha encadenado el futuro a una sucesión de instantes sin historia (presentismo). Aquello que Occidente importa se somete a un laboratorio vital y africanizado. Pero lo que Occidente pretenda imponer chocará con una resistencia inaudita en África, capaz de permanecer inmune a ello durante largos años o incluso por siempre. Esta resistencia es la clave de la identidad y de cualquier posible desarrollo.



XI. Desde la libertad

Ya hemos aludido en este trabajo al esquema de capacidades y libertades de Amartya Sen. Más que proponer un itinerario para el desarrollo queremos posibilitar la reflexión sobre el auténtico sentido que tiene, pues es a un cierto modelo de este que África reacciona negativamente. La incapacidad aparente para asumir ciertos roles de la máquina desarrollista revela mucho más esta incompatibilidad de sentidos. A todas vistas, Occidente condiciona el desarrollo a una perspectiva económica que en África (y en cualquier otra parte) no responde a la auténtica necesidad humana.

En el modelo de ética del desarrollo que nos presenta Adela Cortina se definen los bienes internos del desarrollo no como una imposición de los propios modelos de vida buena sino como «el poner las condiciones de justicia que permitan a las personas hacer uso de su libertad» (Cortina, 2006: 9-10). Citando a Denis Goulet, afirma Cortina: «los bienes internos del desarrollo serían humanizar las acciones de desarrollo, capacitar a las gentes –empoderarles– para que procuren sustento, eleven su autoestima, amplíen su libertad y mantengan la esperanza en una situación mejor». Desde

¹⁰ Para el modelo *Ubuntu* como forma de justicia restaurativa se puede consultar a Kakozi Kashindi (2011). Según la lengua o la etnia, *Ondjango* es una palabra compuesta de dos: *ondjo* (casa) y *ohango* (conversación, diálogo), es decir *ondjo* y *ohango* (casa de conversación). *Ondjo* es la casa, el lugar habitado, la residencia, el espacio donde acontece la vida, no necesariamente una casa, sino un lugar donde se reúnen los hombres para tratar asuntos que conciernen a la comunidad, y *ohango* es el diálogo, la conversación sería que un varón anciano, el *osekulu*, (el más anciano, con experiencia vital). El diálogo acontece siempre en sistema circular, en el modo de una *mesa redonda* o *ondjango* (Ghiggi e Kavaya, 2012)

esta perspectiva, se trata principalmente de posibilitar un desarrollo que no dañe ni destruya, y que *empodere*, es decir, que posibilite el sustento (en todas sus dimensiones básicas, los bienes que mantienen la vida) y fomente la estima (sin la cual no hay dignidad) y la libertad (ampliación de alternativas para que se pueda llevar adelante una vida buena, en el sentido de A. Sen), y mantenga la esperanza (condición sin la cual no es posible emprender el camino del desarrollo) (Cortina, 2006: 10).

El sentido del desarrollo como libertad que propone Amartya Sen es aquí lo fundamental. Se trata de un concepto de desarrollo más completo (Martínez Navarro, 2007: 373) que resulta de gran interés al colocar como condición la eliminación de las fuentes principales de privación de las libertades fundamentales, sin la cual el desarrollo no es posible: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas (igualdad), las privaciones sociales sistemáticas, el abandono de los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervencionismo de los Estados represivos (Sen, 2000: 19-20). Pero el hecho de poner –en la perspectiva de Sen– la libertad como fin principal del desarrollo resitúa los criterios desde los cuales lo medimos y tiene como consecuencia una perspectiva diferente sobre los lugares que consideramos subdesarrollados, puesto que el modelo de desarrollo no puede reducirse unilateralmente al crecimiento económico. Por ello, nos hemos atrevido a sugerir el esbozo de una modalidad de desarrollo que puede presentirse en África, unas veces de repente e inesperadamente y otras en la humildad y sencillez de unas vidas vividas muy cerca de la naturaleza, cuando la libertad de hacerlo les permite adquirir de ella aquellos bienes necesarios para subsistir y crecer con dignidad. Cabe destacar aquí esta concepción especial de la libertad que significa algo que va mucho más allá de la pragmática de poder manipular objetos a deseo, o la orientación de la vida desde la propia voluntad a la que toda la realidad debe ceder. La libertad se concibe como actitud de la vida que la hace posible no materialmente sino en aquello que de verdad importa al ser humano y que solamente lo económico no puede compensar (Sen, 2000: 29-30). Por ello, el diseño del desarrollo en África constituirá la preocupación por «mejorar la vida que llevamos y las libertades que disfrutamos» (2000: 31). Las implicaciones en lo político y económico de este planteamiento se adivinan y habrán de centrarse en la supresión de las diferentes privaciones de libertad que enfrenta, en nuestro caso, el continente africano.



