

El trauma de la violencia colonial en África

VÍCTOR ALONSO ROCAFORT

RESUMEN

La violencia actual en África posee un componente traumático cuyo origen se sitúa en el pasado colonial. Comprender esas heridas que aún se expanden por las sociedades africanas es el objetivo del presente texto. Para ello, y con especial atención en la dimensión mental de la violencia, se estudia la violencia colonial, las respuestas surgidas desde el ámbito colonizado y se mantiene una tesis particular acerca de la pugna por *el mundo*, en sentido arendtiano, y su relación con la *política* y la *violencia*. Por último, se argumenta por una separación teórica entre éstas, apostando por la política en África desde la comprensión y mitigación, precisamente, del trauma colonial.

PALABRAS CLAVE

África, colonialismo, post-colonialismo, racismo, trauma, violencia.

SUMMARY

The violence that currently exists in Africa includes a traumatic element rooted in the colonial past. This article seeks to understand these wounds that are still spreading throughout African societies. With this purpose in mind we will examine colonial violence, and particularly its mental dimension, along with the responses to it that arose in the colonized areas. An explanation will be outlined concerning the struggle for *the world*, in an Arendtian sense, and its relationship to *politics* and *violence*. Finally, we will argue for a theoretical distinction between the two, suggesting that politics in Africa should endeavor to understand and mitigate the colonial trauma.

KEY WORDS

Africa, colonialism, post-colonialism, racism, trauma, violence.

HANNAH ARENDT solía insistir en que lo único que pretendía con su obra era comprender¹. En un reciente artículo, GEORGE KATEB admitía que aquello que le movía a estudiar la violencia era la posibilidad de entender la psicología moral que subyace tras tanta atrocidad². Ambos autores son conscientes de que la comprensión absoluta no es ni mucho menos alcanzable, de ahí que en sus escritos no busquen transmitir una supuesta explicación *verdadera* que sólo ellos han hallado. A este respecto, THOMAS HOBBS nos recuerda que lo verdadero y lo falso no habitan en las cosas, sino que provienen del lenguaje, quien es capaz de crear lo verdadero ordenando bien las afirmaciones³; esta idea la retomaba RICHARD RORTY en su celebrada tesis acerca de la contingencia del lenguaje⁴.

Con todo ello queremos admitir los propósitos y las limitaciones de este texto, orientado tan sólo a la comprensión de la violencia colonial en África, sin pretensiones de explicación absoluta, universal y verdadera. En este estudio hemos llegado al convencimiento de que la filosofía política puede ser terapéutica, tal y como afirmaba el médico y filósofo judío nacido en Córdoba, MOISÉS MAIMÓNIDES; en nuestro caso, el estudio del trauma colonial es una puerta que permite desactivar miedos, recuperar dignidades e historias, resituar emociones intensas y dañinas, comprender. Es éste un modo de restaurar la política, de quitar algo de terreno a toda la violencia que recorre las sociedades y, antes que a ella, a esos *inner oceans* que conforman las identidades de las personas.

EDWARD SAID recupera un verso de T. S. ELIOT, *An easy commerce of the old and the new*⁵, para expresar las conexiones entre el presente y un pasado pocas veces concluido; este último suele habitar en nosotros, pues no saltamos de modo cortante entre identidades fijas sucesivas, sino que habitamos un despliegue. Para HOMI K. BHABHA, “el crítico debe intentar comprender plenamente, hacerse responsable de los pasados no dichos, no representados, que habitan el presente histórico”⁶. Esta tarea no es tanto una labor de descubrimiento como de significación, pues es al dotar de significado a los fenómenos políticos como éstos devienen comprensibles. Cuando tales fenómenos escapan de su integra-

¹ F. BIRULÉS, “Introducción”, en H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, p. 29.

² G. KATEB, “The adequacy of the western canon”, en: S. K. WHITE y J. D. MOON (eds.), *What is political theory?*, SAGE Publications, Londres, California y Nueva Delhi, 2004, p. 29.

³ T. HOBBS, *Leviatán* (1651), Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 39.

⁴ “El mundo no habla, sólo nosotros lo hacemos”, de ahí que sólo podamos encontrar verdades en nuestras proposiciones, creaciones humanas desde el lenguaje. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 26, 30.

⁵ “Un fluido intercambio de lo viejo y lo nuevo”. E. SAID, *Cultura e imperialismo* (1993), Anagrama, Barcelona, 1996, p. 508.

⁶ H. K. BHABHA, *El lugar de la cultura* (1994), Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 29.

ción institucional acaece una crisis, un colapso que destruye los significados habituales; el teórico político, para SHELDON WOLIN, en este momento de crisis debe reconstruir un desarticulado mundo de significados⁷.

En la actualidad de los estudios multidisciplinares que se cruzan en el espacio de lo que significa África, la violencia toma un papel principal. Ésta huye a menudo de las comprensiones habituales, sea por su nivel atroz, por sus inutilidades manifiestas o por su estrecha ligazón con los funcionamientos del capitalismo internacional. En estas líneas pretendemos comprender tan sólo un pequeño aspecto de las violencias que recorren la compleja diversidad de las sociedades africanas, y este ámbito será el de su pasado colonial, aún inscrito, a nuestro entender, en ellas.

Este apartado introductorio es el espacio que nos permite señalar nuestras cautelas. Para empezar, no todas las sociedades africanas acogen una violencia extrema. No obstante todas ellas han sufrido un régimen colonial⁸, y además la mayoría soporta una inestabilidad política y económica acusada⁹. Nuestra idea es que, de estas espléndidas pluralidades que sobrevuelan identidades individuales y colectivas¹⁰, historias y espacios distintos, colonialismos no miméticos, podemos abstraer unas características compartidas, unos rasgos de una violencia del pasado que pervive en las formas de los diversos presentes.

