

La biopolítica racial del humanitarismo en África: examinando la construcción de la resiliencia europea en el Sahel y en la cuenca del lago Chad

AKINYEMI OYAWALE*

RESUMEN

Este artículo analiza el humanitarismo en el Sur Global a través de los proyectos de resiliencia en el Sahel y en la cuenca del lago Chad. Se aborda el modo en el que el humanitarismo reciente se ha alejado de las intervenciones ascendientes —que pretenden o bien intervenir para salvar a aquellos definidos por el poder como “vidas desnudas” (Agamben, 1998, p. 4) o bien mejorar la capacidad de gobernar del estado, especialmente aquellos frágiles y fracasados— hacia proyectos basados en la sociedad que buscan producir sujetos resilientes. El principal argumento del artículo es que el movimiento hacia la resiliencia supone no solo un reconocimiento de las imperfecciones cognitivas del sujeto liberal, sino que también —lo que es aún más importante (Chandler, 2013b)— plantea algunos cuestionamientos sobre la subjetividad liberal en sí misma. Estas imperfecciones —es decir, todas las cuestiones relacionadas con la (ir-)racionalidad y la (in)razón— han estado reservadas históricamente a personas no blancas y no europeas, desde la Ilustración. Esto no hace sino confirmar que, después de todo, el homo economicus no deja de ser un mito (Thaler y Sunstein, 2009; Chandler, 2013a). Al pasar de las actividades humanitarias de intervención a la post-intervención —lo cual tiene una serie de implicaciones sobre la capacidad interna del sujeto para “autogobernarse” (Chandler, 2012; Chandler, 2013a)— la migración, el desarrollo y la seguridad se han entrelazado estrechamente, de tal forma que algunos hablan incluso de un nexo migración-desarrollo-seguridad, en el que la ayuda humanitaria ayudaría a lograr una gobernanza global de la complejidad (Stern y Öjendal, 2010; Truong y Gasper, 2011; Deridder et al., 2020). Sin negar su utilidad, este trabajo problematiza esta comprensión de la resiliencia —preocupada por la mejora biopolítica de la capacidad para auto-gobernarse— desentrañando así las diversas formas en que “los procesos de resiliencia están marcados por las desigualdades y por las consecuencias de una historia de colonialidad del poder, opresión y privilegio” (Atallah et al., 2021, p. 9) que se manifiestan cuando estos proyectos se implementan en contextos o sobre cuerpos del Sur Global. Al reconceptualizar la biopolítica como una biopolítica racial y al descentrar el estado, centrando el foco, en su lugar, en los ensamblajes —es decir, la multiplicidad de actores, racionalidades y tecnologías —este texto muestra cómo los proyectos de resiliencia de los actores estatales y no estatales occidentales —como el Reino Unido, Francia y la Unión Europea— y otros actores humanitarios como la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en el Sahel y la cuenca del lago Chad son a la vez excluyentes y tienen un sesgo racial, explotando por ello la infantilización histórica del sujeto o de la subjetividad no blancos en estos territorios. Por último, mientras estos proyectos de resiliencia europea —como el control migratorio en la frontera entre Níger y Nigeria a través de la gestión biométrica y otros proyectos de desarrollo que pretenden abordar las causas profundas de la seguridad y el desplazamiento— sean definidos como proyectos humanitarios y promovidos por la ayuda al desarrollo, se estarán ahogando las posibilidades de poner en práctica formas alternativas de resiliencia, como las asociadas a la relacionalidad humana.

PALABRAS CLAVE

Humanitarismo; resiliencia; raza; biopolítica; Sahel; Cuenca del Lago Chad; África.

TITLE

The racial biopolitics of humanitarianism in Africa: examining European resilience-building in the Sahel and lake Chad Basin

EXTENDED ABSTRACT

This paper examines humanitarianism in the “Global South” through engaging with resilience projects in the Sahel and Lake Chad Basin (LCB) in Africa. It addresses how recent humanitarianism has moved away from top-down interventions which sought to either intervene to save those that have been rendered as “bare life” (Agamben, 1998: 4) by their own governments or improve the state’s —especially “fragile” and “failing” ones— capacity to govern, towards society-based projects which seek to produce resilient subjects. While previous accounts of security and development emphasized why fragile states and authoritarian regimes could constitute a threat to their people and the international system, society, or community, where justifications for interventions were based on their flouting of

DOI:

<http://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2024.55.004>

Formato de citación recomendado:

OYAWALE, Akinyemi (2024). “La biopolítica racial del humanitarismo en África: examinando la construcción de la resiliencia europea en el Sahel y en la cuenca del lago Chad”, *Relaciones Internacionales*, n° 55, pp. 71-92

*Akinyemi
OYAWALE,
Universidad de
Warwick (Reino
Unido). Contacto:
Akinyemi.Oyawale@
warwick.ac.uk

Traducción:
Laura CORRAL
CORRAL,
Universidad
Panthéon-Assas Paris
II (Francia). Contacto:
laura_corral99@
hotmail.com

Recibido:
14/11/2023
Aceptado:
22/11/2023

specific international norms and conventions. In contrast, recent humanitarianism has become less targeted at regime change as was evident with the reluctance that followed the unproductive cases in Afghanistan, Iraq, and Libya where assumptions that regime change, or democracy promotion could achieve or promote the ends of liberal governance. Moving away from these statist focus, post-intervention has moved towards strengthening the capacities of communities to withstand shocks, adapt and self-transform their own the broader social milieu.

My contention is that the move towards resilience is not only an acknowledgement of the cognitive imperfections of the liberal subject but more importantly (Chandler, 2013b), it raises questions about historical claims concerning “liberal” and “illiberal” subjecthood. These imperfections have historically been reserved for non-whites and non-Europeans since the Enlightenment, i.e., issues related to (ir-)rationality and (un-)reason; the homo economicus is a myth after all (Thaler and Sunstein, 2009; Chandler, 2013a). By moving away from humanitarian activities that require intervention to post-intervention, which involves claims about the subject’s internal capacity to “self-govern” (Chandler, 2012; Chandler, 2013a), migration, development and security have become closely intertwined with some suggesting a migration-development-security nexus where humanitarian aid serves the purpose of accomplishing global governance of complexity (Stern and Ojendal, 2010; Truong and Gasper, 2011; Deridder et al., 2020). While useful, this paper problematizes this understanding of resilience which concerns itself with the biopolitics of enhancing life’s capacity to self-govern by unpacking the various ways in which “resilience processes are marked by inequities and by the consequences of a history of the coloniality of power, oppression, and privilege” (Atallah et al., 2021: 9), especially in the Global South. In particular, the move towards resilience has entailed further incursions into people’s lives such that various rationalities and techniques of governmentality target the population which may raise further questions when these populations are those of other countries or within regions that have a history of colonisation and subjugation.

By reconceptualising biopolitics as racial biopolitics and by decentering the state and instead looking at assemblages, i.e., a multiplicity of actors and rationalities and technologies, and practices which function as totalities and produce passive or active agents with or without capacity for resistance, Deleuze and Guattari’s concept of agencement which is translated to English as “Assemblages”, is useful to capture the rationalities and techniques of resilience projects in the Sahel and LCB. I reconceptualise this powerful concept as “racialised assemblages,” made up of a set of “racial components” that produce “racialised ensembles,” i.e., a multiplicity of actors, rationalities, and technologies which attempt to interpellate subjects within these spheres of influence. This paper shows how resilience-building projects by Western state and non-state actors such as the United Kingdom, France and the EU and other humanitarian actors such as the International Organization for Migration (IOM) within the Sahel and the LCB are both exclusionary and raced and how these attempts seek to exploit the historical infantilization of the non-white subject or subjectivity within these regions. Engaging with humanitarian activities in the Sahel and LCB, the paper argues that through racialised and exclusionary racial biopolitics which function through racialised assemblages, European humanitarian aid and assistance through upstreaming border control management such as biometrics, exploit and sustain colonialities that seek achieve European outcomes abroad. While projects such as migration and border control in the Niger-Nigeria border through biometric management and development projects that seek to address the “root causes” of insecurity, underdevelopment and forced displacement are promoted as humanitarian issues and are facilitated through development aid, such racialised discourses and practices are a continuation of racist historical depictions associated with whiteness and non-whiteness which made assumptions about humans, the environment, and the relationship between the two.

For those who emerged in European discourse as lacking the capacity to transform their environment, access to full personhood was either denied or delayed which could be found in recent attempts to interpellate persons and communities in the Sahel and LCB as “vulnerable” and “poor”, and states as “fragile” or “failing” to highlight their deficient resilience and how this could impact on other developed populations or countries who have achieved better resilience. For example, attempts to regularize various forms of desirable movements and criminalise others within the Sahel and LCB could be viewed as attempts to control those viewed as potentially risky to European security interests. For example, border policing and management posts in Konni-Illela and Eroufa in the Tahoua Region of Niger which both seek to manage and control movement across the Niger-Nigeria border are promoted as enhancing Niger’s own border management policy while it was set up through collaborative humanitarian efforts of various actors and was funded by the Bureau of International Narcotics and Law Enforcement Affairs (INL) of the U.S. Department of State (IOM, 2023). This paper shows how these all constitute racialised biopolitical assemblages which attempt to govern complexity within the African context which is a continuation of various historical colonialities where their inherent infantilizing tendencies assume the incapacity of full self-governance, and self-transformation; they perpetuate colonialities which within the Sahel, may stifle other possibilities of non-Western resilience such as those associated with human relationality where the definitions of the human and the environment may be different and their relationship may be more complex. It becomes necessary to problematize the various resilience projects, including those that have explicit humanitarian dimensions such as “assistance” and “aid” by asking critical questions about what they do which could expose the ways in which those that experience them may resist these attempts. Further research should investigate the ways in which individuals and communities in the Sahel interact with these resilience projects and how various so-called African partners—state and non-state—who play integral roles in facilitating and implementing them become positioned and how they position themselves. Such research could adopt focus groups, in-depth interviews, or ethnographic methods to capture ways in which resilience projects are engaged with, modified, or even resisted by those who emerge as targets of European post-interventionist racial biopolitics.

