

Norman Ajari
Universidad de Toulouse 2 (Le Mirail, FRANCIA)

Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder*

Frantz Fanon: Fighting Against Dehumanization, Demolishing Bio-Power,

Resumen

El ensayo siguiente consiste en una reinterpretación de la obra de Frantz Fanon a partir de la problemática biopolítica iniciada por Michel Foucault. Se analizan los procesos a través de los cuales las vidas de los colonizados se determinan como inhumanas, y se insertan dentro de un “lenguaje de pura violencia”, es decir de una red de poderes violentos, soberanos y totalizantes. Fanón va a pensar una puesta en jaque de aquel estado de excepción permanente colonial a partir de la violencia misma, ya que se trata para él de transformar, sobre la práctica de las luchas, la violencia en ejercicio del descubrimiento de la verdad.

Palabras clave: Fanon; Biopoder; Decolonización; Violencia; Bestialización.

Abstract

In this essay we approach Franz Fanon's work from a biopolitical standpoint as initiated by Michel Foucault. We analyze the processes that lead to the notion of colonized people's life as less than human with a “language of pure violence”, that is, within a network of violent powers at the same time sovereign and totalizing. Fanón intends to check that permanent “state of emergency” of the colonies by means of violence itself, since fighting can be transformed from violence alone to the fight for the discovery of truth.

Key words: Fanon; Biopower; Decolonisation; Violence; Bestialisation.

Introducción

Una de las apuestas de lectura de Frantz Fanon, a la cual adhiero y en la cual sitúo mi trabajo¹, consiste hoy en día en tratar de volver legible a este autor, pero, más allá de las coordenadas espaciales y temporales que son propias de su obra y más allá de una preocupación historicista de establecer alguna falsedad o exactitud de tal o cual de sus predicciones. Se trataría más bien, como ha intentado Homi K. Bhabha, de destacar la teoría, o sea, las herramientas de análisis que elabora Fanon. Tal objetivo (que obviamente no es el único) implica según mi visión que se pueda leer *Los Condenados de la tierra* sólo como una

continuación de *Piel negra, máscaras blancas* y a la luz de las experiencias de la primera obra de Fanon. Si es en el marco de tal proyecto teórico que inscribo mi intento hacia una lectura biopolítica de Fanon, el mismo extrae en un segundo lugar serias justificaciones del examen de las prácticas y de la “biblioteca” coloniales –tanto al nivel de gobernabilidad como del discurso ideológico que acompañó la colonización–. Sus justificaciones, en el transcurso del siglo XIX, están en efecto teorizadas por medio de un vocabulario vitalista. “Si uno prefiere la vida a la muerte, debe preferir la civilización a la barbarie. Ningún pueblo tendrá desde ahora el derecho

* Traducción: Luis Baudino – Delphine Delambre.

¹ Este texto hace desde un inicio el objeto de una comunicación el 16 de abril del 2011 durante el seminario del Grupo de Investigación Materialista de la École Normale Supérieure de París. Quiero agradecer al grupo y principalmente a Marco Rampazzo Bazzan quien está al origen de esta invitación.

de continuar bárbaro en presencia de naciones civilizadas²” escribe en 1831 el poeta Alfred de Vigny. Esta “barbarie” no designa solamente entonces, en el discurso del Estado-Nación y de sus secuaces, las sociedades consideradas primitivas, sino también desviaciones políticas revolucionarias que se critican y se temen en la metrópoli. “La colonización en grande es, completamente, una necesidad política de primer orden. Una nación que no coloniza está irrevocablemente condenada al socialismo³” escribe en 1871 Ernest Renan, de quien conocemos el contenido de las posiciones desde que Aimé Césaire reveló violentamente su racismo diferencialista. Fanon estuvo muy consciente de la amplitud y de la importancia de esta retórica de vivificación civilizadora de la cual el Tercer-Mundo resultaría deudor de Occidente, es una de las mayores características del discurso colonial francés. Él va a intentar resignificarla y transformar su uso. Según él, es el régimen colonial quien destruye la vida de la cultura, provoca una verdadera zombificación del pueblo indígena, crea y alimenta “una agonía continuada [...] de la cultura preexistente” (Fanon, F. 1956, 42). En el contexto colonial, las vidas indígenas, son vidas radicalmente no normativas, o sea vidas producidas y mantenidas como inhumanas – bestializadas.