Esta violencia será de origen colonial, pues es el intervalo temporal —no estricto— de 1885 a 1960 el que será centro de nuestro estudio, período en el

⁷ SHELDON S. WOLIN, *Política y perspectiva* (1960), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001, pp. 11-20. Acaba de publicarse una edición ampliada de esta obra: S. S. WOLIN, *Politics and vision. Expanded edition*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

⁸ Para KWAME ANTHONY APPIAH, los rasgos comunes a extraer más fácilmente de la diversidad africana proceden de los ecos conceptuales de los colonizadores. K. A. APPIAH, *In my father's house*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, pp. 24-25.

⁹ En la actualidad se dan conflictos armados manifiestos en Argelia, Burundi, Casamance, Chad, Congo-Brazzaville, Costa de Marfil, Liberia, República Democrática del Congo, Ruanda, Sierra Leona, Somalia, Sudán y Uganda. S. BESSIS: "Las nuevas figuras de la guerra en África. Ensayo de tipología de los conflictos africanos", *Nova Africa*, n.º14 (enero de 2004). Algunos autores extienden esa violencia más allá de las sociedades desintegradas política y económicamente, afectando también, de una forma u otra, a las relativamente estables. P. CHABAL y J-P. DALOZ, *África camina. El desorden como instrumento político*, Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 117. En definitiva, los números de la violencia en el África de los años noventa resultan atroces. I. RUIZ-GIMÉNEZ, "El colapso del estado postcolonial en la década de los noventa. La participación internacional", en: PEÑAS, *África en el sistema internacional. 5 siglos de frontera*, p. 179.

¹⁰ También compartimos con ARENDT que "la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí...es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas". ARENDT, *¿Qué es la política?*, p. 47.

que las potencias europeas se lanzaron, lograron y mantuvieron el asentamiento político y económico de África.

En un primer apartado intentaremos acuñar un significado propio, y teórico, de la violencia; optaremos así por dividirla en varias dimensiones, a fin de trabajar más cómodamente con ella. Posteriormente abordaremos el estudio de la violencia colonial, es decir, aquella comandada por la conquista y posterior expolio, invasión y asentamiento de los europeos en África. Sin pretensión de fijar la violencia a un sujeto —colono o colonizado—, y a pesar de ser conscientes de que las posiciones a las que se anclan tales sujetos son relativamente estables, hemos preferido hablar de *violencia colonizada* para estudiar las *respuestas* que surgían entre las personas y sociedades que se veían así expulsadas del *mundo humano*; de este modo dejamos abierta la posibilidad de recorridos cruzados por parte de tales violencias.

Por último, dejaremos de lado la búsqueda de matices cuando pretendamos separar violencia y política, cada una con sus leyes y maneras. Una apuesta por la política supone huir de la omnipotencia de las soluciones finales. En nuestro caso, la idea freudiana de trauma nos permitirá conectar la violencia de origen colonial estudiada y las posteriores violencias postcoloniales —a las cuales no estudiaremos directamente en sus ámbitos más actuales—, repletas de retales coloniales pero también de novedades y rupturas que traen el paso de los tiempos y contextos. Será la comprensión de dicho trauma y de las continuidades que introduce —una labor que puede influir en su curación— nuestra particular apuesta hacia la política.

LA AMPLITUD DE LA VIOLENCIA

El término *violencia*, como es habitual con los conceptos y definiciones teóricas, carece de límites fijos que encierren un significado estanco capaz de manipularse de un modo universal y válido para todo tiempo posible. Antes al contrario, se trata de una noción dinámica en continua muda. Una tarea clave de la filosofía política es dar sentido a ciertos hechos o fenómenos al dotarles de significados precisos que nos ayuden en la tarea del conocimiento, la explicación y la crítica¹¹. Tales significados deben reconocerse no inocentes y estratégicos, así como situados en un lugar y posición de enunciación concretos¹².

¹¹ WOLIN, *Política y perspectiva*, pp. 14-15.

¹² D. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 187. A. RICH, “Apuntes para una política de la posición” (1984) en: *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 212.

Intentaremos así construir un significado particular con el que trabajar en nuestro estudio de la violencia en África. Para ello, nos aproximaremos a conceptos que solemos asociar a ésta, como son los de agresividad, conflicto o guerra.

La *agresividad* generalmente se entiende como pre-disposición al uso de la violencia¹³, y suele aducirse como su explicación natural. Sin embargo, la agresividad a menudo opta por no desembocar en violencia; incluso, puede generar vínculos, dar vida. Debe reseñarse, por tanto, su diferencia con prácticas esencialmente violentas como el sadismo o la crueldad, cuyo último sentido es el placer en la destrucción de la vida. La agresividad gozaría así de diversas posibilidades y modos de expresión, algo que la hace esquiva a cualquier simplismo causal para con la violencia.

Igual de estrechamente se ha relacionado a *los conflictos* con la violencia. En general, se entiende que el conflicto abarca una concepción más amplia que la mera agresividad individual, por lo que suele definirse como interacción antagónica entre grupos sociales¹⁴. De irnos a la etimología, encontramos que la raíz latina *confluere* nos lleva a *confluir*, de lo que podremos derivar que el encuentro de dos grupos sociales —la violencia, para algunos sin embargo, ya estaría latente— no tiene por qué acabar en choque; en una acepción alternativa, encontramos que *confluere* también significa *fundir*¹⁵. Se posan, pues, diversas preguntas de difícil solución: ¿el conflicto como diálogo y encuentro?, ¿o bien como aniquilación?