XII. Un desarrollo afropolitita

Por último y a modo de conclusión de este trabajo, el desafío ético del desarrollo se encuentra también en la condición emergente africana que Achille Mbembe ha llamado *afropolitismo* (*afropolitanisme*). Se trata de un concepto nuevo de ciudadanía, una nueva africanidad, caracterizada por elementos culturales que aúnan a los africanos en una experiencia vital común:

... Ce qui met ensemble tous ces gens d'origine africaine, c'est une vision non pas afrocentrée, mais afropolitaine qui embrasse le monde, les diasporas, et parle au-delà de la couleur... Elle est visible, par exemple, à travers la musique, avec ces formes qui ont leur source dans des matrices de cultures autochtones, mais sont capables de puiser de manière hybride dans des mondes extérieurs. On voit cette culture afropolitaine dans les mondes urbains contemporains où les peuples se brassent... Il n'y aura pas de recul possible. Cette créolisation des formes et des paradigmes se retrouve sur le plan religieux, du commerce, des institutions. Cette nouvelle Afrique qui émerge sous nos yeux est une Afrique des assemblages. Il faut la lire à partir de ce principe d'assemblage de formes apparemment contradictoires. Mais le génie de cette Afrique est de faire marcher des choses que l'on n'a pas l'habitude de mettre ensemble (...)¹¹

Pero si este afropolitismo, como característica fundamental del África emergente, es condición para su renacer y su desarrollo auténtico, la realidad que nos deparamos a diario, aunque pueda reconocer atisbos de este ensamblaje de los multiversos africanos, dista mucho de configurarse como una fuerza realmente creadora. Baste pensar en los violentos movimientos religiosos, nacionalistas y etnocentristas, sembrados por toda la geografía y la demografía africanas. No se trata de situaciones o experiencias puntuales, sino de algo que impregna el espíritu de los pueblos africanos: un sentido de la identidad no resuelto, que puede contener la necesidad de una reconciliación con lo propio que identifica, con el color de la piel, así como con la misma historia. Achille Mbembe sugiere que el racismo africano tiene que ver con la necesidad de reescribir la identidad creativa e imaginativamente, pero ello implica un proceso de reconciliaciones, de reencuentros, para posibilitar así la superación de la raza. El racismo no es principalmente el problema del negro y el blanco, sino la actitud ante el otro diferente, y en esta diferencia resulta más crucial la definición étnica y la dinámica de poder y sumisión que el color mismo de la piel.

¹¹ Disponible en https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/01/26/achille-mbembe-venez-en-afrique-venez-chez-nous_4563211_3212.html



La comprensión de la etnia desde ciertos modos de identificación subjetivos para su propia adscripción y para la diferenciación de los otros (Siurana, 2009: 251) se situaría en la posibilidad de esta creación de identidad que defendemos. Mbembe habla de autoinscripción y, siguiendo a Frederik Barth, Siurana propone la autoadscripción que los individuos hacen de sí mismos para pertenecer a un grupo: los caracteres raciales, la herencia biológica, la lengua o los aspectos culturales, podrán ser datos substantivos, pero «no constituyen por sí solos ni necesariamente los elementos que definen a los grupos étnicos». Así también, afirma Mbembe, las formas de identidad africanas no pueden ser reducidas al orden puramente biológico de la sangre, la raza o la geografía, pero además ni tan siquiera la tradición, por su significado siempre mudando, legitima la invención de una identidad (Mbembe, 2001: 199). Lo que constituye al grupo étnico no es la suma de unas diferencias objetivas sino de las peculiaridades que sus miembros consideran significativas: la formación étnica es una construcción «social, simbólica e histórica, y, por lo tanto, variable y socialmente artificial» (Siurana, 2009: 251). El racismo o la xenofobia contra *el extraño* y *el diferente* no son actitudes instintivas ni biológicas, sino «una actitud aprendida, una creencia ideológica y un comportamiento cultural histórico». Por ello, siempre es posible «una socialización de solidaridad, de respeto y de creencia igualitaria» (2009: 252).