KEYWORDS

Humanitarianism; resilience; race; biopolitics; Sahel; Lake Chad Basin; Africa.



I ntroducción

Este trabajo estudia el humanitarismo en el Sur Global a través de proyectos de resiliencia en el Sahel y en la cuenca del lago Chad (a partir de ahora, CLC). Se explica igualmente cómo el humanitarismo reciente se ha ido alejando de intervenciones descendentes que tenían como objetivo o bien *intervenir* para salvar a aquellos tratados como *vidas desnudas* (Agamben, 1998) por parte de sus propios gobiernos o bien mejorar la capacidad del estado —especialmente de aquellos estados frágiles y fallidos— para gobernar, hacia proyectos basados en la sociedad que tenían como objetivo la producción de sujetos resistentes. Mi posición es que el cambio hacia la resiliencia no es únicamente un reconocimiento de las *deficiencias* cognitivas del sujeto liberal sino también, y de forma más importante (Chandler, 2013b) pone encima de la mesa cuestiones —sobre la subjetividad (*subjecthood*) liberal— que han sido históricamente reservadas a personas no blancas y no europeas desde la Ilustración. Un ejemplo de ello son los planteamientos relacionados con la (i)racionalidad y la falta de razón, que confirman el mito del *homo economicus* liberal (Thaler y Sunstein, 2009; Chandler, 2013a). Habiendo cambiado de la intervención a la postintervención, lo que ha implicado igualmente una afirmación de la capacidad interna del sujeto para auto-gobernarse (Chandler, 2012; Chandler, 2013a), la migración, el desarrollo y la seguridad se han ido entrelazando estrechamente a través de un supuesto nexo migración-desarrollo-seguridad (Stern y Öjendal, 2010; Truong y Gasper, 2011; Deridder et al., 2020). El presente trabajo problematiza esta comprensión de la resiliencia, que define el biopoder, enfocado en la búsqueda por mejorar la capacidad vital al auto-gobierno (*self-govern*), como todas aquellas vías en las que “los procesos de resiliencia están marcados por inequidades y por las consecuencias de una historia de poder colonial, opresión y privilegio” (Atallah et al., 2021, p. 9). Este aspecto se pone de manifiesto cuando dichos proyectos se ponen en práctica en contextos o en organismos del Sur Global.

Más que los estados, son las instituciones específicas las que funcionan como unidades cerradas, produciendo agentes activos o pasivos con la capacidad o no de resistir. El concepto francés de *agencement* de Deleuze y Guattari, que se traduce al inglés como *assemblages* resulta aquí muy útil para comprender las racionalidades y las técnicas de resiliencia implementadas en el Sahel y en la CLC. Gracias a la reconceptualización de este poderoso concepto —ensamblajes racializados (*racialised assemblages*)— compuesto por una serie de componentes raciales —como la multiplicidad de actores, racionalidades y tecnologías— este trabajo muestra cómo los proyectos de resiliencia llevados a cabo por actores occidentales como el Reino Unido, Francia y la Unión Europea, así como otros actores humanitarios como la Organización Internacional para las Migraciones en el Sahel y en la CLC son exclusivistas y con un sesgo racial. Manteniendo el compromiso con las actividades humanitarias en el Sahel y en la CLC, este artículo defiende que la ayuda humanitaria europea (*European humanitarian Aid*, en inglés) y la asistencia en la gestión del control fronterizo ascendente a través del uso de los datos biométricos, explota y mantiene las colonialidades que persiguen los resultados a nivel europeo. Esto se debe a la biopolítica racial de carácter racializado y exclusivista que ponen en práctica los ya mencionados ensamblajes racializados.

Este artículo está organizado de la siguiente manera. En primer lugar, hablaremos de la imprecisión del humanitarismo tanto en su *ethos* como en su puesta en práctica, subrayando cómo su valor inicial —que serviría de justificación para violaciones de la soberanía o acciones que en una situación normal se considerarían abominables— siempre ha sido vital para sus

practicantes. Se analiza también la reciente transición de la intervención a postintervención. En esta última, el foco se pone en la mejora de la capacidad propia del sujeto a mantenerse seguro y no en la salvación y protección de las personas vulnerables. En segundo lugar, se estudian las predisposiciones a la radicalización y a la exclusión propia la resiliencia como concepto y como un instrumento de políticas públicas subrayando el eurocentrismo y el poder biopolítico al que da forma, especialmente cuando se desarrolla en el Sur Global. En tercer lugar, mientras que la biopolítica se ha desarrollado principalmente en el análisis histórico, este trabajo se concentra en el caso de estudio del Sahel y la CLC en África con el objetivo de mostrar cómo estos ensamblajes de poder racializados y eurocéntrico u occidentalocéntricos operan en la práctica, pero también cómo son objeto de resistencia en las prácticas del día a día de la gente común. Por último, el artículo concluye con una reflexión sobre los principales argumentos utilizados y las posibles implicaciones de los mismos.

I. Humanitarismo: de la intervención a la postintervención

El humanitarismo es un concepto amplio e impreciso, vago en cuanto a su terminología (Cutts, 1998). Subrayando la imprecisión y la ambigüedad de este término, Best (1994, p. 234) argumenta cómo su derivado adjetivo, humanitario, “ha llegado a movilizar una mezcla resbaladiza de significaciones y aplicaciones que facilitan su utilización ambigua y su manipulación”. Este aspecto sugiere que más que algo objetivo y que tiene una definición precisa y consistente, el humanitarismo es al mismo tiempo un concepto y una etiqueta que se ha utilizado para justificar actividades y acciones muy distintas a lo largo de la historia. Si bien es cierto que en su sentido más amplio, el humanitarismo se centra en la promoción del “bienestar humano” (Cutts, 1998, p. 2), la letanía de actividades y acciones que podrían ser comprendidas en esta categoría podría extenderse todavía más. Por ejemplo, desde las garantías filantrópicas y humanitarias para acabar con el comercio de esclavos del rey Leopoldo II de Bélgica en el Estado Libre del Congo (Kabemba, 2013, p. 140; Viaene, 2008) —las cuales resultaron en una violencia genocida contra la población local (Hochschild, 2019)— hasta los movimientos abolicionistas en Reino Unido y en Estados Unidos y la aparición de organizaciones exclusivamente humanitarias como Médicos Sin Fronteras (MSF) o incluso el Comité Internacional de la Cruz Roja. La ayuda humanitaria ha sido central en la lucha por la dignidad y contra el sufrimiento de las personas (Fassin, 2011, p. 248).

Mejor que preguntarnos sobre lo que es el humanitarismo, podríamos debatir sobre lo que *hace* el humanitarismo, teniendo en cuenta además que algunos autores han defendido que —tanto en su doctrina como en su puesta en práctica— el humanitarismo puede ser constitutivo de la identidad propia de cada uno y de los valores que están asociados a su identidad. Así, los debates en torno a lo que es humano y lo que no lo es se sitúan en el centro de las reclamaciones humanitarias sobre uno mismo (*the Self*) y el otro (*the Other*). Como afirmaba el filósofo francés Montesquieu en *El espíritu de las leyes* sobre el papel del otro en la constitución del cristiano: “Nos resulta imposible suponer que estas criaturas son seres humanos puesto que, si lo fueran, desataríamos la sospecha de que somos nosotros los que no lo somos” (de Secondat Montesquieu, 1977). Con respecto a este último aspecto, los americanos esclavizados no podrían ser nunca considerados como seres humanos, dado que el hecho de haberles sometido a la esclavitud pondría en cuestión la cristiandad de sus esclavistas y, por consiguiente, su humanidad. Con la



secularización de la raza en la etapa posterior a la Ilustración y gracias a diferentes concepciones de lo humano y de la persona (Mills, 2017; Eze, 1995), esta ontología relacional une el hecho de ser blanco (*whiteness*) al hecho de no serlo (*non-whiteness*), dado que el reconocer total humanidad o personalidad (*personhood*) a personas no blancas podría poner en cuestión algunas reclamaciones hechas sobre el propio hecho de ser blanco. Por ejemplo, para Immanuel Kant, las personas tienen que tener un valor infinito y no deben ser tratadas como medios sino como fines en sí mismos. Tratar a algunas personas de esta manera implicaría una negación de la personalidad de las mismas, que serían construidas y percibidas como infrapersonas o *Untermensch* (Mills, 2017).

Desde actividades de supervisión, observación y monitorización a formas más intrusivas que pueden incluso suponer una violación de la soberanía —protegida normalmente por la norma de no intervención— o el uso de la fuerza militar, lo que une estas actividades es su subyacente *ethos* humanitario, que enfatiza un compromiso moral por la mejora del sufrimiento de personas vulnerables constituidas como *vidas desnudas* (Agamben, 1998, p. 4; Reid, 2010, p. 394). Con los numerosos conceptos introducidos en relación con las justificaciones morales de la acción colectiva, este artículo se centrará en el humanitarismo y sus derivados inmediatos, como la “acción”, “asistencia”, “ayuda” e “intervención” humanitarias (Cutts, 1998) entre otros, y especialmente en cómo se aplican en África y, más concretamente, en el Sahel y en la CLC. Mientras que el humanitarismo como doctrina podría ser aplicado a cualquier contexto en el que hay un sufrimiento humano, el Sur Global es desde el final de la Guerra Fría el principal epicentro de las acciones humanitarias a nivel mundial. Se hace referencia aquí a las acciones que fueron justificadas por motivos de fines humanitarios y que consistían en la ayuda o asistencia en intervenciones en las que los países africanos “tienen unas necesidades humanitarias desproporcionadas” (Foro Económico Mundial, 2022, p. 4). Así, los países africanos representan un cincuenta por ciento de los veinte países que sufren actualmente crisis humanitarias, con Somalia, Etiopía, República Democrática del Congo, Sudán del Sur y Burkina Faso entre los diez primeros (Foro Económico Mundial, 2022, p. 4).