Pero si en el caso de la agresividad y el conflicto dudamos de su íntima conexión con la violencia, no sucede lo mismo con *la guerra*. DANILO ZOLO la considera como violencia intraespecie, grupal y destructiva, inteligente, estratégicamente planificada por seres racionales¹⁶. Característica del *homo sapiens*, la guerra se revela cultural, en construcción histórica. Expone violencia en estado puro, pero no es violencia. La acoge, la multiplica, la reifica. Y como construcción histórica y cultural, la guerra se puede extinguir.

¿Qué es entonces la violencia?

Acudiendo de nuevo a las raíces del lenguaje, comprobamos que la raíz latina *vis* ejerce de origen: significa *fuerza*. ¿Estamos así ante la mera utilización de ésta? Durante un tiempo se ha considerado que tan sólo era necesario un agente violentador que ejerciera fuerza —y liberase tensión— sobre un objeto violentado para que se diera la violencia. Sin embargo esta noción se revela simple.

¹³ D. ZOLO, *Cosmópolis*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 199.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ J. ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 99.

¹⁶ ZOLO, *Cosmópolis*, p. 199.

Enseguida se advierte que, por ejemplo, un león o un volcán no ejercen la violencia; el ámbito de ésta parece, más bien, que se corresponderá con el mundo moral humano. Será así un agente moral quien, al violar o acceder por la fuerza a espacios protegidos de libertades y derechos de uno o más pacientes morales, construya la violencia¹⁷.

Sin embargo, nos encontramos con que tal definición abarca tantas acciones susceptibles de considerarse violencia que nos resulta difícil asir el concepto para nuestros propósitos. Es por ello que, finalmente, optaremos por desplegarlo en diversas dimensiones¹⁸.

En primer lugar, existe una *violencia física*, declarada¹⁹, que transgrede cuerpos y recintos morales, que obliga económica y vitalmente, que fuerza y daña desde el empleo efectivo de los golpes y las armas. Cuando ésta actúa, la muerte se convierte en repulsiva²⁰:

La muerte es natural. Es la otra cara de la vida. No hay que tenerle miedo... La violencia de los hombres ha hecho cruel y odiosa a la muerte²¹

Más allá de la dimensión física, en un estadio más complejo —y en un tiempo anterior—, está la *violencia mental*. Si partimos de una concepción antropológica que vaya más allá del individuo reducido a yo consciente, nos encontramos con un *self* —sin traducción, por el momento, satisfactoria en castellano— que acoge regiones enteras que transgreden los límites de la consciencia²², y donde las diversas capas de la persona respiran una mito-historia que entreteje tiempos e identidades. El *self* no es un recipiente vacío, inerte y pasivo presto a la ocupación pública aunque, por supuesto, se intentará colonizar; por el contra-

¹⁷ J. D. FAUBION, “Religion, violence and the vitalistic economy”: *Anthropological quarterly*, vol. 76, n.º1 (enero de 2003), p. 76. Este autor concibe al agente moral como la persona individual o colectiva que juzga normativamente al actuar, mientras que el paciente moral es aquella entidad o persona donde reside un *locus* de libertades y derechos que resulta quebrado por el primero.

¹⁸ “No es tan importante llegar precisamente a la definición, o a la tipología, puesto que es obvio que hay muchos tipos de violencia. Es más importante indicar teóricamente unas dimensiones significativas de la violencia que puedan orientar el pensamiento, la investigación y, potencialmente, la acción, hacia los problemas más importantes.” J. GALTUNG, *Sobre la paz*, Fontamara, Barcelona, 1985, p. 29.

¹⁹ P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, p. 213.

²⁰ A. MBEMBE, *On the postcolony*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 2001, p. 238.

²¹ V. TADJO, *La sombra de Imana*, El Cobre, Barcelona, 2003, p. 129.

²² “Un límite no es aquello en lo que algo se detiene sino, como reconocieron los griegos, el límite es aquello en que algo comienza su presentarse”, cita de MARTIN HEIDEGGER recogida en H. K. BHABHA, *El lugar de la cultura* (1994), Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 17.

rio está integrado en lo político, ofrece sus partes psíquicas y materiales para conformar la comunidad, otorgando autoridades, y a la vez percibe partes de sí como públicas e incontrolables. Aceptar que no somos plenamente soberanos parece dejarnos inermes; sin embargo, debemos reconocer que la *inventio*, “esa manera de decir y pensar que funciona in foro interno, [se sitúa] más allá de los poderes de la sociedad vigilante” y de la tiranía²³.

Habrà de este modo ataques a la identidad, resistencias y batallas; se desatan procesos internos que nos impiden comprender la violencia como mera dialéctica relacional *inter-hominem*. La violencia externa más evidente, es más, suele comprenderse astutamente por sus ejecutantes como mero “complemento subordinado del trabajo psíquico”²⁴.

De este modo, la violencia a veces se comprende desde la reacción de un *self* amenazado de fragmentación²⁵. Pero no sólo. Son muchas las estrategias que preparan una explosión violenta, y variados los motivos de su despliegue. La *imaginación hiperactiva*, por ejemplo, juega a re-diseñar la realidad rebajando la condición humana a la de simple instrumento u obstáculo para la consecución de un fin²⁶; las razones de su activación suele venir de los delirios de omnipotencia, pero no debemos descartar la necesidad inevitable de defensa interna²⁷. Algo que se conjuga si aceptamos que es en las situaciones de mayor desvalimiento cuando la omnipotencia puede dispararse hasta sus cotas más altas²⁸.

²³ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 62. Una explicación más detallada del concepto de *self* en: ROIZ, *El experimento moderno*, capítulo 3.

²⁴ ROIZ, *El experimento moderno*, p. 97.

²⁵ Esto es “consecuencia de la vulnerabilidad extrema del *self*... ante la aniquilación psicológica o física”. R. RIERA, “Introducción a la psicología del *self*”, en H. KOHUT, *Los dos análisis del señor Z*, Herder, Barcelona, 2002, p. 110.