Afropolitismo es, sin duda, la respuesta a esta superación de la raza a la que Mbembe convoca a la razón negra africana. Pero su posibilidad se enfrenta todavía a grandes barreras, y el etnocidio no es más que el clímax de muchas variables en juego. De cualquier modo que se mire lo que aquí se hace posible es la misma identidad ciudadana del africano que no se alcanzará sin este esfuerzo creativo. Mbembe cree que la identidad emerge de la estilización, concepto que referimos más arriba y que aquí podríamos llamar *afropolita*, por cuanto la razón negra es capaz de crear *desde la supervivencia: que el esclavo sea capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto, una representación...* es el poder de crear y transfigurar la realidad concediéndole identidad y sentido.

Desde esta perspectiva multicultural y afropolita se podrá definir el desarrollo en el contexto de una África global, en el que nos encontramos, donde cada vez son menos nítidas las tradicionales fronteras. Por lo mismo, esta África global tendrá que hacer el gran esfuerzo de la crítica, aceptar la responsabilidad en lo social y político, de modo que la tendencia del poder para dar la muerte (necropolítica) que sigue alimentándose de la *raza* quede neutralizado y sean así posibles el crecimiento y el desarrollo.

En su libro *Salir de la gran noche*, Mbembe plantea esta superación de la raza, habla de «liquidar lo impensado de la raza»,

para ir después desde un compartir las singularidades a la propuesta de una ética del reencuentro (Mbembe, 2014: 89 y siguientes).

Dos elementos se nos ofrecen en esta reflexión como ingredientes de este esbozo de desarrollo africano: la superación de la raza que permita reorientar la política orientada para la muerte que viven muchos países africanos y el ensamblaje o la capacidad de reunir aquello que no suele estar unido para crear algo realmente nuevo y colorido. Tematizados, podemos encontrarlos en la reflexión filosófica de Mbembe.



XIII. Liquidar lo impensado de la raza

Para Mbembe esta problemática racial se halla en el trasfondo del debate político mucho más amplio sobre *la democracia futura*, se une por tanto a la cuestión de la ciudadanía. Esta problemática está profundamente asociada con el «futuro de esa institución específica que es la frontera», por ello hay que entender «tanto la relación entre la constitución del poder político y el control de los espacios, como la cuestión más global de saber quién es mi prójimo, cómo tratar al enemigo y qué hacer con el extranjero» (Mbembe, 2014: 79). Si la respuesta a estas tres figuras se materializó en la realidad de la plantación bajo el régimen de la esclavitud y después de la colonia, configurando las democracias¹² desde la clave de la funcionalidad de la raza, en el contexto actual apelar a la raza significa apelar a una reflexión acerca de lo *desemejante* que incluye a aquellos o aquellas que a pesar de estar con nosotros o entre nosotros, en última instancia no son de los nuestros. En un juego de términos se descubre aquí la tensión de la ubicación de la plantación y la colonia, en el pasado situadas en lo lejano (lo extrañado, *en alguna parte*), pero en el presente, en lo cercano (lo próximo) donde la plantación y la colonia se han reubicado (la periferia de las ciudades). Hay por tanto una imbricación paradójica entre lo lejano y lo cercano que estaría en la base de la reformulación del modelo democrático futuro y que se explica como una tensión entre universalismo y cosmopolitismo. En lo cosmopolita se pone en juego la idea de lo común, de la humanidad y el mundo comunes, de una historia y un futuro que pueden ofrecerse a través de la solidaridad (Mbembe, 2014: 80).

¹² Mbembe refiere su estudio a la descolonización francesa y por tanto a la configuración política de la república en Francia. En cualquier caso, podemos someter las mismas claves, salvando las distancias de las formas históricas, a otros contextos políticos. Según J. C. Siurana lo «odiosamente extendido que está el temor a lo diferente», la abundancia en todas las culturas de seres humanos exageradamente parecidos por encarnar valores negativos (ansia de poder, dinero, ambiciones, imposición...) es una prueba patente de lo semejante que es la naturaleza humana (2009: 258). Ello nos permite hacer esta aplicación en las historias comunes.