Las intervenciones humanitarias como forma de humanitarismo se volvieron más frecuentes después del colapso de la Unión Soviética, que marcó el final de la Guerra Fría, con el cese de la guerra indirecta (en inglés, *proxy war*) y la apertura de zonas que habían estado polarizadas entre los bloques ideológicos rivales. Sin embargo, desde este auge de intervenciones en los años noventa y su codificación de la responsabilidad de proteger por parte de las Naciones Unidas, los fracasos en Afganistán, Iraq y Libia han provocado un replanteamiento y una puesta en jaque de las suposiciones subyacentes a la idea de que el derrumbamiento de gobiernos en defensa de la democracia fuera una solución milagrosa para conseguir la paz en estados frágiles y autoritarios. Este desencanto con respecto a las promesas del internacionalismo liberal dio paso a diferentes debates sobre otras alternativas para conseguir la paz en el mundo (Chandler, 2013a).

En cierto sentido, la postintervención representa una *nueva vía* para lograr los objetivos de la “gobernanza global” a través de la transformación de “sociedades disfuncionales afectadas por la guerra (...) en entidades cooperativas, representativas y especialmente estables” (Reid, 2010, p. 399), sin los inconvenientes propios a otras formas de humanitarismo que implican violaciones de soberanía. Este nuevo medio se adapta también mejor a la gestión y al gobierno de realidades complejas —como puede ser el caso en múltiples fronteras en las que hay reclamaciones

encontradas de competencia territorial— puesto que no se centra principalmente en el estado en sí mismo, sino en los individuos y las sociedades (Chandler, 2013b). Todo esto ha hecho que se elija la resiliencia como instrumento de acción pública en el caso del Sahel y de la cuenca del lago Chad, debido sin duda a la complejidad de estas zonas. Se trata así de territorios que abordan varios estados soberanos y esferas de influencia, con una multiplicidad de actores estatales y no estatales. Ejemplo de estos últimos son los grupos yihadistas como *Al Qaida* u otros afiliados al Estado Islámico como *Jama'at Nusrat ul-Islam wa al-Muslimin* (JNIM), *Jama'at Ahl al-Sunna lil-Da'awah wa al-Jihad* (JAS o Boko Haram) y el Estado Islámico del África Occidental (ISWAP). También cabe destacar la presencia de milicias étnicas, pastoralistas Fulani, granjeros, y traficantes de seres humanos entre otros. Por último, estas áreas han sido testigos de prolongadas agitaciones políticas y riesgos como el cambio climático y la degradación del medioambiente, por lo que una aproximación en términos de ecosistema resulta muy interesante.

Mientras que Occidente ha *intervenido* históricamente para traer cambios a las sociedades no occidentales, el redesarrollo y reconceptualización de la resiliencia —potente herramienta de acción pública— ha facilitado

“un cambio de las reclamaciones de *seguridad* o acción soberana por parte de Occidente propias al internacionalismo liberal (...) hacia una preocupación por facilitar o desarrollar la *capacidad de acción para la seguridad propia* —es decir, la resiliencia—de aquellos considerados como más vulnerables”¹ (Chandler, 2012, p. 213).

Tanto en el caso de la intervención como en el de la postintervención, son fundamentales las demandas sobre la subjetividad, los sujetos y la relación de estos últimos con los otros y con su entorno. A través de la comprensión del sujeto resiliente y la determinación de las intervenciones que pueden ser necesarias, estos discursos *interpelan* al sujeto de diferentes maneras. David Chandler sugiere al respecto que se trataría entonces de un sujeto activo que es “fuerte e independiente, capaz de sobrevivir a las pruebas más duras, flexible, adaptable y autotético, desarrollándose con un crecimiento y una dirección propios” o, de forma más pasiva, como un “sujeto que es pasivo y reactivo” que puede o no disponer de la disciplina “para adaptarse a cambios y dictámenes externos” (Chandler, 2014, p. 5). La respuesta a estas preguntas determinará el nivel de empoderamiento (*empowerment*) necesario. Pero es importante también subrayar que, mientras esta aproximación biopolítica de la resiliencia enfatiza la capacidad del individuo y de las comunidades “para sacar lo mejor de situaciones [desfavorables]”, funcionar con esta asimetría de poder —por ejemplo, en un contexto racializado— requiere además que no se pongan en cuestión las diferentes injusticias históricas y contemporáneas, como tampoco las desigualdades estructurales existentes (Wandji et al., 2021, p. 3; MacKinnon y Derickson, 2013, p. 254).

2. Resiliencia exclusivista y racializada

Sin embargo, no es suficiente con hablar de sujetos y de su capacidad de acción (*agency*) o

¹ La cursiva es del autor.



intereses, de biopolítica o de moralidad, sin profundizar en las connotaciones de estos términos y las dinámicas históricas y contemporáneas que estos términos ponen en juego. Una lectura atenta de los debates y las prácticas de resiliencia y de biopolítica revela la impronta colonial (*colonialities*) inherentes que representan formas de asimetría de poder, epistemologías, normas, experiencias de vida y manifestaciones empíricas de políticas públicas basadas en estas nociones. Dentro de este uso, el término colonialidad (*coloniality*) hace aquí referencia a “patrones de poder duraderos que emergieron como resultado del colonialismo, pero que definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento mucho más allá de los límites estrictos de las administraciones coloniales” (Maldonado-Torres, 2007, p. 243). Así, estos patrones de relaciones asimétricas determinan no solo el humanitarismo sino también los aspectos individuales y colectivos propios a la gobernanza global. Por todo ello, esta parte defiende que los proyectos de resiliencia en África son exclusivistas y racializados.

Como bien señala Chandler (2014, p. 5), nuestra comprensión de la resiliencia no es un concepto neutral, sino más bien un producto de las culturas y epistemologías dominantes de tal forma que “depende mucho de los campos disciplinarios en los que se trabaja y, hasta cierto punto, de la era en la que nos educamos”. Una aproximación muy útil en este caso es hablar del “contrato epistemológico” dominante que “aportaría...una brújula moral” (Mills, 2014, p. 17) y provocaría, por lo tanto, que las personas sean *interpeladas* de manera distinta y que las percepciones y concepciones del otro sean compartidas de forma intersubjetiva y no solo movilizadas por los individuos, sino también por el estado y las instituciones.

Como sugiere Chandler (2014) más adelante

“en la medida en que el sujeto humano forma parte de este sistema de interconexión, la resiliencia se convierte en un proceso latente de respuesta a través de una conciencia reflexiva propia de que el sujeto es al mismo tiempo productor y producto del mundo”.

Esto podría ser problemático si se extiende a aquellos que han sido históricamente infravalorados y considerados incapaces de producir cualquier cosa o aquellos cuyas sociedades han sido consideradas como una amenaza para el gobierno global (Reid, 2010, p. 396) o incluso como un riesgo para el sistema internacional.

Por su parte, Reid (2010, p. 397) afirma que, si comprendemos al ser humano como un “biohumano”, las personas “se ven reducidas a las capacidades que, según las ciencias de la complejidad, distinguen a los sistemas de vida evolutivamente exitosos; capacidades de adaptación, emergencia, aprendizaje, flujos de información y resiliencia”. Analizando la incapacidad o, al menos, la dificultad de algunas sociedades y de algunas personas para alcanzar estos procesos revolucionarios de forma endógena, Kent (2002) concibe por ejemplo el genocidio de Ruanda como un efecto de la mala adaptación y fosilización de actitudes tradicionales que permitieron a los líderes Hutu movilizar estereotipos para justificar las matanzas en masa de los Tutsis. Como remedio, los “comportamientos adaptativos” y las “capacidades de adaptación” de los individuos y de las sociedades podrían mejorarse para prevenir el conflicto (Kent, 2002, p. 72). Aunque no

se diga de manera explícita, esto se alinea con las suposiciones históricas y con las reclamaciones sobre el primitivismo (Mills, 2014, p. 69) y el retraso en el discurso colonial, incitando a una oposición binaria entre tradición y modernidad, en la que la modernización se define como un “proceso occidental que las sociedades no-occidentales solo pueden alcanzar abandonando sus culturas tradicionales” (Galland et al., 2008, p. 153).

Habida cuenta de todo esto, la incompetencia evolucionaria —si no la incapacidad— de los “hombres tradicionales” supone una forma de riesgo no solo para uno mismo sino para el ecosistema en su conjunto. El proceso colonial por el cual se han “fijado” identidades étnicas en Ruanda (Longman, 2001, p. 353) ha sido tratado de manera extensiva y, si bien no vamos a retomarlo aquí, mi posición es que las dicotomías simplistas raramente pueden recoger los matices tanto históricos como contemporáneos. La transición hacia el biohumano tiene implicaciones biológicas sobre los agentes, esto es, la idea por ejemplo de que el primitivismo es un producto de la mala adaptación y que, por lo tanto, el mantenimiento de la tradición es propio a sociedades que han fracasado evolutivamente y que tienen pocas “capacidades de adaptación” (Reid, 2010, p. 397). Por consiguiente, estos sujetos no pueden ser concebidos como “autotéticos” que, según Anthony Giddens, sería aquel sujeto propio “que no busca neutralizar el riesgo o que no pretende ‘que otro se encargue del problema’; [el sujeto autotético se confronta a riesgos] como si se tratase de un desafío activo que provoca la actualización propia” (Giddens, 1994, p. 192). Así, cuando su afirmación de que los proyectos “de bienestar positivo, orientados al riesgo manufacturado más que al externo, estarían dirigidos a fomentar el yo autotético” (Giddens, 1994, p. 192) se extienden a sociedades que han sido históricamente infantilizadas o situadas más cerca de la naturaleza en la dicotomía hombre-naturaleza, donde no se considera que esos hombres hayan transformado su entorno —expresión de su libertad—. Este fortalecimiento del yo autotético se transforma aquí en un interesante interrogante.

