

Pensar una geopolítica y una seguridad decolonial desde África y la Diáspora

Lais Cristina Neiva de Sousa
Consultora Jurídica
Teresina
Brasil
ORCID: 0009-0009-2013-2792
laiscristinaneivadesousa@gmail.com

Resumen

Este artículo reflexiona críticamente sobre la construcción de una geopolítica y una seguridad internacional decolonial a partir de las experiencias y epistemologías africanas y de la diáspora. El derecho al desarrollo, como imperativo moral y herramienta estratégica, es el eje central. Se sostiene que la justicia histórica, la memoria colectiva y la reparación constituyen pilares de un nuevo paradigma de seguridad. En diálogo con autores decoloniales y ejemplos concretos, se evidencian los límites de los modelos eurocentrados de reconstrucción y desarrollo, proponiendo alternativas basadas en la soberanía, la solidaridad y la cooperación equitativa.

PALABRAS CLAVE: derecho al desarrollo; geopolítica decolonial; reparación histórica; seguridad internacional; África y diáspora.

Thinking a Decolonial Geopolitics and Security from Africa and the Diaspora

Abstract

This article critically reflects on the construction of a decolonial geopolitics and international security grounded in African and diasporic experiences and epistemologies. The right to development, conceived as both a moral imperative and a strategic instrument, is presented as the central axis. It argues that historical justice, collective memory, and reparations constitute the pillars of a new paradigm of security. Engaging in dialogue with decolonial authors and concrete examples, the article exposes the limits of Eurocentric models of reconstruction and development, proposing alternatives based on sovereignty, solidarity, and equitable cooperation.

KEYWORDS: right to development; decolonial geopolitics; historical reparation; international security; Africa and diáspora.

RECIBIDO: 20.10.25 / EVALUADO: 26.11.25 / APROBADO: 28.12.25

1. Introducción

La descolonización como proyecto político, epistémico y civilizatorio trasciende los marcos temporales de la independencia formal y se impone, en el siglo XXI, como una tarea urgente. Reconfigurar los paradigmas que rigen la geopolítica y la seguridad internacional es fundamental para romper con los legados coloniales aún vigentes en las estructuras de poder globales, aquí entendidas como las jerarquías históricas, institucionales y normativas que organizan el sistema internacional y reproducen relaciones de dominación entre centros y periferias¹ (Devés, 2024, pp. 185-190).

Este artículo propone una geopolítica decolonial, basada en el reconocimiento de las *epistemologías del Sur*² —entendidas aquí como los saberes que emergen de las luchas históricas y sociales contra la opresión y que han sido sistemáticamente invisibilizados por los marcos epistemológicos dominantes (De Sousa Santos, 2018, p. 307)— y en acciones concretas de reparación histórica que articulen África y su diáspora en un proyecto común de justicia y solidaridad. Busca reflexionar sobre cómo la descolonización puede aplicarse de manera crítica a la concepción dominante de seguridad y geopolítica, con el “derecho al desarrollo” actuando como vector central de transformación.

Inspirado en las reflexiones del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, presentadas en la conferencia “La descolonización de la cultura y el conocimiento”, en diciembre de 2024 en la Casa de las Américas (Habana, Cuba), y en la entrevista del Ministro de Relaciones Exteriores de Benín, Olushegun Bakari, concedida a la cadena France24 Español en febrero de 2025. El presente trabajo adopta un enfoque cualitativo, de naturaleza básica, con objetivos explicativos, basado en revisión de literatura y orientado por el método deductivo, para explorar cómo el pensamiento crítico decolonial —en diálogo con autores como Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Césaire, Mignolo, Kisukidi, entre otros— puede ofrecer alternativas viables a los modelos hegemónicos y eurocentrados de seguridad y desarrollo que sustentan la geopolítica contemporánea.

2. La crítica epistémica a la geopolítica dominante

La geopolítica dominante se consolidó en estructuras globales, especialmente a partir de los emprendimientos coloniales de la era moderna. El proyecto colonial se centró en la explotación de los bienes naturales, concebidos como recursos y medios de riqueza, así como en la construcción de relaciones sociales jerarquizadas a partir de la racialización del otro, donde el patrón universal pasó a ser: hombre, blanco y europeo. Desde este modo de construcción de las relaciones sociales y de constitución del mundo proyectado por ella, Aníbal Quijano (2020) propone el concepto de colonialidad del poder. Explicando cómo la colonialidad, modelo de explotación estructurado sobre el elemento racial, constituye un componente fundamental para el ejercicio del poder dentro del sistema capitalista (Quijano, 2020, p. 325). En él, la raza pasa a ser el centro de las relaciones de poder instauradas desde los inicios de la colonización europea de las Américas. Esta clasificación racial, aunque carente de fundamentos corporales o espirituales fijos, se ancló históricamente en la distinción entre pueblos conquistadores y conquistados, una distinción que atravesó los siglos y se proyectó sobre sus descendencias, manteniéndose dentro de límites históricamente estrechos, pero persistentemente operativos (Clímaco, 2023, pp. 41-42).

Así, la conceptualización sugerida por Quijano (2020, pp. 325-326) no entiende la “raza” únicamente como un dato biológico o cultural, sino como una categoría política emergente en el seno de un sistema-mundo global. Desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo, desarrollado por Immanuel Wallerstein, el orden global no se organiza a partir de Estados nacionales aislados, sino como una estructura histórica y relacional de alcance mundial, surgida con la expansión colonial europea, que articula centros, semiperiferias y periferias en una división internacional del trabajo jerárquica, en la cual el desarrollo de unas regiones depende estructuralmente de la explotación y subordinación de otras (Wallerstein, 1974; 1979; 1995; retomado por Grosfoguel, 2006, pp. 46-47). En este marco, la colonialidad, aunque surgió en el territorio latinoamericano, nunca fue un fenómeno interno o exclusivamente continental, sino intercontinental y, por tanto, global, articulándose con el avance de la “segunda colonización” en África y Asia durante el siglo XIX (Clímaco, 2023, p. 42). En consecuencia, los propios países colonizadores solo pueden comprenderse a la luz de la explotación brutal de los

pueblos racializados y de sus territorios, que constituyó la base material de su desarrollo histórico (Clímaco, 2023, p. 42; Grosfoguel, 2006, p. 46).

En este punto, la lectura de Walter D. Mignolo (2005, pp. 36-38) permite profundizar el argumento de Quijano al mostrar que la colonialidad del poder no solo organiza las relaciones materiales del sistema-mundo, sino también el imaginario a partir del cual dicho sistema se narra y se legitima. Para el autor, la emergencia del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI constituye un momento fundacional no solo del capitalismo histórico, sino de la configuración del mundo moderno/colonial, en el que modernidad y colonialidad se constituyen de manera simultánea e inseparable (Mignolo, 2005, p. 36). Aunque la metáfora del sistema-mundo reconozca el colonialismo como parte del proceso de expansión europea, Mignolo (2005, p. 36) advierte que, cuando se piensa exclusivamente desde el interior del imaginario europeo, se invisibiliza tanto la colonialidad del poder como la diferencia colonial, produciendo una narración de la modernidad que se presenta como fenómeno europeo y no como proceso planetario atravesado por jerarquías históricas.