Se puede entender lo que Fanon, desde la primera página de *Piel negra, máscaras blancas*, llama “un nuevo humanismo” sólo a partir de esta situación singular. Se sabe que las preguntas, a la manera de Freud, que plantean algunas líneas posteriores (“¿qué quiere el hombre?”; “¿qué quiere el hombre negro?”) sólo se entienden a partir de una primacía del deseo y de una no substancialidad del sujeto humano. Pero hay que agregar que es porque en lo fanoniano lo inhumano está primero. Porque el humanismo de Fanon es aquel de los sub-hombres. El proyecto de elaboración de un nuevo humanismo es el de una redefinición del hombre, cuya lucha anti colonial es el lugar, a partir del abono de las sub-

alternizaciones de las cuales fue víctima. Lo que me propongo presentar como una biopolítica fanoniana debe así comenzar por un análisis de los actos performativos por los cuales se fabrica el “maniqueísmo” (Fanon, F. 2002, 45). que rige al mundo colonial. El mecanismo por el cual, tal como lo escribió Césaire, “la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre indígena y justificada por aquel desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; [...] el colonizador, quien, para tranquilizar su conciencia, se acostumbra a ver en el otro a *la bestia*, se entrena en tratarle como bestia, tiende objetivamente a transformarse él mismo *en bestia*”.⁴

1 – Bestialización y “lenguaje de pura violencia”

Foucault mostró cómo, en el contexto biopolítico, el racismo deviene un operador de poder que permite trazar, en el *continuum* biológico de la población, una cesura entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben morir. A diferencia de la identidad religiosa, una pertenencia de raza no puede abjurrarse: ella es planteada como substancial, y por esto, tiende a implicar la eliminación física de los razados (Chamayou, G. 2010, 190).

El análisis que propone Fanon de la gobernabilidad colonial permite modificar esta interpretación de Foucault que presenta Grégoire Chamayou. La discriminación racial (ya sea práctica o teórica) funciona bien como un trazado, en el seno de la población, de una línea de demarcación entre dos tipos de poblaciones. Pero, dentro del régimen colonial, esta bipartición es, mejor dicho, la producción jurídica de dos tipos de *ciudadanías* (Fanon escribe en el vigor de la ley Lamine Guèye del 7 de mayo de 1946⁵), es decir, de dos tipos de vidas muy

2 De Vigny, Alfred. 1831. *Critique des anecdotes historiques et politiques sur Alger de Jean-Toussaint de Merle*, citado en Bancel et al. 2003, 87 (N. del T.).

3 Renan Ernest. 1871. *La réforme intellectuelle et morale de la France*, citado en Le Cour Grandmaison, O. 2005, 15 (N. del T.).

4 Césaire, A. 2004, 21 (N. del T.).

5 Aquí el texto en extenso “À partir del 1ro junio 1946, todos los residentes de territorios de ultramar (incluye Argelia) tienen la cualidad de ciudadanos, de la misma suerte que los nacionales franceses de la metrópoli y de

diferentemente valorizadas por el derecho, pero cuya diferenciación se resume más a través de privilegios políticos y posibilidades de inserción socioeconómica jerarquizada que por una oposición entre los que merecen vivir y los que pueden morir. Fanon posee el mérito de haber comprendido antes de Foucault que los saberes y poderes no sabrían distinguirse por sus efectos, y que los unos no preceden a los otros.