²⁶ Para un desarrollo más extenso de la imaginación hiperactiva, ver: G. KATEB, “The adequacy of the western canon”, en: S. K. WHITE y J. D. MOON (eds.), *What is political theory?*, SAGE Publications, Londres, California y Nueva Delhi, 2004.

²⁷ En *Memoria del mal, tentación del bien* (Península, Barcelona, 2002) TZVETAN TODOROV plantea cómo a menudo el totalitarismo se construye desde las acciones de personas que huyen hacia el bien para imponerlo; será, por supuesto, *su* bien. Esa imposición nacerá a menudo de la angustia y ansiedad por la reconciliación interna de un *self* en descomposición.

²⁸ La relación *desvalimiento/omnipotencia* surge en la infancia, cuando el bebé es incapaz de valerse por sí mismo y, a la vez, combate esa situación con “un gigantesco poder de fantasía”, creando una visión del mundo que obedece a sus deseos. Este primer paso —obligado para todo ciudadano— en el mundo de la defensa, el poder y la dependencia, se reactivará “siempre que el individuo se convierta socialmente en un bebé”; es así un patrón de pensamiento y de vida de marcada influencia en la conformación de la identidad, y siempre presente en la comunidad y sus relaciones. ROIZ, *El experimento moderno*, pp. 92-108.

Un proceso fundamental de la violencia mental, y al que prestaremos mucha atención en nuestro estudio de la violencia colonial, es aquél por el cual el *self* —donde las fronteras entre el adentro y el afuera se difuminan²⁹— resulta capaz de construir al *hostis* (enemigo); lo hará principalmente de dos modos: desde la proyección de partes intolerables de sí mismo en el *otro* —de este modo neutralizamos enemigos internos o situaciones insoportables—, y desde el rescate de todo objeto bueno del campo de ese *otro* convertido en *enemigo*. Ese *hostis* construido se erige como arquetipo psicológico al que corrompemos y viciamos en grado sumo, a la vez que nos identificamos como sujetos de su odio³⁰.

Si además sufrimos de afectos *libres* traumáticos —incapaces de ligarse a su recuerdo o representación originaria, por no tolerarlos— que nos provocan miedos, angustias, dolor psíquico o vergüenza, el *hostis* supone una excelente diana que los fije a algo aceptable; el enemigo se convierte así en fobia u obsesión³¹. Construyéndolo —no detectándolo— nos transmutamos en guerreros, para jugar a un todo o nada del que vomitamos la violencia a su dimensión externa, física, declarada.

Una magnífica manera de modelar enemigos sin fisuras será, como veremos más adelante, el racismo.

Por último, si seguimos a PIERRE BOURDIEU, en tercer lugar podemos hablar de una dimensión simbólica de la violencia, muy útil a la hora de estudiar las diversas sociedades africanas, pues su relación con fórmulas clientelares resulta estrecha. Esta violencia simbólica, a menudo refinada, se entiende como una obligación moral y afectiva que se consagra desde el don generoso, presentándose como una violencia suave, invisible, ignorada casi como tal³². Si en lugar de quedarnos sólo en el simbolismo clientelar, hablamos de *violencia de dominación*, ésta nos permite acercarnos a fenómenos de poder extraídos de las rela-

²⁹ “Lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social, desarrollan una intimidad intersticial. Es una intimidad que cuestiona las divisiones binarias”. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 30.

³⁰ ROIZ, *El experimento moderno*, pp. 183-188.

³¹ S. FREUD, “Neuropsicosis de defensa”, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 172. También para THOMAS HOBBS, el “miedo perpetuo...necesita concretarse en algún objeto”. T. HOBBS, *Leviatán* (1651), Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 102.

³² BOURDIEU, *El sentido práctico*, pp. 205-213. Para una comprensión más llana de esta violencia podemos acudir a la excelente literatura actual africana, donde ésta y sus diversas formas se hacen patentes en la ficción. Un ejemplo sería aquella ejercida por BABAMUKURU, personaje donde se cruza su condición de dominado colonizado con aquella de sujeto dominante sobre su familia, en un retrato magnífico del *big man* cotidiano en la antigua Rodhesia colonial: T. DANGAREMBGA, *Las cuatro mujeres que amé (Nervous condition)*, Étnicos del Bronce, Barcelona, 1999.

ciones de género o económicas, aproximándonos a la explicación clásica de la violencia estructural de JOHAN GALTUNG³³, aunque sin sus pretensiones totalizantes. Otro aspecto destacable de la violencia de dominación resulta de su poder sobre el lenguaje y su capacidad de imponer significados³⁴.

Una vez perfilados estas dimensiones de la violencia, surge una cuestión inevitable: ¿Es ésta una reacción natural del ser humano o, por el contrario, estamos ante un fenómeno cultural, tal y como describimos la guerra? A este respecto, Zolo menciona la *Declaración de Sevilla sobre la violencia*, donde se dijo haber demostrado la tesis de que la violencia carece de base genética³⁵. Antropólogos como MARVIN HARRIS sostendrían también que el cómo y el cuándo nos volvemos violentos depende más de nuestras culturas que de nuestros genes³⁶; se enfatizan aquí aspectos como la socialización, el aprendizaje en el placer de la destrucción, y la actividad instrumental o benéfica particular de una acción violenta, al margen por tanto de sentimientos o pulsiones violentas primarias³⁷. La evidencia de que el asesinato no es universalmente admirado sostendría el carácter no natural del mismo. Por último, de mantener que la cultura es el dominio de residencia de los agentes y pacientes morales, la violencia no puede ser natural, sino cultural³⁸.