Esta configuración del imaginario moderno/colonial tuvo efectos directos y duraderos en la organización material y simbólica de las sociedades colonizadas. Según Clímaco, la repercusión de este dispositivo de poder se tradujo en el plano económico en divisiones precisas: a los pueblos africanos se les impuso la esclavitud; a los indígenas, la servidumbre; mientras que, a los europeos, ya designados como “blancos”, les correspondía el trabajo libre y remunerado (2023, p. 43). En el plano simbólico, la colonialidad promovió una sistemática expropiación de los saberes de los pueblos colonizados, rechazando todo aquello que no fuera asimilable (Clímaco, 2023, p. 42). En esta línea, Quijano (citado por Clímaco, 2023, p. 43) rechaza que el eurocentrismo sea meramente un etnocentrismo europeo; se trata, más bien, de una usurpación sistemática de memorias, saberes y formas de vida, recombinadas en una narrativa que hace de Europa el único origen legítimo de la historia y la civilización.

De este modo, el concepto de colonialidad del poder de Quijano se convierte en una clave para comprender la totalidad de las relaciones de dominación, conflicto y explotación que estructuran el mundo moderno. Esa totalidad alcanza todas las dimensiones de la existencia, desde lo simbólico y subjetivo hasta lo material, dentro de un proceso que impone una única comprensión del mundo, caracterizada

como históricamente homogénea, lineal y unidireccional (Quijano, 2020, p. 330). Clímaco (2023, pp. 49-50), al reflexionar sobre los estudios de Quijano, observa que en América Latina esta estructura se vivió con intensidad, produciendo una fractura simbólica profunda entre una humanidad plena (blanca, europea) y otra inconclusa (indígena, negra), lo que imposibilitó proyectos de cohesión nacional real y de participación política efectiva de las poblaciones racializadas.

Es precisamente en este marco que Mignolo (2005, pp. 37-38) desarrolla el concepto de diferencia colonial, entendida no solo como una desigualdad estructural entre regiones, sino como un lugar histórico y epistémico de enunciación producido por la modernidad/colonialidad. La diferencia colonial nombra el espacio desde el cual los sujetos colonizados experimentan y narran el mundo moderno, una exterioridad que no está simplemente “fuera” de Occidente, sino que se constituye como exterioridad interior al sistema, resultado de la coexistencia conflictiva entre imposición colonial y formas persistentes de resistencia (Mignolo, 2005, pp. 38–40). En este sentido, la colonialidad del poder produce una conciencia escindida o doble, marcada por la subalternidad, que atraviesa las experiencias históricas de pueblos indígenas, afrodescendientes y sujetos racializados en general, configurando memorias, saberes y subjetividades que disputan el imaginario hegemónico del mundo moderno/colonial (Mignolo, 2005, pp. 39–40).

Finalmente, el vínculo indisoluble entre raza y capital aparece como elemento fundante del patrón global de poder. Raza y clase no son categorías separadas por dominios étnico-culturales y económicos, sino que emergen articuladamente en un mismo momento histórico, conformando conjuntamente la totalidad social (Clímaco, 2023, p. 50). En este sentido, Peter Wade (2000, pp. 134-135) explica que opresiones como raza, clase y género son construcciones sociales inscritas en las prácticas, las relaciones y las simbologías; por tanto, la economía capitalista es también una construcción cultural. Así, aunque estas dimensiones se articulen, Clímaco (2023, p. 50) argumenta que, en el contexto moderno-colonial, la raza ocupa una posición estructurante, siendo el vector central de clasificación social que organiza las demás formas de opresión.

En consecuencia, la colonialidad del poder también se expresa en la cultura, es decir, en el saber, constituyendo por tanto una colonización epistémica. Esta articulación entre colonialidad del poder y del saber es

explorada de manera contundente por Ramón Grosfoguel. El autor identifica una colonización epistémica que estructura silenciosamente la colonización cultural (Casa de las Américas, 2024). Según él, el sistema universitario global está fundado en una epistemología racista y sexista, centrada en la autoridad de hombres blancos occidentales provenientes de cinco países: Francia, Alemania, Reino Unido, Estados Unidos e Italia (Casa de las Américas, 2024, 0:12:39). Esta selección define lo que se considera conocimiento legítimo, relegando al silencio las producciones epistémicas del resto del mundo (Casa de las Américas, 2024).

De este modo, la universalización de teorías producidas en contextos históricos específicos del norte global constituye, para Grosfoguel, una forma de racismo epistémico. Entendido no como una mera categoría geográfica, sino como una posición de poder que concentra y reproduce la hegemonía del pensamiento y de la epistemología occidentalocéntrica, el norte global se sostiene en una relación estructural de dominación sobre las periferias, particularmente a través de la institucionalidad académica y de los circuitos de validación del conocimiento (Estenssoro Saavedra, 2024, p. 317). Además, estas teorías, incluso cuando no dialogan con los problemas concretos del sur global, se imponen como paradigmas universales, ignorando las condiciones histórico-sociales de otros pueblos (Casa de las Américas, 2024). Esta lógica refuerza una estructura de poder que margina los saberes locales y reproduce la dominación a través del conocimiento.

De manera que, Grosfoguel amplía este análisis al introducir la idea de cuatro epistemicidios fundacionales del sistema-mundo moderno-colonial: (1) la destrucción de las bibliotecas y saberes islámicos y judíos durante la conquista de Al-Ándalus; (2) el genocidio de los pueblos originarios y la quema de los códices y quipus en las Américas; (3) la esclavización masiva y deshumanización de los africanos, con la supresión de sus saberes y espiritualidades; y (4) la persecución y ejecución de mujeres acusadas de brujería en Europa, que significó la destrucción de los saberes femeninos y ancestrales (Casa de las Américas, 2024, 0:27:08). Estos epistemicidios no constituyen episodios aislados, sino que fundaron la modernidad desde la exclusión sistemática de otras formas de conocimiento, articulando de manera inseparable la colonialidad del poder y del saber. En este sentido, la violencia epistémica que caracterizó la modernidad temprana, expresada en la lógica del

“cristianízate o muere” (Casa de las Américas, 2024, 1:01:14), se reactualiza en el presente mediante la imposición de políticas neoliberales a los países del Sur, diseñadas por expertos del norte que presuponen saber qué es lo mejor, incluso cuando los efectos concretos de tales políticas resultan profundamente dañinos.

La legitimación de estas epistemologías también se reproduce en los medios de comunicación masiva, que consagran tales ideas como verdades incuestionables. La colonialidad cultural, en este sentido, se sostiene y se reproduce a través de la colonialidad del saber que define quién tiene autoridad para decir qué es verdadero, real y deseable (Casa de las Américas, 2024). Así, la producción de conocimiento se convierte en un campo fundamental de disputa política y simbólica por la descolonización. Por ello, la diferencia colonial no debe entenderse como un lugar pasivo dentro del mundo moderno/colonial (Mignolo, 2005, pp. 39-40). Al contrario, se configura, hasta el tiempo presente, como un espacio de respuesta, de memoria y de producción de saberes otros, forjados en condiciones de subalternidad.

En su Discurso sobre el colonialismo, Aimé Césaire (2010a, p.18) derriba el mito civilizatorio europeo al demostrar cómo el proceso de colonización se sostuvo sobre una lógica de pendantismo cristiano que asoció, de forma perversa, cristianismo = civilización y paganismo = barbarie. Esta equivalencia ideológica creó las bases de un sesgo racista y colonialista que legitimó la dominación de los pueblos indígenas, negros y asiáticos, transformándolos en víctimas de una opresión sistemática que perdura bajo nuevas formas hasta nuestros días. Aunque reconoce la posición geográfica estratégica de Europa, un espacio de cruce e intercambio entre civilizaciones, Césaire subraya que ese potencial histórico fue desvirtuado por la arrogancia imperial y el deseo de dominio.