Acabamos de ver cómo, en el punto de partida del análisis de Mbembe, la realidad mestiza de tipos humanos y culturas que predomina cada vez más en la geografía africana, exige esta especie de cosmopolitismo a la africana que denomina *afropolitismo* (Mbembe, 2014: 178). Pero esta emergencia de lo afropolitista como variable política que puede marcar un camino nuevo para África no está exenta de dificultades. Se trata del dinamismo propio de la globalización que configura el paisaje humano y cultural de un modo cada vez nuevo, y provoca por ello la necesidad de nuevas interpretaciones, de nueva hermenéutica de la identidad que se ve llamada a ser creada y formulada, podríamos decir, inacabadamente. Desde el contexto de la descolonización francesa, Mbembe propone interesantes claves de pensamiento de la identidad, por el camino de la superación de la *apología de la diferencia*¹³ (Boulbina y Mbembe, 2014: 111; Siurana, 2009: 255). La sensibilidad cosmopolita triunfa gracias a la globalización que interrelaciona los diferentes mundos al mismo tiempo que alienta un proceso de reinención de las diferencias; se trata de un carácter del *nosotros* que se materializa a escala mundial, de modo privilegiado, en el acto mismo en que se comparten las diferencias (Mbembe, 2014: 89).

La afirmación de la raza es una ontologización excluyente y con un poderoso trasfondo mítico. Citando a Hanna Arendt y a Simone Weil, Mbembe muestra la lógica de la raza que ha determinado la configuración política en occidente. Si definimos al ser humano como raza, nos vemos obligados a determinarlo en sus caracteres raciales, y si la raza humana pertenece a alguien, es entonces a Occidente y a la piel blanca. En consecuencia, el otro color de la piel no es *auténticamente humano*. La lógica de la raza separa los cuerpos y las especies, en esencia «es una guerra no contra otros seres humanos sino contra otras especies que, en caso de necesidad, habrá que exterminar» (Mbembe, 2014: 90-91). Lo que resulta verdaderamente iluminador en este análisis es la crítica radical al racismo que fundamenta la configuración política actual de los Estados. En este sentido se pregunta Mbembe por la consideración política y social que el extranjero, el musulmán o el inmigrante reciben en occidente y destaca la ausencia que domina el discurso público de reconocimiento en cada uno de estos como sujetos morales de pleno derecho (2014: 92).

En esta línea de pensamiento, Occidente se sitúa, continúa diciendo Mbembe, desde la violencia impositiva de su modelo político, y sin embargo lo que aquí se visibiliza es la contradicción de los fundamentos mismos de la democracia que tienen en el sujeto y

¹³ La superación de la raza no será posible sin ir más allá de la apología de la diferencia, según Mbembe, que está en la base de la gran filosofía de la negritud, a su vez, constituida sobre el concepto de raza. Para este análisis resulta de interés consultar «Las formas africanas de autoinscripción» y la crítica que hace en este artículo a las identidades políticas heredadas del marxismo y aquellas que dependen de esta apología de la diferencia (el nativismo).

en la razón su fuerza argumentativa. Lo cierto, históricamente, es que el sujeto se convierte en ciudadano por la mediación de un proceso de subjetivación (2014: 93), lo que implica que el ciudadano o ciudadana lo es si puede responder a título personal a la pregunta «¿y yo quién soy?», pues de no ser así, entonces no puede hablarse de democracia. Si la idea de pertenencia a una humanidad común es realmente el quicio de la democracia (de la república), llama la atención que un rechazo tan palmario a esta idea, como el que se constata en las realidades de la plantación y de la colonia, no pareciese preocupar a la razón. En este punto conecta Mbembe con el análisis de Siurana sobre la etnia al que nos hemos referido más arriba. Ascender a la ciudadanía no es incompatible con las diferencias individualizantes, como la familia, la religión, la corporación o la raza: «la abstracción de las diferencias no es una *conditio sine qua non* de la conciencia de formar parte de una humanidad común» (Mbembe, 2014: 94).