VIOLENCIA COLONIAL

La violencia se instaló de manera determinante en África a partir del siglo XV. La llegada de los europeos la mostró de un modo nuevo en el continente, y el sistema esclavista desarrollado por comerciantes africanos y europeos construyó a su alrededor nuevas formas económicas. Esta violencia se extendió por aquellas regiones costeras que servían de emplazamientos comerciales a los europeos; el impacto quebró la floreciente época clásica africana: decayeron las fuer-

³³ GALTUNG, *Sobre la paz*, pp. 27-72.

³⁴ “El carácter común de los significados depend[e] de un poder gobernante capaz de imponerlos”. WOLIN, *Política y perspectiva*, p. 277.

³⁵ ZOLO, *Cosmópolis*, p. 201.

³⁶ M. HARRIS, *Caníbales y reyes*, Argos, Barcelona, 1978, pp. 55, 134-143.

³⁷ “No estamos hablando de instintos contrarios básicos (Tánatos que batalla contra Eros) que chocan de forma inevitable, sino de interferencias, potencialmente remediables, que dificultan el desarrollo normal”. H. KOHUT, “Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental”, en KOHUT, *Los dos análisis del señor Z*, p. 175.

³⁸ FAUBION, “Religion, violence and the vitalistic economy”, p. 77.

zas productivas, se colapsó la demografía, las manifestaciones culturales nacían marchitas, la tierra era abandonada por la rapiña fronteriza, la incertidumbre se acomodaba, la militarización no dejaba espacio a la actividad económica primaria, las divinidades se hicieron destructivas y la vida humana, por último, perdía su sacralidad para banalizarse³⁹.

De este modo, ”a inicios del s. XIX, África se hallaba independiente pero exhausta⁴⁰. La Conferencia de Berlín (1885) sería el pistoletazo de salida oficial que cercenaría tal independencia y traería al continente una nueva y terrible forma de violencia, a la que dedicaremos este apartado. A ésta la denominaremos *colonial*, pues arrasará el mundo africano más allá de sus costas en una carrera donde los asentamientos y la propiedad territorial se revelarán esenciales⁴¹. Este nuevo modo de violencia se mantendrá —de un modo dinámico, diverso y cambiante, por supuesto— hasta las independencias de los años sesenta del siglo XX.

El proceso arrancó a base de una violencia física inusitada, declarada, que ocupaba territorios y sometía poblaciones. Sin objetivos políticos claros a largo plazo, las prácticas estratégicas de los colonos⁴² eran erráticas, sin principios, y de este modo, en el período de conquista y ocupación (1870-1900), se originaron métodos de control administrativo coyunturales para salir del paso que, rápidamente, se estructuraron como políticas oficiales⁴³.

La violencia colonial es por tanto un fenómeno moderno, y no sólo por sus fechas. Para HOMI K. BHABHA, el colonialismo marca la genealogía política y teórica de la modernidad, tanto como la idea de *civilidad*⁴⁴. Y no sólo por lo que signifique como ausencia *necesaria* —tal y como la colonia antillana resulta

³⁹ F. INIESTA, *Emitai. Estudios de historia africana*, Bellaterra, Barcelona, 2000, pp. 334-336. “El negocio negrero hizo de la violencia algo cotidiano en las sociedades africanas”. I. RUIZ-GIMÉNEZ, “El colapso del estado postcolonial en la década de los noventa. La participación internacional”, en: PEÑAS, *África en el sistema internacional. 5 siglos de frontera*, p. 204.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 335.

⁴¹ La diferenciamos así de la *violencia comercial* de los siglos anteriores que, pese a producir asentamientos temporales de europeos, no constituía su *leit motiv*.

⁴² En aras de una mayor simplicidad expositiva no renunciamos a nombrar al *colono* y al *colonizado*, conscientes de que, a pesar de que las figuras e identidades son múltiples, “el mundo colonial es un mundo maniqueo”. F. FANON, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Nafarroa, 1999, p. 32. Tampoco se nos escapa, y queremos advertir de ello, el sesgo androcéntrico de tales denominaciones.

⁴³ A. ADU BUAHEN (dir.), *Historia general de África. Tomo VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935)*, Tecnos-UNESCO, Madrid y París, 1987, p. 342.

⁴⁴ BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 53.

necesaria para mantener la casa de campo británica de *Mansfield Park*, en la obra de JANE AUSTEN⁴⁵—, sino porque su propio carácter responde a los cánones modernos, encantados de una secular omnipotencia; el poroso dominio occidental entreteje bayonetas y burocracia, y desde ambas reifica las violencias en las tres dimensiones ya mencionadas —física, mental y de dominación. Todo gira en torno al control, la integración, la iluminación⁴⁶, algo que KARL VON CLAUSEWITZ captará de modo *sublime*: un sistema civilizado exige la regimentación y militarización de la vida civil; los *salvajes* carecen de estas características fundadoras de un Estado moderno y se les puede asemejar a residuos irracionales⁴⁷ —irritantes, persecutorios— que amenazan potencialmente la racionalidad. Éstos no participan, como no podía ser de otra forma, de las nuevas concepciones de la *diversidad* y el *pluralismo* que, sobre la base del pensadores como JOHN LOCKE o JOHN STUART MILL, glosaban los nuevos relatos de la emancipación, el progreso y la libertad⁴⁸. Los salvajes son *diferencia*, molesta y prescindible, que se podrá asimilar en algún momento, pero jamás aceptar, re-conocer⁴⁹.

HANNAH ARENDT será muy precisa a la hora de analizar los dos nuevos pilares de esta dominación colonial moderna: la raza y la burocracia⁵⁰.

⁴⁵ SAID, *Cultura e imperialismo*, pp. 141-165.

⁴⁶ ROIZ, *El experimento moderno*, p. 110.