La bestialización, el mecanismo por el cual la vida de los indígenas es determinada como inhumana, es a su vez causa y efecto de las instituciones coloniales. Y las mismas son a su vez causa y efecto de lo que llamo bestialización. Este último término se debe comprender aquí por lo menos bajo tres significados: desde un punto de vista científico, la bestia es el *tertium quid* (W.E.B Du Bois) entre el simio y el hombre; desde un punto de vista teológico-jurídico, es el retoño de la bestia del Apocalipsis, el vicioso portador de la maldición de Cam o de la marca de Caín; desde el punto de vista de la economía capitalista y de la división internacional del trabajo⁶, se producen bestias de cargas, se enseña a la negrada a ponerse a trabajar. La alienación económica es, al mismo tiempo, el abono de una inferiorización social e individual de los indígenas. Esta estructura, es aquello que Fanon llama el “lenguaje de pura violencia” (Fanon, F. 2002, 42) que reina en las colonias. Entiendo esta noción como la descripción de un interfaz entre los diferentes tipos de violencia colonial que tienen por objeto la conservación de la desigualdad racial: simbólica, política, institucional, etc. Y ésta sólo puede funcionar en la medida en que dos campos opuestos son claramente determinados, que sus ontologías son conocidas e identificables. “Bien-Mal, Hermoso-Feo, Blanco-Negro: esas son las parejas características del fenómeno que,

retomando una expresión de Dide y Guiraud, llamaremos “maniqueísmo delirante” (Fanon, F. 2009, 158). Fanon reinterpreta este último concepto para poder describir, como lo entendió Bhabha, las “colaboraciones de violencias políticas y psíquicas en el seno de la virtud cívica, [la] alienación en el seno de la identidad”⁷. El proceso de separación entre la vida innoble del Negro y la existencia gloriosa del Blanco que intenta describir *Piel negra, máscaras blancas* abre así la vía para el análisis de lo que, en *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari llamarán las “segmentarizaciones binarias” (Deleuze, G. y Guattari, F. 1980, 254). Si Fanon no ha cesado de repetir que el fin de la colonización, es la muerte simultánea del colonizador y del colonizado, es porque reclama una disolución de la oposición jurídica que transforma al ciudadano francés inconmensurable en relación del sujeto francés. Es necesario que desaparezcan los trazados filosóficos que excluyen al indígena de la humanidad (definida en Locke por la propiedad y el trabajo) o incluso de la vida misma, como brillantemente lo mostró el comentario que hace Grégoire Chamayou de Hegel (Chamayou, G. 2010, 80-82). Ostracismos teóricos, pero también lingüísticos.

En su significado primero, el ingreso en el lenguaje es para Fanon una llegada al mundo, a la civilización, una inserción en una sociedad histórica. El primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* describe la manera con la cual los Negros, que aspiran entrar en tal mundo, fuerzan a su lengua, superficialmente la refinan, la ornamentan de artificios exagerados, mientras los Blancos ponen todo en escena para que la correlación entre lengua e identidad racial sea clara y definitiva. Al Negro se le habla *petit-nègre* para que asuma su lugar⁸. No es sólo su único dominio de las sutilezas de la lengua francesa

los territorios de ultramar. Leyes particulares establecerán las condiciones en las cuales ejercerán sus derechos de ciudadanos” (N. del T.). Aquella ley que tenía por objetivo de otorgar la ciudadanía a los colonizados, en realidad tuvo por consecuencia crear una categoría de ciudadanos de segundo orden, siempre sometidos a un estado de excepción permanente.

6 “Los capitalistas ‘metropolitanos’ se dejan arrancar ventajas sociales y aumentos de salarios por sus obreros en la exacta medida en que el Estado colonialista les permite explotar y tener una avanzada en los territorios ocupados” (N. del T.). Fanon, F. 1958, 163.