La colonización, lejos de ser un proyecto de progreso, fue para Césaire (2010a, p. 19) un proceso de embrutecimiento recíproco: deshumaniza al colonizado, pero también corrompe moralmente al colonizador, quien, movido por la codicia, la violencia y el odio racial, se convierte en víctima de su propia barbarie. El autor es categórico al afirmar que “nadie coloniza inocentemente, ni impunemente”, y que una civilización que justifica la colonización es ya, en sí misma, “una civilización enferma”, condenada a producir sus propios monstruos —“su Hitler”, su castigo (Césaire, 2010, pp. 26–27).

Para Césaire (2010a, p. 32), la colonización es, esencialmente, cosificación (*réification*), ya que reduce al otro a objeto, le niega la humanidad y el derecho a ser sujeto histórico. Bajo el pretexto de llevar cultura, progreso y cura, el proyecto colonial impuso la expoliación material y espiritual de los pueblos colonizados, vaciándolos de sí mismos, robándoles el futuro e impidiendo el desarrollo autónomo de sus sociedades en nombre de la acumulación y del enriquecimiento europeo. Así, el colonialismo se revela no como expresión de la civilización, sino como su reverso, una forma sistematizada de barbarie que desnuda el colapso moral de Occidente.

Al adentrarse específicamente en el contexto impreso por la colonización en África y sus diásporas, la denuncia formulada por Césaire abre el camino para la reformulación ontológica y epistemológica de la negritud en Kisukidi (2022). En este sentido, ella propone la negritud como una crítica operativa al universalismo colonial. Según Kisukidi (2022, p. 120), la negritud debe entenderse por su función operativa, concepto movilizado por Patrick Chamoiseau (1997), es decir, como un dispositivo de desmontaje de las políticas del universal. Su fuerza crítica reside en la capacidad de pluralizar el concepto de universal al confrontarlo con el significante “negro”, históricamente situado en el margen de lo humano pleno y en el centro de las violencias de la colonialidad. De este modo, la negritud no afirma una esencia, sino que pluraliza lo universal desde una posición históricamente subalternizada.

Históricamente, el concepto de negritud se estructuró a partir de una conciencia racial y de una solidaridad panafricana que excedió un proyecto político-geográfico en sentido estricto. Como señala Boukari-Yabara (2014, p. 10, citado en Kisukidi, 2022, p. 121), dicha solidaridad se centró en la valorización cultural de África y de la población negra, más que en la liberación inmediata del continente africano. En una síntesis precisa, Carlos Moore (2010) define la negritud como:

La Negritud es el intento específico del mundo negro de comprender y reflexionar sobre este fenómeno moderno —el racismo— y de elaborar respuestas para combatirlo en sus manifestaciones socioeconómicas, culturales y en el imaginario social, estructurándolas a

través de medidas políticas, culturales y económicas concretas. Desde la Revolución de Haití hasta hoy, la Negritud no ha sido otra cosa que la creciente sofisticación, en términos teóricos, de este rechazo global y frontal, perfilado en la lucha de los revolucionarios negros haitianos frente a la noción de la desigualdad intrínseca y eterna de las razas humanas. La Negritud era de todos, para que todos pudieran evolucionar como seres humanos y establecer sociedades justas. (Moore, 2010, pp. 34-35)³

En esta perspectiva, Kisukidi (2022, p. 122) subraya que el lenguaje de la negritud es siempre político, aun cuando adopte formas poéticas: se trata de un francés “desterritorializado”, desvinculado de las mitologías imperiales francesas y ancladas en experiencias de lucha, exilio y circulación entre África y sus diásporas. Por lo tanto, la autora se aproxima claramente a la apuesta política de Césaire, para quien la negritud constituye un posicionamiento ético frente a la racialización del mundo, y se distancia de una lectura meramente integracionista del proyecto senghoriano. Como sintetiza Moore (2010, p. 37), en su lectura del Discurso sobre la Negritud de Césaire (2010b), la negritud no es una corriente estética pasajera ni una escuela filosófica, sino una forma de conciencia-posicionamiento frente al racismo, un modo de ser, pensar y actuar en un mundo que jerarquiza racialmente a los seres humanos. Se trata, además, de una conciencia contraria a toda forma de demarcación que produzca un “Otro” como figura de exclusión (Moore, 2010, p. 37).

Desde esta base, Kisukidi (2022, p.124) distingue entre dos concepciones de lo universal: por un lado, un universal vertical, eurocéntrico, abstracto y dominador, asociado a las lógicas de conquista; por otro, un universal lateral, en constante construcción, abierto a la pluralidad de experiencias históricas. Inspirándose en Merleau-Ponty (2008) y en filósofos africanos como Bidima (2011) y Diagne (2013), la autora concibe este universal como un significativo abierto, en el sentido propuesto por Laclau, susceptible de ser resignificado desde posiciones subalternas (Kisukidi, 2022, p. 124). Así, la negritud no se opone al universalismo en sí, sino que sugiere una reescritura heterodoxa de lo universal, basada en una enunciación negro-africana (Césaire, Senghor), que Kisukidi (2022, pp.

124 y 128) reactualiza como un universalismo crítico y situado, capaz de romper con la colonialidad del poder. En este desplazamiento, la crítica de la barbarie cede lugar a la elaboración de un nuevo horizonte universal posible.

En la misma línea, aunque desde una perspectiva genealógica, Souleymane Bachir Diagne (2017, pp. 26-28) propone una relectura de la negritud que permite situarla más allá de las acusaciones de esencialismo. A partir del pensamiento de Léopold Sédar Senghor, Diagne (2017, pp. 32-34) muestra que la negritud se constituyó desde sus orígenes como un movimiento abierto, orientado al devenir, a la traducción y al diálogo intercultural. De este modo, la negritud senghoriana anticipa una crítica temprana al monopolio europeo de lo universal, afirmándose como uno de los primeros gestos sistemáticos de disputa del universalismo eurocéntrico desde una enunciación negro-africana.

Finalmente, Kisukidi (2022, pp. 126–129) subraya que la verdadera emancipación exige superar el binarismo racial blanco/negro, una de las herencias más violentas de la dominación colonial. Sin embargo, esa superación solo es posible mediante una memoria activa de las violencias históricas, no para la victimización, sino como fundamento de una nueva comunidad política (Kisukidi, 2022, p. 129). Como afirma la autora, “ser negro es hacer memoria” (Kisukidi, 2022, p.129), pero una memoria pragmática, orientada hacia el futuro. En este sentido, la negritud, al reconocer la consistencia ontológica y cultural de los mundos negros, tantas veces negada, opera una “conversión del no-ser en ser” (Kisukidi, 2022, p. 129). Esta afirmación de la dignidad negra no se cristaliza en una esencia, sino que proyecta una utopía concreta, enraizada en la memoria de las luchas y en la invención continua de formas de vivir y resistir.

A partir de las reflexiones tejidas sobre la colonialidad del poder y del saber, así como de la experiencia negra de resistencia y de la propuesta activa de salida de la lógica de ese sistema opresor, se concluye que la crítica epistémica a la geopolítica dominante implica rechazar tanto la universalización de los modelos eurocéntricos como la marginación de las epistemologías del Sur. La descolonización exige, en este sentido, un doble movimiento: desmontar los fundamentos epistémicos del poder moderno-

colonial y abrir espacio para formas alternativas de pensar, existir y organizar el mundo. En este horizonte, como sugiere Césaire, la descolonización no se limita a un proyecto político, sino que implica una tarea ética de restitución de la humanidad, capaz de reescribir los sentidos de lo universal a partir de la pluralidad de los mundos.