⁴⁷ El colonizado pertenece al régimen de la imperfección, el error, la desviación, la corrupción y la monstruosidad. MBEMBE, *On the postcolony*, p. 236.

⁴⁸ ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 256-264. Escribe MILL en *Sobre la libertad*: "Hay...condiciones de la sociedad en las que un vigoroso despotismo es en sí mismo el mejor modo de gobierno para preparar al pueblo en lo que necesita específicamente para volverse capaz de una civilización superior". Citado en BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 124. Ver también su desprecio por la independencia y autonomía de las naciones no civilizadas; citado en: SAID, *Cultura e imperialismo*, p. 142. Por su parte, LOCKE —cantor de la diversidad pero implacable con la diferencia— lleva a cabo un doble uso de la palabra "esclavo": por un lado ésta es el *locus* de una forma legítima de propiedad; por otro, es el tropo para un intolerable ejercicio ilegítimo del poder. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 112. En una línea similar se pronuncia La Enciclopedia, símbolo ilustrado, pues al tiempo que rechaza la esclavitud califica a los habitantes de la costa guineana como *vagos*. APPIAH, *In my father's house*, p. 21.

⁴⁹ "La fantasía colonial...es...ambivalente. Por un lado propone una teleología: bajo ciertas condiciones de dominación colonial y control, el nativo es progresivamente reformable. Por el otro, en cambio, despliega efectivamente *la separación*, la hace más visible. Es la visibilidad de esta separación la que, al negar al colonizado las capacidades de autogobierno, independencia y modos occidentales de civilidad, da autoridad a la versión oficial y a la misión del poder colonial". BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 108.

⁵⁰ H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, pp. 285-287.

La primera ejercerá en solitario su función adscriptiva⁵¹; se blandirá como arma excluyente, ficción cosificadora esencial en la cura de escrúpulos morales ante el exterminio⁵². De este modo el racismo, artesano del *hostis* en el *self* del colono, alejará toda humanidad del nuevo sujeto nacido del discurso colonial: el negro, el colonizado, el animal⁵³, ya estará presto para la exclusión y la eliminación. Matar a un colonizado será como matar a un animal; incluso, como la caza, puede resultar divertido⁵⁴.

El colono intenta poner a salvo su integridad psíquica construyéndose un *hostis* al que es capaz de humillar y aniquilar, sobre el que proyectará partes intolerables de sí y al que despojará de todo objeto humano. Teóricos de la manipulación del terror sostienen que, ante una amenaza de muerte, un sujeto reacciona mediante dos protectores inconscientes contra la ansiedad: uno es la negación de la propia muerte, el otro el aferramiento a los valores culturales propios. Bajo este miedo se rechaza la cultura ajena, sus valores, todo lo no convencional⁵⁵. Si nos trasladamos a esos primeros años de predación colonial, ejecutada por marginados sociales⁵⁶ en un ambiente de guerras y clima inhóspito, el miedo a la propia debilidad facilita el uso de la fuerza; la construcción de un enemigo africano, de cultura *extraña*⁵⁷, no requerirá de muchos sacrificios.

⁵¹ El concepto de *raza* surge de la matriz intelectual europea; sin fundamento biológico — efectivamente, sólo hay una raza, la humana—, será un instrumento de clasificación arbitrario que varía según las intenciones de quien impone las divisiones. Así, la categoría *Negro* es una invención europea presta a la dominación de África, una identidad imaginaria que, sin embargo, actúa socialmente. Para éstas y otras cuestiones, consultar el excelente: APPIAH, *In my father's house*, pp. 14, 34-39, 62, 73, 176, entre otras.

⁵² *Ibidem.*; SEREQUEBERHAN, “El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia”, p. 110. “El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, [es así] un modo de justificar la conquista”. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 95.

⁵³ F. FANON, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Nafarroa, 1999, pp. 32-34.

⁵⁴ A. MBEMBE, *On the postcolony*, pp. 193-194.

⁵⁵ W. F. STONE, “Manipulación del terror y autoritarismo”, en: *Psicología política*, n.º 23 (noviembre 2001), pp. 8-15. Estaríamos, por otro lado, presenciando el proceso típico de desvalimiento y omnipotencia (ver nota 28). Asimismo, “la renegación del Otro siempre exacerba el borde de la identificación, revela ese sitio peligroso donde se entremezclan identificación y agresividad”. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 84.

⁵⁶ Quienes iban a las colonias eran quienes habían sido “expulsados de un mundo con valores sociales aceptados”. “Los [colonos] mejor dotados eran encarnaciones vivientes del resentimiento, como el alemán CARL PETERS... que declaró francamente que estaba harto de ser contado entre los parias y deseaba pertenecer a una raza de señores”. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, pp. 288-289.

⁵⁷ “Las concepciones alternativas de la realidad...pueden llegar a desquiciar muy especialmente a los autoritarios”. STONE, “Manipulación del terror y autoritarismo”, p. 11.

A la vez, el colono se construye a sí mismo sobre la destrucción del *otro*. El poder colonial se erige como *gran definidor* merced a su violencia⁵⁸. Al tiempo que arbitrariamente se circunscribe la propia moralidad humana, se necesita un movimiento complementario de definición pobre y radical de la alteridad. Sin trascendencia ni razón, el colonizado, la colonizada, son cuerpos que medir, forzar, violar, requisar... colgar. Son susceptibles de posesión y destrucción, como las cosas. El lenguaje colonial hace así al *otro* eco necesario de su irreductibilidad⁵⁹.