7 Bhabha, H. K. 2007, 90 (N. del T.).

8 Fanon trata de la cuestión del *petit-nègre* en la vida cotidiana, sin subrayar que este idioma dio lugar a atentas teorizaciones a falta de ser rigurosas, cuya ambición excedía obviamente la simple curiosidad científica. “Se dice a menudo que somos nosotros quienes inventamos el *petit-nègre* y que, si habláramos a los Negros un francés

lo que es motivo de debate, sino la existencia misma de un lenguaje, obviamente portador del peso histórico, del cual el Negro podría tornarse amo y poseedor; es su posibilidad ontológica de habitar *un idioma comprendido como sinécdoque de la civilización* lo que es aquí violentamente puesto en juicio. Fanon continúa:

... yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parásito del mundo, tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco, "que soy una bestia; que mi pueblo y yo somos un repugnante estercolero ambulante que prometía tiernas cañas y algodón sedoso, y que no tengo nada que hacer en el mundo (Aimé Césaire)". (Fanon, F. 2009, 102),

¿Edificar, habitar, pensar? el Negro no está en eso: él degrada, ocupa ilegalmente una vivienda, balbucea. El es pobre de mundo; porque es del "mundo blanco" que se trata, no existe otro. La prensa masiva y el cinematógrafo ofrecieron bien temprano a esta estereotipia una abundante socialización que permitió una consolidación de la producción performativa del maniqueísmo. Según Fanon, "la identidad comunitaria es otorgada a colectividades a quienes se les niega simultáneamente el derecho de definirse a sí mismas" (Balibar, É. 1997, 28), escribe Étienne Balibar. No posee mayor importancia atravesar las fronteras de las cuales se conoce la poca realidad substancial del punto de vista de la cultura; la inserción en el lenguaje del colonizador equivale, para el indígena, a un nuevo encierro, a una expropiación de la pujanza del actuar lingüístico y a su sumisión a la soberanía del maniqueísmo colonial, en tanto que se da como la obra de mayor logro de la civilización blanca.

Y no hay, dentro de este sistema, diferencias entre el lenguaje de la sujeción y las disciplinas

de la sujeción. Un "lenguaje de pura violencia", es la expresión adecuada para tal síntesis. Fanon no ignoraba nada de su extensión totalizante:

Violencia en el comportamiento cotidiano, violencia con respecto del pasado que está vaciado de toda substancia, violencia con respecto al porvenir, porque el régimen colonial se muestra como teniendo que ser eterno. Se ve entonces que el pueblo colonizado, atrapado en la red de una violencia tridimensional, punto de encuentro de violencias múltiples, diversas, reiteradas, acumulativas, arriba rápidamente a plantearse lógicamente el problema de un fin de régimen colonial a través de cualquier método. (Fanon, F. 2011, 172).

Es por eso, en esta tensión entre una obliteración del pasado y una obstrucción del porvenir, el trabajo de Fanon siempre ha velado por valorizar la situación presente. En el contexto aquí descrito, el colonizado pierde contacto con todo lo que puede recordarle su humanidad. Se ha visto que con Césaire la colonización es una bestialización general, una amplia economía de la producción de lo inhumano. A la subalternización de las vidas indígenas en la cultura corresponde exactamente su sumisión policial; para convencernos de esto, leamos juntos el segundo capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, y el principio de la primera parte de *Los condenados de la tierra*. Se habla de la construcción de una "insularidad" negra, encarcelación cultural cuya única escapatoria es el mundo blanco. Se trata acá de poner en orden el territorio en función de la división jurídica colonial en vigor. Si, como lo escribe él mismo, la primera obra de Fanon considera el problema humano a partir del tiempo, *Los condenados de la tierra* lo aborda a partir del espacio, de la materialización del maniqueísmo racial consistente en la ordenación y en la gestión de los espacios estriados que son las ciudades coloniales. "cuando se percibe en su inmediatez el contexto

correcto, tardaría más de un año en poder comprenderlo, y cuando por fin lo comprendiera, nos contestaría en *petit-nègre*: ahí se encuentra la verdad. [...] Es realmente el Negro -o, de manera más general, el primitivo- quien ha forjado el *petit-nègre*, adoptando el francés a su estado espiritual. Y si queremos que nos entiendan rápidamente, tenemos que hablar a los Negros poniéndonos a su alcance, o sea hablarles *petit-nègre*." (N. del T.). Delafosse, M. 1904, 263-264.