La construcción de la futura democracia depende de la crítica radical que realiza una deconstrucción de los saberes del imperialismo al tiempo que hace también una crítica al universalismo hostil a las diferencias, a la figura del otro, que se atribuye el monopolio de la verdad, de la civilización y de lo humano. Esta crítica permitirá la reflexión de la diferencia y la alteridad, la práctica de la convivencia y la estética de la singularidad plural (E. Glissant), así como la crítica de la soberanía que ontologiza la diferencia y la convierte en estructura jerárquica que legitima el asesinato y la enemistad, de forma que posibilita «la democracia verdaderamente poscolonial que asienta en el reconocimiento mutuo como condición para una vida de convivencia» (Mbembe, 2014: 94-95). Es aquí donde engarza lo cosmopolita, como nueva configuración política, y en nuestro caso el afropolitismo. Se impone la condición de «demoler el muro del narcisismo (colonialista)» y así «liquidar lo impensado de la raza», pues «el lado nocturno de la república», donde su radicalidad queda aprisionada, es y seguirá siendo la raza (Mbembe, 2014: 95).

XIV. Hacia una ética del encuentro

Afropolitismo no es mantener las diferentes culturas sencillamente, es una realidad que emerge nueva y aúna aspectos de todas las culturas de origen o raíz africanos. Apunta sin duda a una ética intercultural pues se trata de crear «nuevas formas de cultura más amplias, ricas, múltiples, posibilitantes, dentro de un marco ético común» (Siurana, 2009: 255-256). La respuesta al multiculturalismo no puede ser el relativismo porque este «deja

inerte ante la dominación, la explotación, la alienación y la manipulación» (2009: 253). Solo una perspectiva de interculturalidad permite la crítica desde la realidad al delinear una ética.

Juan Carlos Siurana refiere en su libro *La sociedad ética* la llamada «ley del progreso histórico de la Humanidad» (J. A. Marina, M. de la Válgoma) (Siurana, 2009: 254-255):

Todas las sociedades, cuando se liberan de cinco grandes obstáculos: la miseria extrema, la ignorancia, el miedo, el dogmatismo y el odio al vecino, evolucionan convergentemente hacia un marco ético que se caracteriza por el reconocimiento de derechos individuales, la lucha contra la discriminación injusta, la participación del ciudadano en el poder político, la crítica racional como método de resolver problemas, la seguridad jurídica y las políticas de solidaridad.

En aquello que las religiones o las culturas puedan ser incompatibles con diferencias de convivencia habrá que someterse al marco ético. La centralidad de la persona (fin en sí misma) constituirá la base del marco ético común, pero la multiculturalidad nos exige el diálogo intercultural. En la sociedad moderna deberá estar garantizada la libertad para que cada individuo elija su identidad y su pertenencia a los grupos que considere más identificadores. Proteger esta libertad es justicia (Siurana, 2009: 257). Éticamente seis valores fundamentales se justifican en esta ética intercultural que aquí se propone: libertad, igualdad, solidaridad, respeto activo, actitud de diálogo, responsabilidad. Los seis constituyen el valor de la justicia (2009: 258)

Para Mbembe esta ética se define como una ética del reencuentro desde el compartir de las singularidades. Freire decía que «aprender a decir la propia palabra es toda la antropología y toda la pedagogía». Podríamos añadir que es también toda la política. La autoinscripción de la identidad, lo hemos dicho, será un proceso siempre por hacer, ante la novedad que modifica cada día la presencia africana, habrá que retomarse incesantemente (Mbembe, 2014: 96). En este sentido, afirma Mbembe que la figuración social de la democracia tiene que ver con el hacerse entender, conocerse a sí mismo, hacerse reconocer y hablar de sí mismo. Aquí la conexión con la ética discursiva nos permite entender la posición de Mbembe como una modalidad de la misma. La ética exige una «nueva economía de representación que considere todas las formas de producción y afirmación de las identidades colectivas» que son únicamente identidades de los sujetos con derecho a asociarse, es decir, se exige la inclusión de todos los interlocutores válidos. Para ello hay que «disipar la opacidad que envuelve la presencia de ciudadanos vueltos invisibles por tantos mecanismos de exclusión que solo la raza justifica» (2014: 97). Siguiendo a Jean-Luc Nancy,



analiza Mbembe el sentido de las diferencias reconociéndolas como aquello que nos hace semejantes. Que los otros reconozcan mis diferencias es la mediación necesaria para que yo me vuelva su semejante, por ello «compartir las singularidades es un requisito para la política de lo semejante y de lo en-común». Ello se posibilita desde la transición a lo cosmopolita, la única forma de bloquear el dinamismo de la raza.