Con la expansión de la centralidad de las libertades garantizadas por el liberalismo, tipificadas por las nociones latinas de *laissez faire*, *laissez aller*, *laissez passer*, esto es, dejad hacer, dejad ir, dejad pasar (Middleton, 2008), Michel Foucault señaló en sus clases en el *Collège de France*, que

“el juego del liberalismo —que [necesita que no haya interferencia], permitiendo el movimiento libre, dejando las cosas seguir su curso (...)— significa fundamentalmente actuar de tal forma que la realidad se desarrolle, siguiendo su curso de acuerdo con las leyes, principios y mecanismos de la propia realidad” (2007, p. 48).

Teniendo en cuenta las realidades raciales imperantes del siglo XVIII y la propia historia del liberalismo a lo largo de los siglos, nos surgen preguntas más profundas sobre lo que estas “leyes, principios y mecanismos de la realidad” son o pueden ser (Foucault, 2007, p. 48). Para dar un poco de contexto, el siglo XVIII fue el pico de la esclavitud transatlántica. Es en este momento que se produce, por ejemplo, el “Asiento de Negros”, tanto en su fase francesa —de 1701 a 1713— como inglesa —de 1713 a 1750— (Weindl, 2008) y la “Burbuja del mar del sur” (Paul, 2010). También tuvo lugar en este momento la repartición del mundo entre personas blancas y no blancas, conceptualizado más tarde como “el problema de la línea de color” (Du Bois, 1911, p. 4).



La esclavitud es, en efecto, la manifestación más extrema de falta de libertad.

Lo que esto surgiere es que mientras surgía una biopolítica liberal para las personas blancas, que fue construida en torno a la idea de libertad, y que transformó —aunque no sustituyó— el poder soberano del monarca para matar o dejar vivir (Foucault y Ewald, 2003) había otra biopolítica paralela que definía y circunscribía los ámbitos de aplicabilidad de estos (bio)podere disciplinarios. Así, ese mismo poder que mejoraba la vida de algunos, se la quitaba a otros, negando su valor moral completo. Más específicamente, la brutalidad ocurrida durante la revolución de Haití y la inversión de los principios del lema de la Revolución Francesa *Liberté, égalité, fraternité* (Klar, 2015) pueden ilustrar esta definición gradual de lo que es una persona (*personhood*), así como la negación de la participación política y de los derechos a personas colonizadas, incluso cuando estos mismos ya estaban garantizados para las personas blancas. Como defiende Charles W., esta *gradualidad* fue constituida a través de una racialización del contrato social, siendo el contrato racial “global, implicando un movimiento tectónico de las bases éticas y jurídicas del planeta en su conjunto, la división del mundo... entre ‘hombres’ y ‘nativos’” (Mills, 2014, p. 20). Aquellos definidos como hombres o, más concretamente, como hombres blancos, esto es, hombres europeos “emergen por lo tanto como los señores de la humanidad, del mundo, con el creciente poder para determinar la posición de las personas no europeas, que son sus sujetos” (Mills, 2014, p. 20). Un argumento similar en las Relaciones Internacionales, que carece sin embargo de dimensión de género, subraya cómo Europa se definió a sí misma como el “estándar de la civilización” en el siglo XIX (Linklater, 2016). La *libertad* liberal podía verse entonces como exclusiva a los europeos y, por consiguiente, las personas no blancas eran sometidas a una forma diferente de biopolítica: una biopolítica racializada (Macey, 2009).

La biopolítica liberal presupone la capacidad del sujeto para hacer tipos de juicios específicos, lo que significaría que aquellos sujetos que aparecen —en un sistema político racializado— como capaces de adaptarse a la realidad (Foucault, 2007) no solamente deben expresar sus libertades a través del “juego del liberalismo” (Foucault, 2007, p. 48) sino que también pueden regular o negar estos privilegios a personas no blancas, en un contacto en el que “los individuos blancos deben ser observados como aquellos a los que se les ha concedido la autoridad para ejecutar ellos mismos el Contrato Racial” (Mills, 2014, p. 87). La subjetividad no blanca es, por lo tanto, una subjetividad infantilizada. Estos estatus morales diferenciados emergen y se fundamentan en contratos morales y epistemológicos (Mills, 2017, p. 106) en el sentido kantiano, como por ejemplo las nociones de persona total (*full personhood*) o la infrapersona (*subpersonhood* o *Untermenschen*). Desde el punto de vista del desarrollo internacional, comprometido con un marco post-colonial, Amartya Sen (1999, p. xii) afirma que se necesitan expandir libertades

“como objetivo principal y como medio principal para disminuir la pobreza y el subdesarrollo. El desarrollo consiste aquí en la eliminación de varios tipos de *no libertades* que dejan a las personas con poca elección y pocas oportunidades para ejercer su *capacidad de acción* —o *agencia*— *racional* (*reasoned agency*)”².

² La cursiva es del autor.

Dicho de manera más simple, se espera por defecto de aquellos sujetos que poseen libertades que extiendan la capacidad de racionamiento adaptativo de aquellos que, por defecto, no las tienen. Mi argumento es que estos “juegos del liberalismo” (Foucault, 2007, p. 48) actúan a menudo según los méritos o deméritos “naturalizados” que gobiernan las “conciencias morales” (Mills, 2014, p. 91) de los agentes o sujetos *anatomo-politizados* y *bio-politizados* (Foucault, 2007, p. 378) que surgieron como *población* en contraste con otras colectividades como personas o populachos (*populousness*) a través de la microfísica de la disciplina y la macrofísica del biopoder. Se trata de ontologías sociales transformadas en “tecnologías de poder” (Foucault, 2007) que producen tanto la *libertad* como la *no libertad*.

El hecho de extender estas racionalidades racializadas y estas tecnologías de forma global significa que las dualidades y jerarquías emergieron entre blancos y no-blancos, de manera que “entre las razas, se asumía que los blancos poseían la civilización mientras que a los no blancos les correspondía ocupar un estado más bajo del desarrollo, considerado como barbarismo o salvajismo” (Henderson, 2014, p. 72). Retratado como una falta de capacidad total para razonar —de ahí la idea de *Untermensch* en lugar de *Übermensch* (Mills, 2017)— un movimiento postliberal hacia la resiliencia que enfatiza “la actividad transformadora del sujeto autotélico” (Chandler, 2013b, p. 45) gracias a su capacidad interna hace que aparezcan cuestionamientos críticos en torno a la subjetividad, la capacidad de acción y la personalidad (*personhood*). En un sentido biopolítico, las emergencias en el continente forman zonas “de peligro global y de desorden”, renovando por lo tanto su

“significado político, dado que ocurren no solo donde se pretende que la vida ha fallado en sus funciones adaptativas de *protegerse* a sí misma, sino también donde el propio fracaso de la vida a la hora de adaptarse es considerado como una amenaza a la seguridad del orden mundial” (Reid, 2010, p. 291).

Con los discursos de la postintervención que enfatizan la resiliencia. Además, “el sujeto autotélico se comprende como un individuo capaz de autogobernarse en un mundo de contingencia e incertidumbre radical. El yo autotélico transforma la inseguridad en actualización personal, en crecimiento” (Chandler, 2013b, p. 220). La interpelación aquí de sujetos dichos “autotélicos” es un alejamiento significativo “del sujeto universalizado de la modernidad liberal” (Chandler, 2013b, p. 220). Debemos afirmar al respecto que el así llamado sujeto liberal no es universalizable —dado que es racialmente excluyente— ni neutro, puesto que se trata de un sujeto racializado (Mills, 2014) y con un género atribuido (Pateman, 1988).

Sin embargo, como ha resultado evidente en diferentes debates tanto contractualistas como no —que siguen teniendo una influencia en los conceptos y prácticas a los que han dado lugar— existen diferencias entre el hombre y la naturaleza, siendo esta última externa al hombre una vez que la sociedad —tanto civil como política— fue constituida (Mills, 2014; Locke, 1669; Locke, 2014; Hobbes, 2006). Si bien es cierto que esto último puede ser comprendido de diferentes maneras, lo que resulta evidente es que la idea de que la naturaleza es externa al hombre se fundamenta en la suposición de que los hombres *abandonaron* primero la naturaleza, argumento contractualista que permite diferenciar entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, en la que los hombres



constituyen un contrato social o, mejor dicho, varios contratos o meta-contratos (Mills, 2014, p. 42; Hobbes, 2006; Locke, 2014, p. 45). Si releemos el contrato social como un contrato racial, nos damos cuenta de que aquellos que dejaron el estado de naturaleza son en realidad blancos (Mills, 2014) y hombres (Paterman, 1988), esto es, exclusivamente hombres blancos. Así, mientras se dan debates sobre si realmente tuvo lugar o no el mencionado contrato social³, lo que es importante es que para las personas no blancas, este contrato racial es realmente un contrato colonial que sirvió para establecer un tipo de identidad relacional entre África y Europa, y entre los africanos y los europeos (Paterman et al., 2007). A través la normativización y racialización del espacio y de las personas, tiene lugar aquí una constitución recíproca en la que “tú eres lo que eres en parte porque eres originario de un cierto tipo de espacio, y que ese espacio tiene esas características en parte porque está habitado por criaturas como tú” (Mills, 2014, p. 42).

Si, como Locke (1669, 1847, 2014) y Kant (1887) y otros pensadores europeos afirman que algunas personas no reúnen los criterios para disponer de la personalidad humana completa y permanecen en el estado de naturaleza o que existe la posibilidad conceptual y la evidencia empírica real de que algunas personas se encuentran perpetuamente en el estado de naturaleza⁴, “uno podría decir que el cuerpo no blanco es una burbuja de tierra salvaje que se mueve en un espacio político blanco, un nódulo de discontinuidad que es necesariamente en permanente tensión con él” (Mills, 2014, p. 53). Esto está asociado a menudo con las reivindicaciones de la llamada anarquía tropical (*tropical anarchy*) (Sampson, 2002, p. 446). En efecto, ya no se afirman las ideas de la (post-)modernidad o la modernidad reflexiva (Giddens y Pierson, 1998; Beck, 1992) en lo respectivo a la naturaleza como externa a los seres humanos. Al contrario, se defiende que la naturaleza ha sido remodelada a través de actividades humanas transformadoras (Giddens, 1994, p. 6), lo cual ignora u oculta la parte oscura de la modernidad, esto es, la impronta colonial (Mignolo, 2009, p. 39) en la que estas capacidades transformativas con excluyentes en términos raciales.