colonial, es patente que aquello que parcela el mundo, es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza”⁹. Y es por ello que nos concentramos en mostrar que Fanon insiste en el hecho de que las condiciones de pertenencia a una raza son primero lingüísticas y tributarias de ciertas prácticas de subalternización. Achille Mbembe supo remarcar las consecuencias de los comentarios de Fanon a propósito de esa parcelación del mundo:

Frantz Fanon propone una descripción sorprendente de la especialización de la ocupación colonial. Para él, la ocupación colonial implica ante todo una división del espacio en compartimientos. Supone la instalación de mojones y de fronteras internas, representados por los cuarteles y puestos de policía; la ocupación es regulada por el lenguaje de la fuerza pura, la presencia inmediata y la acción frecuente y directa; y es fundada sobre el principio de exclusividad recíproca. [...] En ese caso, la soberanía, es la capacidad a definir quién tiene una importancia y quién no la tiene, quién es desprovisto de valor y fácilmente reemplazable, y quién no lo es. (Mbembe, A. 2006, 43).

En oposición al mundo del colonizador, el mundo del indígena es balizado y restringido. Sobre ese plano, la policía arriba al resultado esperado, pero olvida que, de esta manera, su acción no concurre tanto hacia una pura destrucción del espacio colonizado sino hacia un mero refuerzo del maniqueísmo. No existe represión simple. Esta segmentación ofrece naturalmente el acaparamiento de la ciudad por parte del colonizador como única puerta de salida. “los colonizadores no se instalaron en el medio de los indígenas. Ellos cercaron la ciudad autóctona, organizaron el estado sitio” (Fanon, F. 2011, 34), escribe Fanon a propósito de Argel. La soberanía colonial no puede en ningún caso borrarse detrás de sus manifestaciones, hacerlas olvidar o entregarlas por otra cosa que lo que son; ellas se encuentran como selladas.

El colonizado es así preso de un sistema que imbrica encerramientos sectoriales, los unos en los otros, que mantienen todos en el mismo discurso: le dicen que él es una bestia, y que tiene que quedarse en su lugar. De esta manera se aspira a crear ciertos comportamientos: el doble objetivo es la producción de trabajadores dóciles (Bancel, N., Blanchard, P., Vergès, F. 2007, 47) y el mantenimiento del orden – o sea la perpetuación de la condición de colonizados. Objetivo obviamente inalcanzable. Veremos por qué.

2 – De la violencia a la verdad

Abordo aquí un punto muy importante que, para tratarse correctamente, merecería que sean realizadas investigaciones que aún quedan pendientes. Pienso en particular al diálogo que habría que restablecer entre *Los condenados de la tierra* y el formidable prefacio de Sartre alrededor del cual se estableció muy injustamente una especie de cordón sanitario. Debo decir entonces, más que la primera parte, esta segunda etapa se contentará de circunscribir una temática en mi opinión decisiva en la obra de Fanon (relación entre violencia y verdad), pero restará la capacidad de darse los medios para contestar a todas las preguntas que plantea. Pero no se preocupen, aquellas respuestas están latentes en los textos de Frantz Fanon y Sartre.

Quiero afirmar en primer lugar que el espacio de la acción y de la lucha emancipadora es para Fanon la ocasión de una segunda inflexión de la filosofía política clásica. Si su humanismo es el de la subhumanidad, su pensamiento político es hijo del estado excepcional permanente. En efecto, Fanon no sostiene la necesidad de una interrupción de esta “violencia del estado de naturaleza” (Fanon, F. 2002, 61) que es la de las colonias por una entrada en el orden civil, ya que la experiencia colonial marca con precisión el descubrimiento de la no exclusividad de estos dos regímenes¹⁰. Pero no defiende tampoco la tesis de una continuidad interrumpida entre el uno y el otro. Fanon plantea más bien la violencia como el terreno de la búsqueda de la verdad, y como la condición previa necesaria a

9 Fanon, F. 2002, 43 (N. del T.).

10 Paul Gilroy ha visto claramente esta influencia del momento esclavista y colonialista al final de las “pretensiones exclusivas a la racionalidad” de la filosofía práctica. Gilroy, P. 2010, 66.