3. Una geopolítica de la memoria y de la esperanza

En su entrevista, Olushegun Bakari, Ministro de Asuntos Exteriores de Benín, defiende la reconstrucción de puentes entre África, América Latina y el Caribe, destacando que “somos el mismo pueblo”, separados únicamente por “un río llamado Atlántico” (FRANCE 24 Español, 2025, 2:08). Esta imagen metafórica propone una nueva territorialidad simbólica y afectiva, en la que la geopolítica deja de ser dominio exclusivo de los Estados-nación y pasa a ser pensada desde las redes de solidaridad afrodescendiente.

En este punto, la cultura precolonial actúa como vínculo afectivo que, independientemente de la lengua impuesta por el proceso de colonización de África, América Latina y el Caribe, demuestra su fuerza y persistencia. A pesar del proceso de deculturación, dicha cultura resistió y se reelaboró en el seno de sociedades en las que el negro fue colocado en condición de subalternidad, siendo por ello despreciada por las élites coloniales y sus reformulaciones a lo largo del tiempo.

Bakari (FRANCE 24 Español, 2025) propone la cooperación entre los países de comunidades afrodescendientes y el continente africano, en especial Benín, como una alternativa de desarrollo que permita a ambas poblaciones superar los alarmantes índices de pobreza y desigualdad. De hecho, datos del Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de 2025 muestran marcadas diferencias regionales: mientras regiones como África Subsahariana registran múltiples países con desarrollo humano bajo (por ejemplo, Benín con un IDH de 0,515), en América Latina y el Caribe varios países presentan niveles medios superiores (la República Dominicana registra un IDH de 0,776), situándose la media regional en torno a 0,783 (PNUD, 2025, pp. 274–277). En el conjunto global, el promedio del Índice de Desarrollo Humano se sitúa en 0,756, reflejando tanto estancamientos como brechas persistentes entre regiones del mundo (PNUD, 2025, pp. 274-277). Estas diferencias en bienestar,

acceso a salud, educación y renta no son coyunturales, sino el resultado de procesos históricos de desigualdad estructural vinculados a la colonialidad del poder. Por ello, la propuesta de cooperación adquiere una dimensión estratégica al buscar reconectar lazos históricos y culturales y enfrentar la escasa densidad de los intercambios económicos entre África y el Caribe, una fragmentación heredada de los procesos de colonización occidental que operaron bajo la lógica de dividir para conquistar.

En su entrevista, el ministro también propone que Benín se convierta en una puerta de entrada para la diáspora (FRANCE 24 Español, 2025). De este modo, no solo corrige simbólicamente una historia de dolor, sino que reconfigura el futuro sobre la base de alianzas transatlánticas. Esta es una forma de resistir la fragmentación colonial y la lógica del aislamiento que aún estructura el orden internacional. En esta línea, también resulta oportuno destacar que la propuesta diplomática de Benín atraviesa igualmente la reconstrucción de puentes históricos y culturales entre África y sus diásporas, lo cual no se limita a un gesto simbólico o económico. Se trata, en realidad, de un movimiento de reconfiguración del futuro a partir de la memoria: una memoria viva del dolor, de la violencia y de la lucha, que se transforma en potencia utópica.

Desde esta perspectiva, el derecho al desarrollo trasciende el mero crecimiento económico o la asistencia externa, se trata del pleno goce de los bienes económicos, sociales, culturales y políticos esenciales para el buen vivir. A partir de Mahbub ul Haq (citado en Ishikawa, 2017, p. 4), se entiende que promover el desarrollo significa crear condiciones concretas para una vida digna, con acceso a vivienda, educación, salud, saneamiento, cultura, participación política y un Estado de derecho funcional. Como observa Wagner Balera (2018, p.19, citado en Ishikawa, 2017, p. 6), “la multiplicidad de las exigencias del desarrollo sitúa la cuestión en un triple aspecto: en el de los derechos humanos; en el de la cooperación y, sobre todo, en el de la búsqueda de la paz”²⁴. En este sentido, la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986), junto con la Carta Internacional de los Derechos Humanos, posiciona el desarrollo como un derecho humano. Además, el punto 10 del Programa de Acción de Viena (1993) destaca la necesidad de una cooperación internacional eficaz para eliminar los obstáculos al desarrollo.

Sin embargo, dicha cooperación solo será legítima y eficaz si se fundamenta en la equidad y la reciprocidad, rompiendo con las estructuras asimétricas heredadas del colonialismo. Relaciones que expresen verdaderamente un “ganar-ganar”. En este sentido, pueden ejemplificarse en las políticas de Benín sobre acceso a la ciudadanía y fortalecimiento del turismo, las asociaciones comerciales con transferencia de tecnologías, entre otras, que apuntan hacia un camino prometedor (FRANCE 24 Español, 2025). De igual forma, Zambia constituye un ejemplo emblemático de cómo combinar soberanía y cooperación estratégica. El país posee alrededor del 10 % de las reservas mundiales de cobre y fue responsable de casi el 70 % de sus exportaciones en 2022 (Cheng, 2025). En 2024, produjo unas 800.000 toneladas y estableció la ambiciosa meta de alcanzar los 3 millones de toneladas anuales para 2031 (Cheng, 2025). Ello la ha convertido en un actor central en la cadena de valor global de la “Transición Verde”, dada la importancia del cobre en las tecnologías renovables, los vehículos eléctricos y las redes inteligentes.

De este modo, más que aceptar inversiones, Zambia adoptó en 2024 una estrategia nacional para minerales críticos que refleja una postura proactiva de no alineamiento, diversificando sus alianzas con Estados Unidos, China, Suiza y Canadá, combatiendo la corrupción y fortaleciendo la previsibilidad institucional (Cheng, 2025). Esta actuación permite que el desarrollo no sea impuesto externamente, sino negociado conforme a los intereses locales, promoviendo soberanía y justicia. Como recuerda Balera, una cooperación internacional auténtica es “la victoria de las relaciones igualitarias, de la interdependencia y, en fin, del compromiso moral de las naciones con el bien común de toda la humanidad” (Balera, 2018, p.149, citado en Ishikawa, 2017, p.14).

El debate en torno al *derecho al desarrollo* (RTD)⁵ se revela inseparable de las luchas geopolíticas y del legado colonizado de las relaciones internacionales. Como observa Tadeg (2010), el RTD surgió como expresión de las reivindicaciones de los países en desarrollo por un orden económico internacional más equitativo, pero desde sus inicios enfrentó profundas resistencias por parte de los Estados industrializados, que cuestionaban su obligatoriedad jurídica y la propia viabilidad de su implementación (Tadeg,

2010, pp. 327–330). Esta tensión inicial evidencia cómo el RTD, desde su misma génesis, se inscribía en una dialéctica norte–sur, donde el “desarrollar” dejaba de ser únicamente una política interna para convertirse en un terreno de cooperación internacional —o de dominación internacional— y, por tanto, en un campo de disputa epistemológica y política. La lectura decolonial exige reconstruir esta genealogía más allá de la mera retórica normativa, para revelar en qué medida tales resistencias forman parte de una lógica estructural que aún hoy condiciona el actuar de los Estados del Sur.

Un poco más adelante, Arts & Atabongawung (2016) realizan un diagnóstico más matizado, señalando que, a pesar de que la *Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo* (1986) representó un avance simbólico, treinta⁶ años después se constata que su impacto práctico sigue siendo limitado, ya que “profundas divisiones sustantivas y políticas sobre el contenido exacto y las implicaciones del RTD prevalecen entre —y dentro— el Norte y el Sur.”⁷ (Arts & Atabongawung, 2016, p. 221). Estos autores subrayan que el problema no radica tanto en la ausencia de textos, sino en la falta de movilización e implementación concreta (Arts & Atabongawung, 2016, p. 226). En términos geopolíticos, esto revela que las estructuras existentes de gobernanza global⁸, como las instituciones financieras, los regímenes de comercio y las condicionalidades externas, continúan moldeando los contornos del “desarrollo”, a pesar del discurso de los derechos humanos. De este modo, la perspectiva decolonial señala que la universalización del RTD ha sido capturada por agendas hegemónicas, así como por el paradigma del “desarrollo” derivado de la modernidad occidental.