Para concluir retoma Mbembe las preguntas de la futura democracia, ahora para la posible definición de la ética: quién es mi prójimo, cómo he de tratar a mi enemigo y qué he de hacer con el extranjero. La cuestión del *otro* se transforma en una política del mundo: el otro, su aparición en mi vida, es inevitable y ello significa «una condenación a vivir expuestos unos a otros» (Mbembe, 2014: 98). Así la ética se funda en el encuentro (cosmopolita) y en el compartir las singularidades, desde la distinción de lo universal y lo *en-común*, que se caracteriza en esencia por la comunicabilidad y la posibilidad de compartir, condiciones para que se produzca la humanidad. Por eso la ética, en la línea de Adela Cortina, se hace de la responsabilidad y para la justicia, bases para una democracia cuya construcción las naciones africanas pueden emprender con esperanza.



XV. Bibliografía

- Albán Achinte, Adolfo. 2006. «Epistemes otras: ¿Epistemes disruptivas?». *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, 6: 22-34.
- Boulbina, Seloua L. y Achille Mbembe. 2014. «Penser par éclairs et par la foudre». *Rue Descartes*, 83: 97-116.
- Carreño, Eduardo A. 2013. «África y la cooperación para el desarrollo: una reflexión desde la ética global». *Acta Bioethica*, 19 (2): 241-249.
- Conill, Jesús. 2007. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela. 2006. «Ética del desarrollo: un camino para la paz». *Revista Sistema*, 192: 3-18.
- . 2013. *¿Para qué sirve realmente...? La ética*. Barcelona: Paidós.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (ed.). 2001. *Pensamiento africano. ética y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Domingo Moratalla, Agustín. 2013. *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Madrid: Rialp.
- Ghiggi, Gomercindo y Martinho Kavaya. 2012. «Otchiwo, Ondjango e Círculos de Cultura: das práticas de resistência à constituição da

educação libertadora». Diálogos Angola/Brasil. *Currículo sem Fronteiras* 12 (2): 364-375.

Kabunda Badi, Mbuyi. 1993. «Las estrategias de desarrollo en África. Balance y alternativas». *Norba 13, Revista de Historia*: 227-244.

Kakozi Kashindi, Jean Bosco. 2011. «Ubuntu como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana». En *XIII Congreso Internacional de ALADAA: La ética del sur*. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África.

López Castellano, Fernando. 2012. «Economía política del desarrollo, análisis poscolonial y malos samaritanos». *Revista Problemas del Desarrollo* 169 (43): 27-50.

Martínez Navarro, Emilio. 2007. «Ética del desarrollo de los pueblos: panorámica y perspectivas». *Diálogo Filosófico* 69: 362-288.

—. 2013. «Ética del desarrollo: superar la injusticia global». En *Cambio social y cooperación en el siglo XXI, vol. 2 El reto de la equidad dentro de los límites económicos*, coordinado por Beñoña Roman y Gonzalo de Castro, 38-53. Barcelona: Icaria.

Mbembe, Achille. 2001. «As formas africanas de auto-inscrição». *Estudos Afro-asiáticos* 23 (1): 171-209.

—. 2008. «Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África». En *Estudios Postcoloniales, Ensayos fundamentales*, compilado por Sandro Mezzadra, 167-198. Traducción de Marta Malo. Madrid: Traficantes de Sueños.

—. 2009. «[Art contemporain d'Afrique: négocier les conditions de la reconnaissance. Entretien de Vivian Paulissen avec Achille Mbembe](#)». *Africultures. Les mondes en relation*.

—. 2010. «[El desarrollo nos ha traído la fragmentación del tiempo, la anulación de la historia](#)». *Africaneando, revista de actualidad y experiencias*, 1.

—. (2011). *Necropolítica. (Seguido de) Sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona: Melusina.

—. 2014. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Pedago/Mulemba.

Messi Metogo, Eloi. 1997. *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*. París: Karthala.

Mignolo, Walter (comp.). 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Nietzsche, Friedrich. 2003. «El caso Wagner. Un problema para músicos». En *Escritos sobre Wagner*. 185-242. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nkogo Ondó, Eugenio. 2006. *Síntesis sistemática de filosofía africana*. Barcelona: Ediciones Carena.
- Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. México: Planeta Mexicana.
- . 2006. *El valor de la democracia*. Traducción de Javier Lomelí Ponce. Barcelona: Ediciones de intervención cultural/El Viejo Topo.
- Siurana, Juan Carlos. 2009. *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*. Cànoves i Samalús: Proteus.
- Susaeta Montoya, Fernando. 2010. *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.

