

---

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

Contacto: orazio.irrera02@univ-paris8.fr

---

# EL DEVENIR-NEGRO DEL NEOLIBERALISMO. EL CUERPO DE EXTRACCIÓN Y LA ALETURGÍA NEGRA EN LA ERA DE LA PLANETARIZACIÓN BIOPOLÍTICA NEOLIBERAL<sup>1</sup>

Orazio Irrera

*Université Paris 8*

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

### Resumen

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

---

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

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

### **Palabras clave**

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

### **Abstract**

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

### **Keyword**

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Pero la razón negra refiere también a “una gama de intermediarios e instituciones que, por aquel entonces, participan en la consolidación de esta razón y en su transformación en sentido común o en *habitus*” (Mbembe, 2013, pp. 50-51). Esto conduce a la fabricación poscolonial y racializante de una asignación identitaria que la gubernamentalidad neoliberal aún hoy continúa operando a lo largo de lo que Boaventura de Sousa (2014) llama “la línea abisal” del pensamiento occidental moderno<sup>3</sup>, y más generalmente, de la “fractura poscolonial” (Lamaire, Bancel y Blanchard, 2006)<sup>4</sup>. Desde esta

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como hemos dicho anteriormente, la intuición de Mbembe acerca del cuerpo de extracción se funda sobre una concepción bastante limitada de la extracción, ya que no parece considerar al menos dos aspectos de su racionalidad operacional que están estrictamente anudados el uno con el otro. Primeramente, el advenimiento del “hombre flujo, numérico” no es posible sin una extracción previa de datos biométricos, imágenes, etc., que *solamente* pueden ser almacenados, reelaborados, recodificados y finalmente redistribuidos bajo la forma de flujo de informaciones valorizadas por el biocapitalismo neoliberal actual. En otras palabras, el hombre-flujo puede aparecer solamente si su cuerpo *ya* ha sido capturado para extraer datos o imágenes. Esto nos lleva al segundo aspecto que constituye una especie de condición de posibilidad de la extracción en sí-misma, una acción sin la cual esta no puede tener lugar. De hecho, no hay operación extractiva posible si su sitio inmanente y material de extracción, a saber, el cuerpo, no es previamente *fijado* por dispositivos que en última instancia son *a la vez* de captura y de extracción. Como lo remarcaba anteriormente Foucault, se trata de una fijación que puede *ocurrir* tanto en y por espacios o lugares precisos (pensamos en las isotopías disciplinarias de los cuerpos individuales), como en y por espacios de circulación cuyos límites deben necesaria y cuidadosamente estar fijados<sup>6</sup>. Por consiguiente, sin tomar en cuenta estas estrategias de fijación, así como los

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Referencias

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

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