En el *Informe del South Centre* (2022) y en el estudio de Roman Teshome (2022) se observa un intento de rearticular el RTD en un contexto más contemporáneo, marcado por la crisis climática y financiera, las pandemias y la urgencia de soberanía para el sur global. El informe del *South Centre* enfatiza que el RTD debe encarnar la libertad de definir modelos propios de desarrollo; es decir, abrir espacio para que los países del Sur determinen sus estrategias sin estar subordinados a condicionalidades externas, subrayando así la necesidad de un multilateralismo más equitativo (South Centre, 2022, pp. 12–15). Teshome

(2022), por su parte, analiza el *Proyecto de Convención Internacional sobre el RTD*, señalando que “A pesar de las limitaciones, el proyecto de convención... representa una profundización normativa significativa, pero sigue siendo políticamente vulnerable dadas las desiguales relaciones de poder de los Estados negociadores.” (Teshome, 2022, p. 134). Ambos estudios colocan en la agenda una reconquista normativa, aunque dentro de una arena internacional aún marcada por la *colonialidad del poder*.

Una revisión a los años —2010, 2016 y 2022—, se observa que el RTD ha avanzado formalmente (desde la cuestión de “si existe” hasta “cómo implementarlo” y ahora “cómo hacerlo vinculante”), pero que, materialmente, muchas de las condiciones iniciales persisten. Desde una lectura decolonial, ello implica afirmar que el simple progreso normativo no basta, es necesario transformar los sujetos del desarrollo, redefinir qué se entiende por “buen vivir” y modificar la arquitectura internacional de poderes que decide quién desarrolla y cómo. En este sentido, la propuesta diplomática de Benín, de reconectar África, América Latina y el Caribe a través de lazos culturales y de memoria, se inscribe en esta lógica de reconfiguración del futuro a partir de la memoria. No obstante, también debe incorporar el RTD como un instrumento de soberanía, y no únicamente como una herramienta de cooperación benevolente.

Así, cuando se habla de un puente *afrodescendiente*, no se evocan únicamente afectos o identidades culturales, sino que se reintegra este derecho a la autonomía del desarrollo en el corazón político de la geopolítica del Sur. Aquí, el RTD deja de ser un apéndice de los derechos humanos convencionales y pasa a formar parte de una estrategia más amplia de reconstrucción de ecologías de poder, donde los pueblos negros, afrodescendientes y africanos dejan de ser objetos de desarrollo para convertirse en sujetos plenos de dicho proceso. Solo sobre bases igualitarias y con protagonismo negro será posible promover un desarrollo humano adecuado y duradero, en el que los pueblos africanos y afrodescendientes dejen de ser tratados como receptores pasivos de ayuda y se conviertan en sujetos de su propio destino y de su derecho al *buen vivir*.

En este contexto, Kisukidi (2022, p. 129), al reflexionar sobre el proyecto político-poético de la negritud, afirma que es necesario “pensar a partir de

esa locura”, es decir, desde la experiencia original de la crueldad que marca la designación abusiva del negro. Para la autora, no se trata de repetir ni de fetichizar el pasado, sino de comprenderlo como condición para reescribir lo universal (Kisukidi, 2022, p. 128). La palabra *negro*, en este contexto, se convierte en un significante cargado de memoria, dolor y resistencia, y no en una prisión identitaria (Kisukidi, 2022). De este modo, busca movilizar la negritud como fuerza transformadora para interrogar lo universal tal como fue definido por otros, y en ese movimiento, el RTD asume toda su potencia política.

Reescribir lo universal desde la posición del negro es, por tanto, un imperativo político. Según Kisukidi, “toda proyección utópica de liberación debe hacer memoria de las luchas y de la crueldad, si no quiere ser profundamente abstracta” (Kisukidi, 2022, p. 130). Esta proposición es especialmente potente en el contexto de África y de su diáspora, donde el borramiento histórico sigue siendo un instrumento de despolitización y deshumanización. La célebre afirmación de Aimé Césaire (2010b), citada por Kisukidi (2022, p. 130): “Negro soy, negro permaneceré”, no expresa una fijación esencialista, sino un compromiso político con la historia y con la construcción de una comunidad. Como propone la autora, “ser negro es hacer memoria, no patológicamente, sino pragmáticamente” (Kisukidi, 2022, p. 130), es reconocer la experiencia de la violencia como fundamento de un deseo común de transformación.

En esta línea, la memoria deja de ser una carga para convertirse en el cimiento de un nuevo horizonte político. Como en Bergson (1997), citado por Kisukidi (2022, p. 130), la memoria no es solo registro del pasado, sino una energía que se actualiza en el presente y orienta el futuro. Así, cualquier intento de imaginar una sociedad posracial que elimine o ignore la memoria constituye una abstracción, una utopía vacía, concebida para subjetividades sin pasado. Es precisamente al reconocer esta memoria como energía vital que puede avanzarse hacia una política de reparación activa, orientada no solo al pasado, sino también a la construcción de un orden internacional más justo y seguro.

4. Reparación histórica como fundamento para una seguridad decolonial

En la entrevista concedida a France24 en febrero de 2025, Olushegun Bakari, Ministro de Asuntos Exteriores de Benín, sostiene que la reparación histórica debe ir más allá de la devolución de bienes materiales, como las obras de arte saqueadas durante la colonización (FRANCE 24 Español, 2025). Para él, la restitución de estos objetos forma parte de un proceso más amplio de reconciliación que implica escucha, acogida y reconstrucción de vínculos entre África y sus diásporas (FRANCE 24 Español, 2025). Sin embargo, esta devolución no debe regirse únicamente por la exigencia, sino por una lógica de cooperación y de diplomacia cultural dinámica (FRANCE 24 Español, 2025). Como destacó, se trata también de promover la circulación de obras de arte contemporáneas y de despertar el interés por el Benín actual, mostrando que el país y el continente están vivos, productivos y culturalmente vibrantes, rompiendo con la narrativa única centrada en la esclavitud y el pasado (FRANCE 24 Español, 2025).

Esta comprensión amplía la noción de reparación, pues no se trata de una responsabilidad unilateral de Occidente, sino de una responsabilidad compartida. Como afirma Bakari, “también tenemos el deber de reparar a nuestros hermanos y hermanas, reconociendo que detrás de cada barco había compradores y vendedores” (FRANCE 24 Español, 2025, 09:40). En este espíritu, Benín adoptó la Ley n.º 2024-31 del 02 de septiembre de 2024, relativa al reconocimiento de la nacionalidad beninesa a las personas afrodescendientes de la República de Benín, que reconoce el derecho de las y los afrodescendientes de su diáspora histórica a reclamar la nacionalidad beninesa sobre la base de su ascendencia subsahariana (República de Benín, 2024). Este gesto es parte de un proceso más amplio de reparación histórica y reconexión identitaria (FRANCE 24 Español, 2025). Se trata de un ejemplo claro de la aplicación práctica del derecho al desarrollo, en la medida en que esta ciudadanía histórica promueve la inclusión política, la reconexión identitaria y el acceso a oportunidades de participación social y económica. Esta visión también amplía el debate sobre la reparación, al permitir conectarla directamente con la cuestión de la reconstrucción posconflicto. Al fin y al cabo,

reparar no significa únicamente restaurar lo perdido, sino también construir condiciones duraderas para la paz y el desarrollo. En este contexto, resulta crucial analizar los modelos predominantes de reconstrucción internacional y sus límites.