Tanto las narrativas que propusieron una definición para los seres humanos y para medio ambiente e hicieron suposiciones sobre su relación, como las aproximaciones correctivas que sugieren un Yo transformado, están implicadas en exclusiones, ocultamientos y elisiones tanto históricas como contemporáneas (Mignolo, 2009) que, entre otros, contribuyen al establecimiento y sostenimiento de la “norma contra el notar” (Vitalis, 2000; Henderson, 2014) o a abordar de forma genuina las desigualdades raciales en las Relaciones Internacionales. Así, la política de la tercera vía, que intenta reforzar la resiliencia ayudando a las sociedades a “*pilotar* su camino a través de las principales revoluciones de nuestro tiempo: la globalización, las transformaciones en la vida personal y nuestra relación con la naturaleza”⁵ (Giddens, 2013) puede ser releída desde el prisma racial como el posicionamiento de los blancos como pilotos y los otros como pasajeros con una capacidad de acción (*agency*) disminuida o *infantilizada*⁶ (Mills y LeFrançois, 2018, p. 509). La propia distinción de Immanuel Kant entre *persona plena* (*full personhood*) y subpersona (*subpersonhood*) es

³ Existe un debate sobre si el contrato social original fue un mero experimento mental o una realidad sociohistórica y antropológica.

⁴ Locke consideraba que los nativos americanos se hallaban aún en estado de naturaleza, mientras que Frederick Lugard se mostraba más dubitativo con sus intentos de describir las civilizaciones africanas como escasas y aisladas. Véase *The Dual Mandate in British Tropical Africa* para un análisis detallado de la sociedad africana.

⁵ Énfasis añadido por el autor.

⁶ Énfasis añadido por el autor.

ilustrativa de esta subjetividad escalonada que jerarquiza a los seres humanos y condena a los no blancos a una categoría moral inferior (Eze, 1995; Mills, 2014). El llamado sujeto humano liberal no tiene, por lo tanto, una aplicación universal a través del espacio y el tiempo (Mills, 2017).

En pocas palabras, esto podría interpretarse como que el sujeto *resistente* del pensamiento postintervencionista suele ser racional—aunque a veces pueda ser irracional—, representado por la problematización del concepto de *homo economicus*. Esto se puede observar en el marco de instrumentos de política pública como la distinción que hacen Richard H. Thaler y Cass R. Sunstein entre “Econs” y “Humanos” (Thaler y Sunstein, 2009) donde, en lugar de ser racionales, muchos humanos se consideran capaces de tomar malas decisiones, lo que requiere impulsar o moldear sus “entornos sociales”, que a su vez moldean el “mundo interior [o cognitivo] de los individuos” (Chandler, 2013b, p. 221). Por el contrario, el sujeto *racializado* suele ser irracional, aunque a veces es racional. Sigue teniendo cierta capacidad para tomar las decisiones correctas, aunque en condiciones históricas y contemporáneas más complejas que el primero. Los debates en torno a la propiedad y las afirmaciones sobre quiénes son personas de pleno derecho y quiénes son subpersonas desempeñan un papel fundamental en las diferentes aproximaciones sobre las relaciones de las personas con la naturaleza. Por ejemplo, mientras que las personas plenamente morales pueden reclamar la propiedad absoluta en virtud de sus derechos inalienables (Locke, 2013), se sostiene que algunas personas —los nativos de América, África y las Antípodas— sólo pueden poseer derechos “usufructuarios” (Pateman et al., 2007, p. 61) sobre las “bondades desperdiciadas de la naturaleza”, que deben ser explotadas para el “comercio del mundo” y los beneficios de la civilización y, por lo tanto, “sus materias primas y alimentos —sin los cuales la civilización no puede existir— deben desarrollarse por igual en interés de los nativos y del mundo en general, sin ninguna restricción artificial” (Lugard, 2013, p. 60).

Desafiar estas biopolíticas raciales es crucial, dado que —como afirmamos anteriormente— es esencial para desafiar la impronta colonial inherente a través de una perspectiva decolonial, que implicaría:

“esfuerzos de rehumanización del mundo, para romper las jerarquías de diferencia que deshumanizan a sujetos y comunidades y que destruyen la naturaleza, y a la producción de contra-discursos, contra-saberes, contra-actos creativos y contra-prácticas que buscan dismantelar la colonialidad y abrir otras múltiples formas de estar en el mundo” (Maldonado-Torres, 2016, p. 31).

Como correctivo a las prácticas y políticas basadas en antiguos modelos de colonialidad que deshumanizan o infrahumanizan al sujeto africano, este artículo analiza los proyectos humanitarios históricos y actuales en el Sahel y la cuenca del lago Chad a través de las actividades de los ya definidos ensamblajes racializados (Wiertz, 2021; Deleuze y Guattari, 2005; Saldanha, 2017) que han intentado mejorar la capacidad de resiliencia en esta región. En su acepción más básica, según Deleuze y Parnet (2007) un ensamblaje es:

“una multiplicidad que se compone de muchos términos



heterogéneos que establece vínculos y relaciones entre ellos, a través de las edades, los sexos y los reinados, es decir, naturalezas diferentes. Así, la única unidad del ensamblaje es la del cofuncionamiento: se trata de una simbiosis, de una ‘simpatía’. Lo importante nunca son las filiaciones, sino las alianzas, las aleaciones. No son las sucesiones, las líneas de descendencia, sino los contagios, las epidemias, el viento” (Deleuze y Parnet, 2007, p. 69).

Ensamblaje es la traducción inglesa de la palabra francesa *agencement* que, como hemos visto anteriormente, subraya el proceso de establecimiento de relaciones simbióticas complejas entre entidades no necesariamente similares, que se unen gracias a su función u objetivo. Además, las identidades de estas entidades son *emergentes*, lo cual evita todo tipo de propensión *micro* reduccionista de las aproximaciones centradas en la agencia (*agency-centric approaches*). Se trata así de relaciones de exterioridad, lo que evita también caer en inclinaciones propias a una aproximación centrada en la estructura (*structure-centric approaches*) (DeLanda, 2016, p. 10). A través de las propiedades emergentes de las entidades “y de la exterioridad podemos definir los conjuntos sociales, como redes interpersonales u organizaciones institucionales”, sin reducirlas a los agentes individuales que las componen y también evitando todo tipo de totalización que disuelva a sus individualidades en el conjunto (DeLanda, 2016, p. 10). Como explica DeLanda, los ensamblajes son “este tipo de conjunto social irreductible, producido a través de relaciones de exterioridad, un todo que no totaliza sus partes” (DeLanda, 2016, p. 11). Estos ensamblajes pueden, por lo tanto, considerarse como una reivindicación de las posibilidades de resistencia, de tal forma que tanto los materiales como las entidades animadas o inanimadas puedan influir en el funcionamiento del “poder biopolítico” (Wiertz, 2021, p. 1381). En relación con los debates mencionados anteriormente sobre la biopolítica, estos ensamblajes operan “en la interfaz de la vida, la política y la población, [y] deberían ser concebidos como multiplicidades de componentes que generan un campo de fuerzas no necesariamente convergentes” (Wiertz, 2021, p. 1380). Como se mostrará en la siguiente sección, estos ensamblajes incluyen diferentes actores estatales y no estatales así como organizaciones occidentales, a menudo con una multiplicidad de objetivos pero con alianzas simbióticas. La siguiente parte del trabajo se centrará principalmente en las actividades de actores clave como el Reino Unido —especialmente a través del Departamento de Exteriores, Commonwealth y Desarrollo— Francia, la Unión Europea y otras organizaciones relevantes implicadas en actividades humanitarias en el Sahel y en la cuenca del lago Chad.

3. Humanitarismo racializado: resiliencia en el Sahel y en la cuenca del lago Chad

Aunque existen diferentes clasificaciones, las Naciones Unidas definen el Sahel como la región de África Occidental y Central que incluye Burkina Faso, Camerún, Chad, Gambia, Guinea, Mauritania, Malí, Níger, Nigeria y Senegal. En el reciente marco político de la Unión Europea sobre migración, se prefieren los términos de Sahel y cuenca del lago Chad, con la inclusión de Ghana y Costa de Marfil. Dadas estas incoherencias clasificatorias, el Sahel y la cuenca del lago Chad serán utilizadas de forma laxa para captar algunos de los proyectos puestos en práctica en estos países. Así, es importante mencionar que muchas de las racionalidades y tecnologías aplicadas para conseguir los objetivos

Europeos de resiliencia se dirigen al Sahel en su conjunto y no al estado o estados en cuestión. Si bien podemos identificar una multiplicidad de actores, racionalidades y discursos, considerarlos como conjuntos biopolíticos resulta útil para alejarse de las trampas de un enfoque puramente biopolítico, especialmente en su enfoque sobre la historia, el estado y el poder, pero también sobre la población (Wiertz, 2021; Cuttitta, 2018). Además de descentrar el estado, el examinar la biopolítica como ensamblajes maquínicos (*machinic*) y enunciativos nos permite investigar estos “ensamblajes en la interfaz de la vida, la política y la población [que implican] multiplicidades de componentes que generan un campo de fuerzas no necesariamente convergentes” (Wiertz, 2021, p. 1380). De este modo, se pueden analizar los discursos y prácticas asociados a la caracterización, clasificación, control, mejora e institucionalización de diversas formas de control en el Sahel y la cuenca del lago Chad por parte de una multiplicidad de actores y agentes. Además, dado que los ensamblajes suelen ser coherentes entre lo que dicen y lo que hacen, se encuentran siempre en flujo, de tal modo que se produce una disolución o transformación continua en formas cada vez más nuevas (Tampio, 2009, p. 394). Esta sección mostrará cómo la vida en el Sahel y en la cuenca del lago Chad se ha convertido en el objetivo de estos ensamblajes racializados, organizándolos de forma favorable para el control y la gestión; pero también cómo estas vidas pueden hacerse ingobernables al resistirse al “poder cuando el poder toma la vida como su sujeto” (Deleuze, 1988, p. 92).