toda acción política concertada. Así no se trata ni de una interrupción del estado de naturaleza a la manera de Hobbes, ni de una continuidad entre naturaleza y urbanidad a la manera de Spinoza, sino de una verdadera transmutación de la violencia. Este punto, y lo que escribe Fanon en *Los condenados de la tierra* debe ser bien entendido:

Lo verdadero, es lo que precipita la dislocación del régimen colonial, es lo que favorece la emergencia de la nación. Lo verdadero es lo que protege a los indígenas con respecto a los extranjeros. En el contexto colonial no hay conducta de verdad. Y el bien es simplemente lo que les hace daño (Fanon, F. 2002, 52).¹¹

Aquello que es totalmente claro, es la verdad en la acción, en tanto que ella se opone con violencia a las manifestaciones del colonialismo. Solo en apariencia se puede descubrir una contradicción en las palabras de Fanon; es que hay que distinguir conducta de verdad y acción verídica. La primera, de la cual expresa la imposibilidad en el contexto colonial, consiste en una voluntad de control de la acción que afirma la continuidad entre su elaboración y su ejecución, entre sus efectos solicitados/supuestos y sus efectos reales. El contexto del estado de excepción permanente lo vuelve imposible. Desde una parte porque tiende a tornar a los individuos incapaces de esta previsión prometeica, y desde otra parte porque la disciplina y el control policial que reinan vuelven inciertas la finalidad de todas las conductas. Fanon no cesa de insistir en la valentía de todos los/as combatientes argelinos/as. Pero sabe que la nobleza del corazón no es nunca la garantía del éxito de una operación de sabotaje.

En Fanon, no es la posición previa de verdades que valida o vuelve posible la acción, es la ineluctabilidad vivida de una respuesta a la violencia colonial quien lleva de manera necesaria a *consumar el acto*. En primer lugar es una violencia del instinto, somática, que se pone en movimiento frente a la multiplicación

de los polos de opresión descritos anteriormente; la apuesta es entonces la de una traducción política de los gritos y de una inserción de los cuerpos en dispositivos elaborados de intervención. Así Fanon puede escribir que “la adquisición de la revolución argelina es precisamente el haber provocado una mutación del instinto de conservación en valor de verdad¹².” La bestialización misma produjo a sus enemigos más temibles. Grégoire Chamayou se volcó a describir la dialéctica particular por la cual la persecución es un lugar privilegiado de inversión de las posiciones de subordinación. El perseguidor y el perseguido invierten sus posiciones. Se ve desde el principio: la tensión que aparece con tal transición entre violencia somática y valor de verdad, es una reanudación y un reajuste de la que existe entre la segunda frase (“no vengo armado de verdades decisivas” Fanon, F. 2009, 5) y la última (“¡oh cuerpo mío haz siempre de mí un hombre que interroga!” Ibid., 188) de *Piel negra, máscaras blancas*. La apuesta fanoniana es siempre aquella del paso de una desposesión de la verdad a una búsqueda de verdad de la cual el cuerpo es el lugar. Y es de una búsqueda de verdad sin garante absoluto a la que se refiere. De un lado es, consecutiva a la acción, se sitúa entonces en el horizonte de una “pragmática”; por otro lado, veremos que se caracteriza por su aspecto relativo, o quizás relacional en el sentido de Edouard Glissant. Cualquiera sea, habría obviamente un paralelo que hacer entre la manera con la cual Foucault, al final de *La voluntad de saber*, describe el cuerpo como un “punto de apoyo del contrataque” (Foucault, M. 1976, 208) en contra de los dispositivos, y el estatuto de lugar de formación y de transformación de la acción verídica dentro del proceso de la lucha revolucionaria que le otorga Fanon.