Las debilidades de los modelos de reconstrucción centrados en intervenciones externas se hace aún más evidente a la luz de las experiencias empíricas de los programas posconflicto. Como analiza Nikolaos Tzifakis, a pesar de los ingentes recursos invertidos, las iniciativas en contextos como Bosnia, Afganistán, Angola y Liberia resultaron con frecuencia en dependencia económica y pasividad política, debido a la ausencia de “*propiedad local*” y de articulación con las realidades sociales e institucionales de los países beneficiarios (Tzifakis, n.d., n.p.). El contraste con el Plan Marshall es revelador: aunque la ayuda per cápita destinada a Bosnia fue significativamente superior a la recibida por Alemania en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el impacto fue inverso (Tzifakis, n.d., n.p.). La imposición de reformas desconectadas de las capacidades locales y la sustitución de las autoridades nacionales por ONG y contratistas extranjeros minaron la legitimidad de las instituciones locales y produjeron distorsiones económicas duraderas (Tzifakis, n.d., n.p.). La propuesta de Benín, por su parte, al priorizar la reconstrucción de vínculos históricos, la participación activa de la diáspora y la soberanía cultural, ofrece un modelo de desarrollo arraigado en la justicia y en la memoria histórica.

En este sentido, el ejemplo de la devolución de obras de arte coloniales muestra un enfoque dinámico y orientado hacia el futuro, que propone construir nuevas relaciones basadas en el respeto mutuo y la colaboración, en lugar de reproducir los discursos reivindicativos tradicionales. El fortalecimiento de los lazos comerciales entre Benín y las comunidades afrodescendientes del Caribe constituye otro ejemplo de cómo el derecho al desarrollo puede ser operacionalizado para corregir desigualdades históricas y promover un desarrollo sostenible y compartido.

Esta concepción política encuentra un fundamento jurídico sólido en el texto de Lord Anthony Gifford (2020), quien afirma que la esclavización de los africanos constituye “la empresa criminal más perversa de la historia

humana registrada” (Gifford, 2020, p. 233). Gifford estructura su defensa de la reparación sobre siete proposiciones fundamentales. La primera es categórica: la esclavización fue un crimen de lesa humanidad (Gifford, 2020, p. 234). Todas sus dimensiones, desde la captura hasta la travesía del Atlántico, desde la deshumanización hasta la destrucción lingüística y cultural, violaron los principios más elementales del derecho internacional y de los derechos humanos (Gifford, 2020, p. 234). La segunda proposición sostiene que el derecho internacional exige reparación siempre que haya un crimen de lesa humanidad (Gifford, 2020, p. 235). Esta reparación no se reduce a compensaciones financieras, sino que implica restaurar, en la medida de lo posible, la situación que habría existido si el crimen no hubiera ocurrido (Gifford, 2020, p. 235). Se trata, por tanto, de un principio consolidado en la práctica y la jurisprudencia internacionales. La tercera proposición refuta la idea de que el tiempo transcurrido desde el fin de la esclavitud invalidaría la reivindicación: mientras se demuestren los efectos persistentes del sistema esclavista, como el subdesarrollo estructural en África o las desigualdades raciales en las diásporas, el derecho a la reparación permanece vigente (Gifford, 2020, p. 237). De hecho, como observa Gifford, las consecuencias de la esclavitud y del colonialismo siguen sintiéndose en el continente africano y entre las poblaciones afrodescendientes en todo el mundo, en forma de pobreza, pérdida de identidad, marginación y racismo internalizado (Gifford, 2020, p. 238). Las proposiciones siguientes abordan la legitimidad colectiva de la demanda (formulada en nombre de los africanos en África y en la diáspora), los sujetos contra los cuales debe interponerse la acción (los gobiernos que promovieron y se enriquecieron con la trata), y la necesidad de una evaluación especializada de los daños causados, tanto materiales como inmateriales, incluidos los daños psicológicos y culturales (Gifford, 2020, pp. 238–241). Por último, Gifford (2020, p. 242) sugiere que, si no se alcanza un acuerdo internacional, la cuestión debe ser juzgada por un tribunal internacional especial, reconocido por todas las partes involucradas.

Este conjunto de argumentos refuerza la centralidad de la reparación como una exigencia de justicia histórica y una estrategia de reequilibrio global. No solo denuncia la violencia del pasado, sino que proyecta un nuevo

paradigma de seguridad internacional, uno que valora la escucha, la memoria y la inclusión como pilares de la paz duradera y de la justicia global. Además, estos argumentos revelan que la reparación debe entenderse no solo como un acto moral o simbólico, sino como un pilar estratégico de una nueva arquitectura global basada en la justicia. Es decir, redefine la propia idea de seguridad internacional, desplazando el foco del control hacia la reparación, de la amenaza hacia la memoria y de la exclusión hacia la inclusión activa de voces históricamente silenciadas.

En este marco, la seguridad debe redefinirse a partir de las prioridades del sur global, tales como la lucha contra la pobreza, el enfrentamiento al cambio climático, la movilidad humana y la autonomía tecnológica. El ministro de Benín sugiere facilitar visados y conexiones directas entre África y el Caribe, mientras que Grosfoguel denuncia la manera en que la universidad occidentalizada produce subjetividades alineadas con el imperialismo. Ambas perspectivas convergen hacia una seguridad que no se define por el miedo al “Otro”, sino por la construcción de redes de protección colectiva y la afirmación de la dignidad de los pueblos.

Por otro lado, la concepción tradicional de seguridad, centrada en la defensa del Estado y el control territorial, se ha mostrado insuficiente para responder a los desafíos contemporáneos que enfrentan los países africanos y sus diásporas. En lugar de priorizar el mantenimiento del orden mediante la fuerza, un enfoque decolonial de la seguridad propone un desplazamiento: de la seguridad como represión hacia la seguridad como bienestar común. A este propósito, el *Informe Supervisão e Responsabilização para Melhorar a Governança do Sector da Segurança em África* (2023) denuncia la fragilidad institucional y la politización de las fuerzas armadas como factores que socavan la confianza pública, fomentan la corrupción y perpetúan la inestabilidad (Kuwali, 2023). Desde 2020, nueve golpes militares en siete países africanos ilustran esta crisis de legitimidad (Kuwali, 2023). En muchos casos, fuerzas armadas que deberían servir al pueblo se convierten en una amenaza directa a su seguridad y a sus derechos fundamentales.

Por consiguiente, una de las premisas centrales del informe es que la gobernanza democrática del sector de la seguridad solo es posible con estructuras sólidas de supervisión y rendición de cuentas (Kuwali, 2023). Esto implica la subordinación de los militares a la autoridad civil electa, la transparencia presupuestaria, la independencia

de órganos como las defensorías públicas y las comisiones de derechos humanos, así como la participación activa de la sociedad civil y de la prensa (Kuwali, 2023). Sin estos elementos, la seguridad permanece capturada por intereses privados o de élites políticas. El Brigadier General Dan Kuwali, autor del estudio, afirma que “los golpes de Estado no son soluciones para las deficiencias en la provisión de bienes públicos [...] ni un antídoto contra el neocolonialismo” (Kuwali, 2023, p. 11). Por el contrario, tienden a agravar la inestabilidad y la corrupción. Sostiene que la profesionalización de las fuerzas armadas debe estar anclada en valores éticos y en el servicio a la comunidad, no en lealtades partidistas (Kuwali, 2023).