En el Reino Unido posterior al Brexit, la nueva dirección política ha sido la de una Gran Bretaña global que pretende reposicionar al Reino Unido como un auténtico actor mundial. Esto se establece en el tercer pilar de la *Integrated Review Refresh 2023*, que busca proteger al Reino Unido en un mundo globalizado, “disputado y más volátil” (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 2). Además de las preocupaciones tradicionales en materia de seguridad —como la guerra en Ucrania y las amenazas de China— la política británica hace hoy hincapié en la creciente preocupación por “retos transnacionales como la migración a gran escala, el contrabando de personas, estupefacientes y armas... [que] se han agudizado, con graves costes humanos y presión sobre los recursos nacionales [del Reino Unido]” (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 2). A diferencia de la seguridad estatal tradicional —que se centra en las amenazas reales de actores violentos o en las intervenciones que tratan de desarticular regímenes deshonestos en el extranjero— esta nueva conceptualización de la seguridad trata de alcanzarla “a través de la [creación de] resiliencia” en el extranjero (Gobierno de Su Majestad, 2023), lo que constituye una agenda de seguridad ampliada y profundizada.

Al establecer y mantener alianzas simbióticas, se hace hincapié en cómo “la resiliencia del Reino Unido está entrelazada con la resiliencia de aliados y socios” (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 45), como otros países europeos y también países occidentales o cualquier otro aliado cuyos intereses puedan converger con los del Reino Unido. Curiosamente —aunque entre los aliados y socios pueden incluirse el Sahel y la cuenca del lago Chad— su relevancia para estas relaciones se basa en que estos territorios albergan “las causas profundas de los riesgos”, que pueden hacer que el Reino Unido y Europa sean más vulnerables y menos seguros (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 45). La ayuda humanitaria y al desarrollo se convierte entonces en un instrumento político menos intrusivo para la acción ascendente del Reino Unido en el exterior, que podría incluir el “apoyo a otros” —especialmente a aquellos que no pueden hacerlo por sí mismos— “para construir su propia resiliencia” (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 45). A



través de la ayuda al desarrollo, el reciente Fondo Regional del Sahel del Reino Unido o el Fondo Fiduciario de Emergencia de la Unión Europea para África actúan para lograr la resiliencia mediante asociaciones con otros actores humanitarios y estatales. Un ejemplo de ello son la Organización Internacional por la Migración (OIM en sus siglas en inglés) o incluso diferentes estados del Sahel, especialmente los pertenecientes al G5 Sahel (Burkina Faso, Chad, Malí, Mauritania y Níger) y otros estados de la cuenca del lago Chad como Nigeria y Camerún (Welz, 2022; Ogbozor, 2016).

Intentos de construir sujetos africanos resilientes frente a las “causas profundas” (Szent-Ivanyi, 2021, p. 2553; Gobierno de Su Majestad, 2009) del desplazamiento y la migración y, por tanto, dar prioridad a una variedad de amenazas y riesgos de origen humano y natural que podrían hacer que la gente se desplazara, especialmente hacia Europa. Esta transición hacia la resiliencia se recoge acertadamente en el informe del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR, 2019) sobre el Sahel:

“El cambio climático añade una capa complicada en una región donde el subdesarrollo, la pobreza endémica, la criminalidad generalizada y la violencia ya hacen que la vida sea especialmente frágil. Esta combinación explosiva significa que debe haber un cambio radical en los enfoques para el Sahel, que fortalezcan la capacidad de las personas para resistir mejor los choques climáticos”.

Reforzar las capacidades de las comunidades para resistir a los choques es esencial para los proyectos de resiliencia, pero esto no es más que un requisito previo para los objetivos del mismo. Este discurso está relacionado con otros que intentan interpelar a personas y comunidades concretas del Sahel como frágiles, endémicamente pobres e incapaces de resistir a diversas perturbaciones naturales y provocadas por el hombre. Como sugiere Chandler (2012, p. 217) esto suele

“aplicarse a individuos —aquellos ‘en riesgo’, ‘socialmente excluidos’ o ‘marginales’— así como a comunidades —los ‘pobres’, ‘indígenas’ o ‘amenazados por el medioambiente’— tanto como a los propios estados —los ‘fracasados’, ‘fallidos’, ‘frágiles’, ‘de bajos ingresos bajo estrés’ o mal gobernados”.

Sin embargo, aquí se asigna a poblaciones racializadas. Las afirmaciones de vulnerabilidad y fragilidad introducen así a esos individuos y sociedades en la gobernanza global como sujetos que disponen de una resiliencia disfuncional, es decir, sin la capacidad interna necesaria para autotransformarse ante los choques dinámicos.

Dado que el sujeto es incapaz de adaptarse y de transformar los riesgos y las vulnerabilidades desfavorables en resultados favorables (Wandji et al., 2021) surge la necesidad de que intervenga la comunidad internacional. Se trata de un problema para ellos mismos pero aún más para el sistema internacional, en el que la inseguridad y los riesgos de un mundo globalizado e interconectado podrían repercutir en la vulnerabilidad de otras entidades mejor autogobernadas

dentro del sistema (Gobierno, 2021; Gobierno de Su Majestad, 2009). La seguridad, la migración y el desarrollo se entrelazan. Lo que surge aquí es un intento globalizado de gobernar la circulación de personas, especialmente en el Sahel, donde las personas viven en zonas de “anarquía tropical” (Sampson, 2002, p. 446) y cuyos movimientos y ritmos a miles de kilómetros de Europa podrían constituir un riesgo y, por tanto, hacerla más vulnerable. En ocasiones, esto se securitiza mediante la escalada del discurso en términos explícitamente amenazadores como:

“Estamos realizando esfuerzos vitales para reforzar la frontera británica, reducir la vulnerabilidad del Reino Unido ante las amenazas de terroristas, delincuentes y agentes estatales, impedir que lleguen mercancías ilícitas, detener la inmigración ilegal y proteger la bioseguridad del Reino Unido” (Gobierno de Su Majestad, 2023, p. 51).

Los límites entre refugiados y migrantes, así como su capacidad o potencial voluntario o intencionado de ser vectores de amenazas concretas o imaginarias para la seguridad del Reino Unido son difusos. Así, lo que realmente constituye una amenaza es el desplazamiento de personas con normas o razas específicas dentro de un espacio con otras normas o razas específicas.

Ha habido intentos de aumentar la resiliencia mediante el control y la gestión de las fronteras en el Sahel y la cuenca del lago Chad. Una de las áreas de control es la regularización de los movimientos y la criminalización de los movimientos irregulares dentro del Sahel y la cuenca del lago Chad. Por ejemplo, los puestos de vigilancia y gestión de fronteras de Konni-Illela y de Eroufa, en la región nigerina de Tahoua, que tratan de gestionar y controlar los movimientos a través de la frontera entre Níger y Nigeria (OIM, 2023). Esta iniciativa se puso en marcha gracias a la colaboración de diversos actores y fue financiada por la Oficina de Asuntos Internacionales de Estupefacientes y Aplicación de la Ley del Departamento de Estado de Estados Unidos (OIM, 2023). Así, al mismo tiempo que reconocía que “la frontera entre Níger y Nigeria...abarca una zona densamente poblada con amplias rutas comerciales y migratorias”, el jefe de misión de la OIM en Níger destacaba que las “nuevas instalaciones contribuirán a la circulación regular de personas y mercancías a través de las fronteras, contribuyendo de esta forma a una migración más segura y ordenada, así como a la integración regional y al comercio transfronterizo” (OIM, 2023). Sin embargo —contrariamente a estas afirmaciones sobre la mejora de la capacidad del estado para gobernar a través de la facilitación de su gestión de fronteras y la de la política de libre circulación de la Comunidad Económica de África Occidental— se podría hacer una evaluación crítica sobre cómo este régimen de control de fronteras y “la biometría están enredados en un proceso securitario de rearticulación desde la *legibilidad* de la población para mejorar la gobernanza en Níger hacia la *trazabilidad* de los migrantes con fines de gestión de la migración”⁷ (Dauchy, 2023, p. 214). Además, a partir de las discusiones anteriores sobre la externalización y la ascensión de las fronteras europeas, el referente en esta práctica de seguridad no son los ciudadanos nigerinos o africanos, sino la seguridad de Europa frente a los diversos riesgos constituidos por movimientos indocumentados en el Sahel y la cuenca del lago Chad.

Resistencia a través de la naturaleza aleatoria de los intentos de las personas de vivir

⁷ Énfasis en el original.



sus vidas con normalidad participando, por ejemplo, en ritmos de movimiento que atraviesan las rutas tradicionales de la historia y, a veces, negándose a ser capturados biométricamente (Dauchy, 2023). Elden (2007, p. 2) define “lo aleatorio [como] lo caprichoso, lo arriesgado y lo contingente” y Dunn y Cons (2014, p. 94) definen “la *soberanía aleatoria* [... como la] regla de la contingencia”, lo cual expone la fragilidad, la imprevisibilidad y el azar de la soberanía a través de los potenciales transgresores de los sujetos. En última instancia, para los individuos y las comunidades del Sahel y de la CLC, “en su lucha por recrear vidas normales en un terreno desigual, configurado por proyectos de gobierno competitivos, deben negociar proyectos de soberanía en conflicto y transgredir necesariamente las visiones y los planes que subyacen a los intentos de controlarlos” (Dunn y Cons, 2014, pp. 93-94). Así, fue la partición europea de África, junto con la preferencia por el *utis possidetis* —es decir, la retención de las fronteras coloniales y las prácticas fronterizas que dieron forma a los límites de los nuevos estados independientes en África en el momento de la descolonización— las que desmarcaron la actividad normal y las actividades transfronterizas en estas comunidades históricas.