El racismo contribuirá a la extensión de un funcionamiento fanático entre los colonos. El fanatismo necesita de una idea simple —como las divisiones tipo negro/blanco, amigo/enemigo—, y un hecho susceptible de mover las frustraciones o los deseos de potenciales seguidores; a partir de tales hechos se construyen argumentos *loables* con los que blindar conciencias y atacar sin complejos —como la *misión civilizadora*, origen de *la carga del hombre blanco*—. Sabemos que para el fanático, “el otro es una cosa de la que se toma posesión y se usa”, sin emociones propias; la alteridad es vista como una amenaza⁶⁰. Entre los gérmenes del fanatismo se encuentran (i) la insaciabilidad, (ii) el miedo y la desconfianza —“aniquilar por terror a ser aniquilado”—, y (iii) la búsqueda de gloria personal⁶¹. Precisamente éstas son las tres causas de disensión entre los seres humanos que ya anunciara THOMAS HOBBS en *El Leviatán*⁶². Y éstos son los componentes que dominan y recorren toda la escena colonial.

Pero la comprensión del racismo no sólo nos sirve para explicarnos la violencia colonial desde sus agentes más inmediatos, sino que también nos coloca ante una estrategia más global. Como ya estudiara MICHEL FOUCAULT, el nuevo biopoder surgido a fines del s. XIX, tan preocupado por la vida, la natalidad,

⁵⁸ WOLIN establece, a partir de HOBBS, su teoría sobre el *soberano definidor*, “gran dueño de las reglas y dispensador final de las definiciones”, en: WOLIN, *Política y perspectiva*, pp. 284-291. Ver nota 23.

⁵⁹ MBEMBE, *On the postcolony*, pp. 178, 186, 236.

⁶⁰ M.^a C. BETRIÁN, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”, *Foro Interno*, n.º 3 (diciembre 2003), pp. 37, 18.

⁶¹ *Ibid.*, p. 25. También ARENDT calificará esta insaciabilidad, materializada en la expansión colonial, como “insania”. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, p. 207. Por otro lado, *fanaticus* (latín) significa “perteneciente al templo”. El fanático “busca erigir un templo de sí mismo para sentirse digno de culto público”. BETRIÁN, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”, p. 39. Por último, la importancia del fanatismo en las violencias desatadas en el s. XX es central para GEORGE KATEB: “*I believe that none of the atrocious policies with their stupendous scale of effects could have occurred without fanaticism*” (Creo que ninguna de las atrocidades políticas y su grandísima escala de efectos podía haberse dado sin fanatismo). KATEB, “The adequacy of the western canon”, p. 40.

⁶² HOBBS, *Leviatán*, p. 115.

morbilidad y mortalidad de la *población*, fundamental para la economía capitalista triunfante, sólo puede justificar el perenne derecho del Estado a dar muerte a partir del racismo *biológico*: a la población se la divide *naturalmente*; una subraza inferior nos amenaza, y su exclusión y destrucción nos dará más fuerza y pureza, nos hará más sanos⁶³. La raza es *lepra*, y con ella llega a las costas africanas el viejo principio de la división masiva y binaria aplicado en Europa contra los aquejados de esta enfermedad; se organizan vigilancias cuyo cometido es individualizar, homogeneizar⁶⁴. Asimismo, los *elementos* más incontrolables —aquí actúa la diferencia colonial entre animal salvaje y domesticado⁶⁵— son cercados por fronteras precisas que los tachan de “demonios” o “extremistas”, objetivos de la violencia limpia y precisa que permiten los nuevos métodos de guerra⁶⁶.

De la mano de la violencia física, posible tras la serie de operaciones internas donde el racismo juega un papel clave, ya se ejerce a su vez una poderosa violencia mental y de dominación sobre el colonizado.

El otro medio colonial enunciado por ARENDT, *la burocracia*, llegará como principio de administración externo, regimentador, sustitutivo del gobierno. Se ejerce principalmente como elemento frío y despótico de distanciamiento frente a unos súbditos a los que se pretende subhumanos⁶⁷; sirve asimismo de instrumento perfecto para la imaginación hiperactiva. Esencialmente moderna, la red burocrática es compleja y jerárquica; basada en unidades territoriales⁶⁸. Ésta en realidad es un arte de la distribución individual, creadora de espacios analíticos perfectos para clasificar pluralidades confusas⁶⁹ —desde el cantón a los bantustanes—, realizar separaciones múltiples y, en última instancia, ejercer una funcionalidad utilitaria⁷⁰, es decir, rentable.

⁶³ M. FOUCAULT, “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

⁶⁴ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 201-222.

⁶⁵ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 237.

⁶⁶ Precisamente así es cómo resuelve TOCQUEVILLE su propio dilema moral contra el *exceso* de las matanzas indiscriminadas: el control y la eliminación precisa. CH. B. WELCH, “Colonial violence and the rhetoric of evasion. TOCQUEVILLE on Algeria”, *Political Theory*, n.º 2, vol. 31 (abril 2003), p. 251.

⁶⁷ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, pp. 285-287, 320-321.

⁶⁸ ADU BUAHEN (dir.), *Historia general de África. Tomo VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935)*, pp. 339, 344.

⁶⁹ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 145-146.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

Éste es el modelo de ciudad apestada —“absolutamente violento”⁷¹—; un reticulado de poder meticuloso que asigna de modo coercitivo a cada sometido la función y el espacio que el colono decide.

Otro aspecto clave del dominio burocrático es el del gobierno colonial *por decretos*⁷². A diferencia de la metrópoli, la colonia carece de leyes; ni propias ni importadas. No hay interés por crear un cuerpo político estable; ni siquiera uno tiránico. Las instituciones nacionales metropolitanas están separadas de las administraciones coloniales por algo más que océanos. Esta distancia legalista es necesaria para que *la ceguera moral* se adueñe de la opinión pública, bien de modo pasivo —para que los ciudadanos no *vean* su contribución diaria al desarrollo de las atrocidades, ni tampoco se percaten de las víctimas, siempre ausentes— o de forma activa, ayudada por la cultura imperialista que construye salvajes, aventuras y heroísmo⁷³. Lo más relevante es que, lejos de cualquier límite o control, carentes de una comunidad permanente con una ley a la que obedecer, los administradores coloniales obtienen un poder casi divino, sin necesidad de dar cuentas y gobernando a impulsos personalistas⁷⁴. El racismo, aquí, resulta una ayuda fundamental al sostener que las leyes entran sólo en el ámbito *civilizado* —véase, *humano*—, es decir, en la metrópoli.