Desde esta perspectiva, la seguridad es inseparable de la justicia social, la equidad y el respeto por la dignidad humana. La ausencia de mecanismos de control, la corrupción estructural y la exclusión social no solo debilitan la eficacia de las instituciones de seguridad, sino que también amplifican las vulnerabilidades de los ciudadanos, especialmente de los más marginados. Redefinir la seguridad como bienestar colectivo es inseparable del reconocimiento del desarrollo como derecho y no solo como política. Esto exige que la justicia social, la reparación y la autodeterminación sean tratadas como condiciones estructurales de la paz. Así, se postula una geopolítica decolonial fundada en la justicia, la memoria y la reparación, en la que la seguridad sea entendida como un derecho colectivo y no como el privilegio de unos pocos.

El jurista y sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2014, p. 438) contribuye a esta crítica al denunciar la “discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles” como una característica central del espíritu de nuestro tiempo. Según él, en el norte global, esas respuestas débiles conservan cierta legitimidad porque fueron allí formuladas y aplicadas como instrumentos de dominación neocolonial, garantizando beneficios materiales y simbólicos a las poblaciones de esos países, aunque estas no siempre sean conscientes de ello (De Sousa Santos, 2014, p. 438). En cambio, en el sur global, esas mismas respuestas se traducen en imposiciones ideológicas y violencias cotidianas que afectan principalmente a las poblaciones más vulnerables, salvando únicamente a las élites locales, descritas por Boaventura (2014, pp. 441-442) como el “pequeño mundo del Sur imperial”, es decir, la extensión del norte global dentro del Sur.

De este modo, lo que Boaventura (2014, p. 442) denuncia es una saturación de “conocimiento-basura”, producido por un pensamiento ortopédico que ha abandonado el compromiso con la vida digna de las personas comunes y de la naturaleza. Esta crítica resulta profundamente relevante en el debate sobre la seguridad, pues revela cómo los conceptos forjados en otras realidades, al ser universalizados, generan sufrimiento y profundizan las desigualdades. Cuando se aplican de manera acrítica al sur global, estas soluciones no solo fracasan en garantizar la protección, sino que se convierten ellas mismas en fuentes de inseguridad. Por ello, una seguridad pensada desde el Sur debe partir de preguntas fuertes y enraizadas en la realidad de los pueblos, no de fórmulas prefabricadas. Seguridad, en este sentido, no es ausencia de conflicto ni mera estabilidad institucional, es el derecho colectivo a la dignidad, al cuidado, a la autodeterminación y a la memoria. Por eso, la propuesta de una seguridad como bienestar común exige un horizonte decolonial que rescate las voces silenciadas y valore los saberes plurales que pueden contribuir a la construcción de una paz viva e inclusiva.

5. A modo de conclusión

La construcción de una geopolítica y una seguridad decolonial exige una ruptura profunda con los paradigmas hegemónicos que aún estructuran las relaciones internacionales. Este artículo se propuso demostrar que pensar desde África y sus diásporas no es solamente una cuestión de representación simbólica, sino una urgencia epistémica, política y civilizatoria. El derecho al desarrollo, entendido como imperativo moral y herramienta estratégica, ofrece un horizonte fértil para la reconfiguración de esas estructuras. Al articular memoria, reparación y justicia, se propone una nueva arquitectura de seguridad internacional basada no en la lógica de la contención, el miedo o la dominación, sino en la solidaridad, el bienestar colectivo y la dignidad de los pueblos históricamente subalternizados. En este contexto, la reparación deja de entenderse como un acto aislado o meramente compensatorio y pasa a concebirse como pilar estratégico de un nuevo pacto civilizatorio, capaz de afrontar tanto las herencias del colonialismo como los desafíos contemporáneos, las desigualdades globales, la crisis climática y la marginación epistémica.

Por tanto, descolonizar la geopolítica y la seguridad significa no solo desmontar los cimientos de la *colonialidad del poder y del saber*, sino también construir alternativas viables sustentadas en epistemologías plurales, vínculos transatlánticos y prácticas políticas enraizadas en las experiencias de resistencia y creación del sur global. Ejemplos como los de Benín y Zambia evidencian que no se trata solo de denunciar el pasado, sino de edificar, con soberanía y cooperación simétrica, un futuro en el que el derecho al desarrollo se traduzca en justicia social y autonomía real. Descolonizar la geopolítica y la seguridad es, por tanto, posibilitar una nueva orden basada en protagonismo africano y afrodescendiente, pluralismo epistémico y soberanía económica. Es un llamado a la imaginación política radical, donde el pasado no encierra, sino que ilumina, caminos hacia un futuro más justo, inclusivo y verdaderamente universal.

Notas

- 1 La noción centro-periferia, formulada por Raúl Prebisch para analizar las relaciones de poder económico y político a escala global, fue posteriormente proyectada hacia la dinámica internacional y mundial, convirtiéndose en una herramienta central para comprender las jerarquías estructurales del sistema internacional y los legados coloniales en él inscritos (Devés, 2024, p.185).
- 2 Las *epistemologías del Sur*, concepto formulado por Boaventura de Sousa Santos y desarrollado en diálogo con Maria Paula Meneses, designan una propuesta epistemológica crítica que parte del reconocimiento de la existencia del Sur como espacio de producción de conocimiento, de la necesidad de un desplazamiento epistemológico hacia ese Sur y del aprendizaje a partir del Sur y con el Sur. Se trata de un enfoque que valoriza saberes producidos en el contexto de las luchas contra el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, históricamente marginados por las epistemologías dominantes, y que busca ampliar los horizontes de la justicia social y cognitiva (Santos, 1995, p. 508; Santos; Meneses, eds., 2014, pp. 7-16).
- 3 Texto original en portugués, traducido por la autora.
- 4 Texto original en portugués, traducido por la autora.
- 5 Texto original en portugués, traducido por la autora.

- 6 El acrónimo *RTD* proviene del inglés *Right to Development* (Derecho al Desarrollo), expresión consolidada en el ámbito jurídico internacional desde la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1986 (Resolución 41/128).
- 7 En la época en que los autores escribieron el artículo.
- 8 Texto original en inglés, traducido por la autora.
- 9 El concepto de gobernanza global alude a los mecanismos multilaterales mediante los cuales se gestionan los asuntos de alcance transnacional, sin implicar la existencia de un gobierno mundial. Se trata de un entramado de normas, instituciones y actores —estatales y no estatales— que participan en la regulación de los ámbitos económico, político y geopolítico del sistema internacional, en un contexto de creciente interdependencia (Serbin, 2024, p. 495, citando a Sanahuja et al., 2013 y él propio en publicación de 2013).
- 10 Texto original en inglés, traducido por la autora.
- 11 Texto original en portugués, traducido por la autora.

Referencias

- Ankomah, B. (Ed.). (2020). *The Africa Factbook: Busting the Myths*. African Union Commission.
- Arts, K., & Atabongawung, T. (2016). The Right to Development in International Law: New Momentum Thirty Years Down the Line? *Netherlands International Law Review*, 63(3), 221–249. <https://doi.org/10.1007/s40802-016-0066-x>
- Bergson, H. (1997). *Matière et mémoire* (5ª ed.). PUF.
- Bidima, J.-G. (2011). Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d'un "universel latéral". Em S.-B. Diagne (Org.), *Philosopher en Afrique. Critique*, (771-772), 672-686.
- Boukari-Yabara, A. (2014). *Africa Unitel: Une histoire du panafricanisme*. La Découverte.
- Casa de las Américas. (2024, 24 de dezembro). «La descolonización de la cultura y el conocimiento»/Sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel [Vídeo]. YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=z2BgAMsOmHc>.
- Césaire, A. (2010a). *Discurso sobre o colonialismo* (A. G. Homem, Trad.). Editora Letras Contemporâneas. (Obra original publicada en 1950).