En términos de raza, la “normalización recíproca en la historia del espacio y de las personas” (Mills, 2014) en el Sahel y la CLC —ambos dentro del África subsahariana— constituye un tipo de materialidad de los cuerpos y del espacio o terreno, que producen mutuamente una “anarquía tropical” (Sampson, 2002, p. 446) surgida del llamado “arco de inestabilidad” (Cooke y Sanderson, 2016). Estos cuerpos que se desplazan por el espacio —especialmente hacia Europa— constituyen un tipo de riesgo diferente al de, por ejemplo, un cuerpo sin raza. Lo importante aquí no es si existen amenazas genuinas como el extremismo, el terrorismo, las insurgencias, o riesgos como las emergencias climáticas. Las evaluaciones de estos riesgos y amenazas —así como su papel en hacer vulnerable a Europa dentro de una narrativa de resiliencia— se sustentan en suposiciones sobre la deficiencia de los sujetos dentro de este espacio para autogobernarse o autotransformarse. Lo que une a estas personas es que son cuerpos africanos negros que se mueven por el espacio y esto puede contrastarse con los responsables políticos —los cerebros que están detrás de ambas racionalidades y tecnologías de poder— que suelen ser, aunque no exclusivamente, cuerpos blancos que regulan los flujos circulatorios de los primeros. Aunque existen diferencias significativas en los proyectos de los gobiernos y las ONG, estos discursos producen subjetividades como migrante, africano, traficante y retornado, entre otras (Abebe, 2019).

El *autogobierno* (*self-governing*) (Chandler, 2013b) africano es entonces un sujeto que trabaja para facilitar los resultados europeos desarrollados y gestionados a través de una multiplicidad de actores occidentales estatales, regionales, gubernamentales y de organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD); pero también actores africanos en el Sahel y la CLC. Lo que emerge es una condescendencia racializada en la que, en lugar de identificar algunos contratiempos con la capacidad de los sujetos blancos liberales para “autogobernarse” (Chandler, 2013b) o alcanzar una “conciencia autorreflexiva” (Chandler, 2014, p. 7), el dualismo histórico entre la blancura y la no blancura (Henderson, 2014) —y especialmente la negritud (*blackness*)— permite al facilitador blanco seguir gestionando política, social y económicamente los fracasos del sujeto africano, especialmente en aquellas áreas que amenazan el bienestar de la sociedad, la comunidad o el sistema internacional. En los debates sobre la radicalización y el extremismo violento, no solo se considera que el sujeto africano carece de capacidad de iniciativa para *protegerse* adecuadamente,

sino que también puede ser vulnerable a la *autoprotección*, es decir, a tomar decisiones equivocadas que podrían aumentar las amenazas o los riesgos que supone para Europa, como su propensión a la radicalización hacia el extremismo violento (Kundnani, 2014, 2015) o a la manipulación por parte de los traficantes de seres humanos que se dedican a transportar personas a Europa.

Paradójicamente, el hecho de que exista una necesidad de empoderamiento o mejora *exógena* para hacer que el yo que se reafirma sea, en primer lugar, seguro de sí mismo (*self-secure*), hace que la agencia de auto-seguridad de los africanos no pueda ser autotélica o autogeneradora. En el caso de las sociedades vulnerables de Occidente, la gubernamentalidad implicaría que la “conducta de sus conductas” (Foucault, 1982, p. 237) emerge de las racionalidades y tecnologías de sus gobiernos. Comprendido a través de la “dualidad” racializada (Henderson, 2014) de las agencias y/o subjetividades humanas o de la “agencia infantilizada” de manera histórica —*de iure*— y contemporánea —*de facto*— atribuida al sujeto africano, este movimiento —que va desde las amenazas o riesgos específicos hacia la mejora de los “medios sociales” (Chandler, 2017, p. 7)— posiciona al potencial migrante africano como una amenaza, como una “burbuja móvil de lo salvaje [que avanza hacia] el espacio político blanco” (Mills, 2014, p. 53). Más concretamente, lo considera como una “anarquía tropical” (Sampson, 2002, p. 446), como el barómetro de una “crisis migratoria” inminente y empeorada (Vaughan-Williams, 2021) que debe abordarse “desde arriba” (Gobierno de Su Majestad, 2023) y dentro del “arco de inestabilidad” vecino de Europa (Abrahamsen, 2018).

Además, así como la blancura sofocó y excluyó otras posibilidades de ser, ha sofocado también otras posibilidades de resiliencia a través de la imposición del modo europeo de resiliencia en el Sur Global. Una posibilidad podría ser alejarse de las tendencias eurocéntricas y excluyentes de los proyectos de resiliencia occidentales para centrarse en la “relacionalidad humana” (Whyte, 2018). Esta comprensión ampliada cambia el enfoque de las propensiones antropocéntricas de lo humano a complejas “relaciones que conectan seres vivos humanos y no humanos (plantas, animales, personas, insectos), seres y entidades no vivos (espíritus, elementos) y colectivos (por ejemplo, bosques, cuencas hidrográficas)” (Whyte, 2018, p. 126). Si como sugiere Dutta (2018, p. 273)

“la decolonialidad conlleva una transformación fundamental de los términos de la producción de conocimiento, haciendo un esfuerzo hacia una nueva visión de la vida humana que no esté configurada por la imposición de los ideales de la sociedad blanca euroamericana... [y] requiriendo un cambio fundamental en el punto de vista”

Se hace necesario problematizar los diversos proyectos de resiliencia. En estos también deben incluirse aquellos con dimensiones humanitarias aparentemente explícitas —como la asistencia o la ayuda— planteando para ello una serie de preguntas críticas sobre lo que hacen. Esto podría también explicar las formas en que aquellos que están expuestos a estas racionalidades y tecnologías se resisten a estos intentos.



Conclusión

Este trabajo examina el humanitarismo en el Sur Global a través del compromiso con proyectos de resiliencia en el Sahel y la cuenca del lago Chad. En primer lugar, evocamos el significado y la imprecisión del término humanitarismo, que se ha desplegado en diferentes contextos y para alcanzar diversas finalidades. En lugar de salvar a quienes se constituyen como *vidas desnudas*, el enfoque postintervencionista ha adoptado una racionalidad y una tecnología biopolíticas que pretenden mejorar y promover la vida. Así, en vez de intervenir para salvar la vida constituida como *vida desnuda*, este movimiento hacia la resiliencia intenta mejorar la capacidad de los sujetos para autogobernarse y autotransformarse, sin cuestionar las desigualdades estructurales u otras injusticias implicadas en las relaciones de poder asimétricas. Es por ello que este trabajo cuestiona las tendencias racistas y excluyentes de los proyectos humanitarios postintervencionistas que pretenden construir sujetos resilientes en el Sahel y en la cuenca del lago Chad. Dada la naturaleza compleja y dinámica tanto del terreno como la multiplicidad de actores, retos y poblaciones, este texto sugiere que deben ser considerados como ensamblajes compuestos de una multiplicidad de actores unidos por alianzas simbióticas. Esto significa que los actores estatales y no estatales pueden unirse por sus intereses. En el caso del Sahel y de la cuenca del lago Chad, han gestionado la vulnerabilidad de Europa dentro de su vecindad de interés.

Estos discursos racializados son una continuación de las representaciones históricas racistas asociadas al hecho de ser blanco (*whiteness*) o de no serlo (*non-whiteness*), dando lugar a suposiciones sobre los seres humanos, el medio ambiente y la relación entre ambos. Así, a los que el discurso europeo considera como carentes de la capacidad de transformar su entorno se les niega o retrasa el acceso a la plena condición de personas, lo que se deja ver en las afirmaciones que intentan interpelar a las personas y comunidades del Sahel como vulnerables, pobres, frágiles o fracasadas. Estas denominaciones se utilizan para destacar su deficiente capacidad de resiliencia y su posible repercusión sobre otros que sí que la tienen. Además de las diversas tendencias infantilizadoras de una versión racializada de la resiliencia en la que se considera al sujeto incapaz de autogobernarse y de autotransformarse plenamente, estos proyectos —cuando se aplican en contextos no occidentales como el Sur Global— perpetúan las colonialidades y —dentro del Sahel— pueden ahogar otras posibilidades de resiliencia no occidental, como aquellas relacionadas con la relacionalidad humana. ●

Referencias

- Abebe, T.T. (2019). Securitisation of migration in Africa: the case of Agadez in Niger. *ISS Africa Report 2019*, 20, 1-15.
- Abrahamsen, R. (2018). Return of the generals? Global militarism in Africa from the Cold War to the present. *Security Dialogue*, 49 (1-2), 19-31.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Atallah, D.G., Bacigalupe, G. y Repetto, P. (2021). Centering at the margins: Critical community resilience praxis. *Journal of Humanistic Psychology*, 61 (6), 875-905.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Best, G. (1994). *War and Law since 1945*. Oxford.
- Chandler, D. (2012). Resilience and human security: The post-interventionist paradigm. *Security Dialogue*, 43 (3), 213-229.
- Chandler, D. (2013a). International statebuilding and the ideology of resilience. *Politics*, 33 (4), 276-286.
- Chandler, D. (2013b). Resilience and the autotelic subject: Toward a critique of the societalization of security. *International Political Sociology*, 7 (2), 210-226.
- Chandler, D. (2014). *Resilience: The governance of complexity*. Routledge.