Visto que esta lucha reviste un carácter desde el principio biopolítico: es la inversión de la desvitalización colonial que es la brújula de esta búsqueda de verdad. “El “terrorista” en cuanto acepta una misión deja entrar la muerte en su alma. Es con la muerte que tiene desde ahora cita. El *fidai*, él tiene cita con la vida de la revolución y su propia vida¹³”, se puede leer en el *An*

11 Bastardillas en el original (N. del T.).

12 Fanon, F. 2011, 173 (N. del T.).

13 Fanon, F. 2011, 39 (N. del T.).

V de la révolution algérienne. Se debe pensar en una triple articulación entre (1) el individuo vivo, (2) la revolución o el colectivo revolucionario, y (3) la acción violenta. Creo que esta secuencia es determinante para comprender la práctica teórica de Fanon. Se ha dicho que intenta evitar concebir una continuidad entre una “conducta” y una verdad que le podría ser inmediatamente consecutiva. Es precisamente porque la relación entre el individuo y la acción es mediatizada siempre por este término medio que es el colectivo revolucionario. Su papel es a la vez destacar la realización de un gesto de la responsabilidad subjetiva del individuo aislado que lo ejecuta, y al mismo tiempo difundir los beneficios subjetivos de la acción fructuosa a todos los actores de la revolución nacional. En suma, la revolución es el motor de lo que Simondon, luego Stiegler, llaman una individuación psíquica y colectiva; aquella permite y inicia una transformación subjetiva a grande escala, a escala *nacional*. Se trata de una individuación cruzada de la “joven nación”, y de los sujetos singulares que la componen. Esta individuación consiste en una reconquista de su humanidad por cada individuo bestializado, considerado individualmente; reconquista que pasa así por afectos colectivos vividos y experimentados individualmente. Con eso, al mismo tiempo que el país, los hombres tornan lo que son, y el colectivo revolucionario tiende a devenir el pueblo mismo. Sin embargo, no hay nada que se podría asociar a una mística del colectivo en Fanon, y la ejecución de la demolición de la gobernabilidad colonial es ante todo tributaria de las implicaciones individuales de los combatientes. No simplemente de lo que hacen, del papel que ocupan en el movimiento de liberación nacional, sino de la flexibilidad implicada y movilizada en la acción.

Los navajazos al colonialismo, primero subjetivos, son el resultado de una victoria del colonizado sobre su antiguo miedo y sobre la desesperanza presente destilada

día tras día por un colonialismo que se instaló en una *perspectiva de eternidad*.¹⁴

Las operaciones de infiltración, por ejemplo, exigen de los/as militantes transformaciones radicales de *habitus* y de *hexis* corporal. Fanon explica que aquellas modificaciones de comportamientos no sabrían limitarse a una imitación superficial del comportamiento occidental. No se imita, se deviene otro. Y esta “alterización” pasa por una transformación de manera que el indígena se sitúa en relación a la mirada del colonizador (allí también deberíamos leer de nuevo a Sartre). Hay que liberarse de los prejuicios que el discurso colonial incorporó a los colonizados, y cuya mirada revelada persiste todavía. Mirada que debe ser no esencial. Aquella muda forzada de los militantes indígenas precipitados en el corazón de la acción es, en realidad, la vertiente más extrema de una dinámica de transmutación subjetiva más general, mediatizada por la revolución nacional. Así el pueblo oprimido, al combatir la dominación colonial, se extirpa al mismo tiempo de su propio arcaísmo. El mismo pueblo que se halla forzado a entablar luchas en contra del ocupante en los campos de batalla que constituyen los aparatos ideológicos de Estado, la técnica, etc. “Son las exigencias del combate las que provocan en la sociedad argelina nuevas actitudes, nuevas conductas, nuevas modalidades de aparecer¹⁵”. Como lo subrayó con toda la razón un grupo de historiadores (Bancel, Blanchard y Vergès), si hubo algo como un papel positivo de la presencia de Francia ultramar¹⁶, no procede más que solo de los recursos que los indígenas pudieron movilizar en sus luchas y de las consecuencias que se desprendieron de las mismas. Sin considerar, es claro, los efectos de la misma gobernabilidad colonial.