- Césaire, A. (2010b). Discurso sobre a Negritude (C. Moore, Org.; A. M. Gini Madeira, Trad.). Nandyala. (Coleção Vozes da Diáspora Negra, Vol. 3).
- Chamoiseau, P. (1997). *Ecrire en pays dominé*. Folio-Gallimard.
- Cheng, K-C. (2025, 11 de julho). El cobre que mueve al mundo: Zambia y el nuevo tablero global. *Africa Mundi*. <https://www.africamundi.es/p/el-cobre-que-mueve-al-mundo-zambia>.
- Clímaco, D. A. (2023). Colonialidad. In M. Rufer (Coord.), *La colonialidad y sus nombres: Conceptos clave* (1a ed., pp. 39–53). CLACSO; Siglo XXI.
- De Oto, A., & Bidaseca, K. A. (Comps.). (s.f.). *Frantz Fanon y Edouard Glissant: once ensayos desde el Sur* (G. P. Tovar, Ed.). Qellqasqa. (Escritos poscoloniales; vol. 2). <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/171370>.
- De Sousa Santos, B. (2014). ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologías del Sur: Perspectivas* (pp. 431–466). Ediciones Akal, S.A.
- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. Em M. P. Meneses, S. Riva, J. G. Gandarilla Salgado, & C. Lema Añón (Comps.), *Construyendo las Epistemologías del Sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas* (1ª ed., pp. 303-342). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/14081>.
- Devés, E. (2024). Centro - Periferia. Em A. Clemente, E. Devés-Valdés, S. T. Álvarez, & C. F. D. Ávila (Eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano* (2ª ed., pp. 185-191). CLACSO; Ariadna Ediciones.
- Diagne, S. B. (2013). Senghor et la question qui se pose toujours. Em *Christianisme et condition postcoloniale*. *Théorèmes*, 4(1). <https://theoremes.revues.org/430>
- Diagne, S. B. (2017). A negritude como movimento e como devir. *Ensaaios Filosóficos*, 15, 25–34. http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo15/02_DIAGNE_Ensaios_Filosoficos_Volume_XV.pdf.
- Dussel, E. (1994). 1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural Editores; UMSA.

- Estenssoro Saavedra, F. (2024). Geopolítica del conocimiento. Em A. Clemente, E. Devés-Valdés, S. T. Álvarez, & C. F. D. Ávila (Eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano* (2ª ed., pp. 311-320). CLACSO; Ariadna Ediciones.
- FRANCE 24 Español. (2025, 5 de fevereiro). El canciller de Benín en France 24: "Somos la puerta de África para la diáspora" • FRANCE 24 [Vídeo]. YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=bpMwm6-q0e0>
- Grosfoguel, R. (2006). Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein. *Nómadas* (Col), (25), 44-52. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115224005.pdf>
- Gifford, A. (2020). Legal basis for reparations for slavery. In M. R. Marable (Ed.), *Seeking reparations for slavery* (pp. 232–242). Routledge.
- Ishikawa, L. (2017). Direito ao desenvolvimento. In C. F. Campilongo, A. de A. Gonzaga, & A. L. Freire (Orgs.). *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-SP. <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/513/edicao-1/direito-ao-desenvolvimento>
- Kisukidi, N. Y. (2022). La negritud y las políticas de lo universal. In P. J. Ortega (Ed.), L. Artilles, & C. Armenteros (Coeds.), *Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe* (1a ed., pp. 119–133). CLACSO; UNESCO; CUNY-DSI.
- Kuwali, D. (2023). Supervisão e Responsabilização para Melhorar a Governança do Sector da Segurança em África (Resumo de segurança em África n.º 42). Africa Center for Strategic Studies. <https://africacenter.org/wp-content/uploads/2024/01/ASB42PT-Supervisao-e-Responsabilizacao-para-Melhorar-a-Governanca-do-Sector-da-Seguranca-em-Africa.pdf>
- Merleau-Ponty, M. (2008). Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale. La lettre du Collège de France, (Hors-série 2). <http://lettre-cdf.revues.org/229>
- Mignolo, W. D. (2005). A colonialidade de de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. Em E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 35-54) CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/14084>

- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. (S. Jawerbaum & J. Barba, Trad.). Gedisa Editorial. (Obra original publicada en 2005)
- Moore, C. (2010). Prefácio. En A. Césaire, *Discurso sobre a Negritude* (C. Moore, Org.; A. M. Gini Madeira, Trad.; Vol. 3, pp. [7-35]). Nandyala
- Naciones Unidas. (1993). Declaración y Programa de Acción de Viena. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf
- Naciones Unidas. (1986). Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (Resolución 41/128). <https://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/ Derechos%20Humanos/ INST%2011.pdf>
- PNUD. (2025). Relatório de Desenvolvimento Humano 2025. Uma questão de escolha: Pessoas e possibilidades na era da IA. PNUD. <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2025reportpt.pdf>
- Quijano, A. (2020). Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (C. Germaná, Pref.; D. A. Clímaco, Pról.). CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- República del Benín. (2024, 2 de septiembre). Loi N.º 2024-31 relative à la reconnaissance de la nationalité béninoise aux Afro-descendants en République du Bénin. <https://sgg.gouv.bj/doc/loi-2024-31/>
- Sartre, J. P. (2019). *Colonialismo y neocolonialismo*. Biblioteca Libre OMEGALFA.
- Sousa, L. C. N. (2025). Personas afrodescendientes y la lucha por el reconocimiento: la discriminación racial como expresión de la violencia estatal. *La Creciente: Revista Interdisciplinaria de Derechos Humanos*, 1, 69-91. <https://hyaediciones.com/wp-content/uploads/2023/06/Revista-La-Creciente-.pdf>
- South Centre. (2022). The International Discourse on the Right to Development and the Need to Reinvigorate its Implementation. <https://www.southcentre.int/wp-content/uploads/2022/11/ANL16-The-International-Discourse-on-the-Right-to-Development-and-the-Need-to-Reinvigorate-its-Implementation.pdf>
- Tadeg, M. A. (2010). Reflections on the right to development: challenges and prospects. *African Human Rights Law Journal*, 10(2), 325-344. <https://repository.up.ac.za/items/6440cd20-6e41-4dc7-bb61-edc277a7d213>

- Teshome, R. (2022). The Draft Convention on the Right to Development: A New Dawn to the Recognition of the Right to Development as a Human Right? *Human Rights Law Review*, 22(2), 115–136. <https://academic.oup.com/hrlr/article/22/2/ngac001/6542245>
- Tzifakis, N. (s.d.). Post-Conflict Economic Reconstruction. In *Princeton Encyclopedia of Self-Determination*. <https://pesd.princeton.edu/node/586>
- United Nations. (n.d.). International Bill of Human Rights. <https://www.ohchr.org/en/what-are-human-rights/international-bill-human-rights>
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern world system I: Capitalist agriculture and the origins of the world-economy in the sixteenth century, 1450-1600*. Academic Press.
- Wallerstein, I. (1979). *The capitalist world-economy*. Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Wallerstein, I. (1995). *After liberalism*. The New Press.
- Zaffaroni, E. R. (2022). *Colonialismo y Derechos Humanos: apuntes para una historia criminal del mundo*. Taurus.