- Chandler, D. (2017). *Peacebuilding: The twenty years' crisis, 1997-2017*. Palgrave Macmillan.
- Comité Internacional de la Cruz Roja (2019). *International Committee of the Red Cross*. Recuperado de: [https://www.icrc.org/en/document/mali-niger-climate-change-and-conflict-make-explosive-mix-sahel#:~:text=Foundations%20and%20trusts-,Mali%2DNiger%3A%20Climate%20change%20and%20conflict%20make%20an,explosive%20mix%20in%20the%20Sahel&text=Geneva%20\(ICRC\)%20%E2%80%93%20The%20effects,to%20traditional%20means%20of%20survival](https://www.icrc.org/en/document/mali-niger-climate-change-and-conflict-make-explosive-mix-sahel#:~:text=Foundations%20and%20trusts-,Mali%2DNiger%3A%20Climate%20change%20and%20conflict%20make%20an,explosive%20mix%20in%20the%20Sahel&text=Geneva%20(ICRC)%20%E2%80%93%20The%20effects,to%20traditional%20means%20of%20survival) (26.12.2023).
- Cooke, J.G. y Sanderson, T.M. (2016). *Militancy and the arc of instability: Violent extremism in the Sahel*. Rowman & Littlefield.
- Cuttitta, P. (2018). Delocalization, humanitarianism, and human rights: The Mediterranean border between exclusion and inclusion. *Antipode*, 50 (3), 783-803.
- Cutts, M. (1998). Politics and Humanitarianism. *Refugee survey quarterly*, 17 (1), 1-15.
- Dauchy, A. (2023). Dreaming biometrics in Niger: The security techniques of migration control in West Africa. *Security Dialogue*.
- de Secondat Montesquieu, C. (1977). *The spirit of laws*. University of California Press.
- DeLanda, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2007). *Dialogues II*. Columbia University Press.
- Deridder, M., Pelckmans, L. y Ward, E. (2020). Reversing the gaze: West Africa performing the EU migration-development-security nexus. Introduction. *Anthropologie & développement*, 51, 9-32.
- Du Bois, W. (1911). *The souls of black folk: essays and sketches*.
- Dunn, E.C. y Cons, J. (2014). Aleatory sovereignty and the rule of sensitive spaces. *Antipode*, 46 (1), 92-109.
- Dutta, U. (2018). Decolonizing "community" in community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 62 (3-4), 272-282.
- Elden, S. (2007). Rethinking governmentality. *Political geography*, 26 (1), 29-33.
- Eze, E. (1995). The color of reason: The idea of 'race' in Kant's anthropology. En Faull, K. (Ed). *Anthropology and the German Enlightenment*. Bucknell University Press.
- Fassin, D. (2011). *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley Univ of California Press.
- Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical inquiry*, 8 (4), 777-795.
- Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-78*. Palgrave Mcmillan.
- Foucault, M. y Ewald, F. (2003). "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Macmillan.
- Galland, O., Lemel, Y. y Djezriri, S. (2008). Tradition vs. Modernity: The Continuing Dichotomy of Values in European Society. *Revue française de sociologie*, 49, 153-186.
- Giddens, A. (1994). *Beyond left and right: The future of radical politics*. Stanford University Press.
- Giddens, A. (2013). *The third way: The renewal of social democracy*. John Wiley & Sons.
- Giddens, A. y Pierson, C. (1998). *Conversations with Anthony Giddens: Making sense of modernity*. Stanford University Press.
- Henderson, E.A. (2014). Hidden in plain sight: racism in international relations theory. *Race and racism in international relations*. Routledge.
- HM Government. (2009). *The United Kingdom's Strategy for Countering International Terrorism*. The Stationery Office.
- HM Government. (2021). *Global Britain in a Competitive Age: The Integrated Review of Security, Defence, Development and Foreign Policy*.
- HM Government. (2023). *Integrated Review Refresh 2023 Responding to a more contested and volatile world*.
- Hobbes, T. (2006). *Leviathan*. A&C Black.
- Hochschild, A. (2019). *King Leopold's ghost: A story of greed, terror and heroism in colonial Africa*. Picador.
- Kabemba, C. (2013). *The Democratic Republic of Congo: The land of humanitarian interventions. The History and Practice of Humanitarian Intervention and Aid in Africa*. Springer.
- Kant, I. (1887 [1796]). *The philosophy of law: an exposition of the fundamental principles of jurisprudence as the science of right*. Liberty Fund.
- Kent, R. (2002). Humanitarian futures and adaptive failures. *Conflict, Security & Development*, 2 (3), 67-92.
- Klabbers, J. y Lefeber, R. (1993). Africa: lost between self-determination and Uti Possidetis. *Peoples and minorities in International law*. Brill Nijhoff.
- Klar, J. (2015). *The French Revolution, Napoleon, and the Republic: Liberté, Égalité, Fraternité*. Encyclopaedia Britannica.
- Kundnani, A. (2014). *The Muslims are coming!: Islamophobia, extremism, and the domestic war on terror*. Verso Trade.
- Kundnani, A. (2015). *A decade lost: Rethinking radicalisation and extremism*. Claystone.
- Linklater, A. (2016). The 'standard of civilisation' in world politics. *Human Figurations*, 5 (2).
- Locke, J. (1669). *The fundamental constitutions of Carolina*. The University of Michigan Library.
- Locke, J. (1847). *An essay concerning human understanding*. Kay & Troutman.
- Locke, J. (2013). Two Treatises of government, 1689. *The anthropology of citizenship: A reader*, 43-46.
- Locke, J. (2014). *Second treatise of government: An essay concerning the true original, extent and end of civil government*. John Wiley & Sons.
- Longman, T. (2001). Identity cards, ethnic self-perception, and genocide in Rwanda. En: Caplan, J. y Torpey, J. (Eds.). *Documenting individual identity: The development of state practices in the modern world*. Princeton University



- Press.
- Lugard, L.F.J. (2013). *The dual mandate in British tropical Africa*. Routledge.
- Macey, D. (2009). Rethinking biopolitics, race and power in the wake of Foucault. *Theory, culture & society*, 26 (6), 186-205.
- MacKinnon, D. y Derickson, K.D. (2013). From resilience to resourcefulness: A critique of resilience policy and activism. *Progress in Human Geography*, 37 (2), 253-270.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21 (2-3), 240-270.
- Maldonado-Torres, N. (2016). *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*.
- Middleton, R. (2008). *Laissez-faire*. Oxford University Press.
- Mignolo, W.D. (2009). Coloniality: The darker side of modernity. *Modernologies: Contemporary artists researching modernity and modernism*, 39-49.
- Mills, C. y LeFrançois, B.A. (2018). Child As Metaphor: Colonialism, Psy-Governance, and Epistemicide. *World Futures*, 74 (7-8), 503-524.
- Mills, C.W. (2014). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Mills, C.W. (2017). *Kant's Untermenschen. Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford University Press.
- Ogbozor, E. (2016). Resilience to violent extremism: The rural livelihood coping strategies in the Lake Chad Basin. *Households in Conflict Network Working Paper*, 237.
- Organización Internacional de las Migraciones (OIM) (2023). *International Organization for Migration*. Recuperado de: <https://niger.iom.int/news/government-niger-us-uk-and-iom-inaugurate-first-its-kind-integrated-border-post-tahoua-region-along-niger-nigeria-border> (01.01.2024).
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Pateman, C. y Mills, C.W. (2007). *Contract and domination*. Polity.
- Paul, H. (2010). *The South Sea Bubble: an economic history of its origins and consequences*. Routledge.
- Reid, J. (2010). The biopoliticization of humanitarianism: from saving bare life to securing the biohuman in post-interventionary societies. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 4 (4), 391-411.
- Saldanha, A. (2017). *Space after deleuze*. Bloomsbury Publishing.
- Sampson, A.B. (2002). Tropical anarchy: Waltz, Wendt, and the way we imagine international politics. *Alternatives*, 27 (4), 429-457.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred Knopf.
- Stern, M. y Öjendal, J. (2010). Mapping the Security—Development Nexus: Conflict, Complexity, Cacophony, Convergence? *Security Dialogue*, 41 (1), 5-29.
- Szent-Ivanyi, B. (2021). Practising what they preach? Development NGOs and the EU's Emergency Trust Fund for Africa. *Third World Quarterly*, 42 (11), 2552-2571.
- Tampio, N. (2009). Assemblages and the multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the postmodern left. *European Journal of Political Theory*, 8 (3), 383-400.
- Thaler, R.H. y Sunstein, C.R. (2009). *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. Yale University Press.
- Truong, T.D. y Gasper, D. (2011). *Transnational migration and human security: The migration-development-security Nexus*. Springer Science & Business Media.
- Vaughan-Williams, N. (2021). *Vernacular Border Security: Citizens' Narratives of Europe's migration Crisis*. Oxford University Press.
- Viaene, V. (2008). King Leopold's imperialism and the origins of the Belgian colonial party, 1860–1905. *The Journal of Modern History*, 80 (4), 741-790.
- Vitalis, R. (2000). The graceful and generous liberal gesture: Making racism invisible in American international relations. *Millennium*, 29 (2), 331-356.
- Wandji, D., Allouche, J. y Marchais, G. (2021). *Vernacular Resilience: An Approach to Studying Long-Term Social Practices and Cultural Repertoires of Resilience in Côte d'Ivoire and the Democratic Republic of Congo*.
- Weindl, A. (2008). The Asiento de Negros and International Law. *J. Hist. Int'l L.* 10, 229.
- Welz, M. (2022). Institutional choice, risk, and control: The G5 Sahel and conflict management in the Sahel. *International Peacekeeping*, 29 (2), 235-257.
- Whyte, K. (2018). Settler colonialism, ecology, and environmental injustice. *Environment and Society*, 9 (1), 125-144.
- Wiertz, T. (2021). Biopolitics of migration: An assemblage approach. *Environment and Planning C: Politics and Space*, 39 (7), 1375-1388.
- World Economic Forum (2022). *The 20 humanitarian crises the world cannot ignore in 2023 — and what to do about them*.



Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento al profesor Nick Vaughan-Williams, al Dr. Thom Tyerman, a la profesora Shirin Rai y a la Dra. Marta Iñiguez de Heredia por sus valiosas ideas y contribuciones a mi reflexión sobre la migración europea, el desarrollo, la resistencia, la resiliencia y la gestión de las fronteras, así como por los útiles contactos mantenidos durante los meses previos a la elaboración de este documento. También quiero dar las gracias al profesor Franklyn Lisk, al Dr. Mouzayian Khalil y a otros colegas del Departamento de Política y Estudios Internacionales (PAIS) de la Universidad de Warwick.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional



FECYT-388/2023
Fecha de certificación: 12 de julio de 2019 (6ª convocatoria)
Válido hasta: 28 de julio de 2024