Y también, se trataba en la cita de Fanon de acabar con la soberanía, el absolutismo de un discurso colonial que se presentaba como eterno. En efecto, y he dicho que volvería sobre este punto, el contra discurso de los colonizados

14 Ibid., 35. Bastardillas en el original (N. del T.).

15 Ibid., 46 (N. del T.).

16 La expresión, tristemente célebre en Francia, es obviamente extraída del artículo 4 de la “ley n° 2005-152 del 23 de Febrero de 2005 por cual se reconoce la Nación y la contribución nacional a favor de los franceses repatriados”, que obligaba a los profesores de la secundaria a predicar las virtudes de la colonización (N. del T.).

no puede, por lo se refiere a él, ser más que relativo; el análisis del papel de los medios durante la guerra de Argelia que propone Fanon lo muestra claramente. Este relato es la erosión de la hegemonía de los modos de difusión de la información del ocupante, de una destrucción de su ideología, que pasa por la apropiación por las fuerzas de liberación nacionales de medios rivales a los del poder colonial. “A la verdad del opresor antaño rechazada como mentira absoluta, se opone, en fin, otra verdad ejercida” (Fanon, F. 2011, 60). Soberano, dominador, el discurso colonial llega primero como un absoluto del cual el pueblo indígena no sabría sustraerse de otra forma que por un rechazo masivo a todo acceso a una información absolutamente engañosa. Es precisamente la interrupción de su reino que revelara el lugar de la información dominante dentro de la revolución misma.

Son las defensas del ocupante, sus reacciones, sus resistencias son quienes ponen de relieve la eficacia de acción nacional y la hacen participar a un mundo de verdad [...] *Porque se confiesa turbado, la mentira del ocupante deviene un aspecto positivo de la nueva verdad de la nación*¹⁷.

La soberanía en peligro de este discurso le confiere cierta verdad, asignándole el lugar minoritario que es suyo. Se penetra en lo absoluto; se espanta al sistema colonial como se revienta un tubo, para retomar una metáfora de Deleuze. La mentira del poder entonces toma lugar en otro esquema de verdad donde puede ser dicho como verdadero en tanto que se encuentre empujado en sus trincheras, atacado, violentado. Es la prueba indudable que la descolonización empieza, que una demolición de la gobernabilidad colonial se encuentra en curso. Las bestias devienen hombre, hostiles a sus enemigos; ya lo he señalado, es un proceso a la vez individual y colectivo. No se podría resumir de mejor manera que con

la frase de *L'An V de la révolution algérienne*: “se asiste a un cambio radical de arriba abajo de los medios de percepción, del mundo mismo de la percepción” (Ibid., 80-81).

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Étienne. 1988. Y a-t-il un “néo-racisme” ? En Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard, Pascal et Françoise Vergès. 2003 *La République coloniale*. Paris: Albin Michel.
- Bhabha, Homi K. 2007. *Les Lieux de la culture*. Paris: Payot & Rivages.
- Césaire, Aimé. 2004. *Discours sur la colonisation*. Paris: Présence Africaine.
- Chamayou, Grégoire. 2010. *Les Chasses à l'homme*. Paris: La Fabrique.
- Delafosse, Maurice. 1904. *Vocabulaire comparatif de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*. Paris: Leroux.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Fanon, Frantz. [1956] 2006. Racisme et culture. En *Pour la Révolution africaine*. Paris: La Découverte.
- Fanon, Frantz. [1958] 2006. La guerre d'Algérie et la libération des hommes. En *Pour la révolution africaine*. Paris, La Découverte.
- Fanon, Frantz. 2002. *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal Ediciones.
- Fanon, Frantz. 2011. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I. la Volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Gilroy, Paul. 2010. *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris: Amsterdam.
- Le Cour Grandmaison, Olivier. 2005. *Coloniser. Exterminer*. Paris: Fayard.
- Mbembe, Achille. 2006. *Nécropolitique. Raisons politiques*. Paris: Presses de Sciences Po.

17 Idem. Bastardillas en el original (N. del T.).