Pero la función imprescindible que desarrolla este poder burocrático colonial a base de decretos es la de evitar impedimentos al violento proceso expansivo de la ganancia. No extraña que el nuevo término en boga, la *expansión*, proceda de la especulación comercial. El capitalismo la acoge para no ofrecerle más razones que ella misma: la expansión... por la expansión⁷⁵; última fase del capi-

⁷¹ Ibid., p. 211.

⁷² ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, p. 215.

⁷³ Para una comprensión teórica más desarrollada del concepto de *ceguera moral*, ver: KATEB, “The adequacy of the western canon”, pp. 43-44. Por otro lado, para EDWARD SAID la novela europea, y por extensión la cultura, es impensable sin el imperialismo; se da una convergencia en sus esquemas normativos, ausencias y presencias, su estética, estereotipos e imágenes, sus mitos. E. SAID, *Cultura e imperialismo* (1993), Anagrama, Barcelona, 1996, *passim*.

⁷⁴ ARENDT estudia en la figura de gobernador británico en Egipto —LORD CROMER (1841-1917)— esta querencia del poder colonial, por permanecer oculto y manejar los hilos sin cortapisas, y siempre alérgico a toda ley o instrumento escrito. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, pp. 320-325.

⁷⁵ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, pp. 197, 208. Esta *expansión* justificaba a ojos de ALEXANDER DE TOCQUEVILLE la invasión colonial francesa de Argelia. Si no era Francia, otra nación proseguiría algo ya convertido en ley natural. CH. B. WELCH, “Colonial violence and the rhetoric of evasion. TOCQUEVILLE on Algeria”, *Political Theory*, nº 2, vol. 31 (abril 2003), p. 241.

talismo, o primera de la emancipación política de la burguesía, como cree HANNAH ARENDT. El caso es que la expansión jalea y se sustenta en la insaciabilidad fanática, las hambres ancestrales “me apoderaría de los planetas si pudiera”, declaraba RHODES sin tapujos. Se desbordan las fronteras nacionales en una infinita carrera por la ganancia. El poder se desliga de cualquier límite, objeto o vínculo político del que extraer consecuencias positivas para la vida.

El poder entregado a sí mismo sólo puede lograr más poder, y la violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley) se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede más que violar⁷⁶

Pueden existir leyes tiránicas, así como violencias que se justifiquen desde su respaldo a la ley; sin embargo, aquí lo que nos encontramos es una violencia, seguida del poder que conlleva, ilimitada en su ferocidad. El racismo y la burocracia habrían operado eficazmente para desprender de la violencia todo componente de transgresión humana o moral en una estrategia que pretende convertirla, precisamente, en no-violencia, en *caza de animales que invaden propiedades*. Ahora la ganancia carecía siquiera de horizontes. El deseo se entremezcla con el miedo para así disparar las fantasías que acompañan, demandan, envuelven a la violencia⁷⁷. Lo que se ofrece es el placer de enriquecerse a partir de la destrucción impune, es decir, simple sadismo. Desnudos de reglas y moral pública, los colonos encuentran más facilidades para disparar violentamente sus estadios inconscientes más primarios⁷⁸. Pero no es una *hybris* supuestamente naturalizada la que salta, sino que la desmesura nace de las relaciones cristalizadas del capitalismo de crecimiento perpetuo⁷⁹, tendentes a buscar lo ilimitado desde una competición omnipotente sin leyes, jueces ni final.

⁷⁶ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, p. 224.

⁷⁷ Se da en el colono “un placer excitante, un sentido imaginario de poder en posesiones extensas...ilimitadas”. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 125. “Los hechos del imperio se asocian con sustanciosas posesiones, con espacios vastos y a veces conocidos, con seres humanos excéntricos o inaceptables, con incrementos de fortuna y actividades fantaseadas como la emigración, el hacer dinero y las aventuras sexuales”. SAID, *Cultura e imperialismo*, pp. 117-118.

⁷⁸ “Aceptamos la muerte cuando se trata de un extraño o un enemigo, y los destinamos a ella...gustosos y...sin escrúpulos...Nuestro inconsciente no lleva al asesinato, se limita a pensarlo y deseárselo. Pero sería equivocado rebajar con exceso esta realidad psíquica...Es importante...Nuestro inconsciente asesina, incluso por pequeñeces”. S. FREUD, “Consideraciones sobre la guerra y la muerte” (1915), *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2115. Para FREUD, la guerra es un modo de producir tal involución a nuestros estadios primarios. *Ibid.*, p. 2108.

⁷⁹ E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.

Los tenues lazos entre la administración colonial y la metrópoli, finalmente distanciadas, sólo se forjarán a partir de la necesidad: la de unos por tener un ejército, la de los otros por nacionalizar inversiones y beneficios.

La carga moderna, aún ruda y antigua en muchos de sus primeros procedimientos, se irá refinando en su dominación, tornándose más sutil en su búsqueda de beneficios y en ahorro de costes. El colono, como el patrón de una relación clientelar, no se arriesga a que una huida o una contra-reacción violenta eche a perder la relación de poder establecida⁸⁰. El dominio directo, en parte por su fracaso económico y logístico, irá cediendo sitio a un modo de gobierno más indirecto que ahogue y divida resistencias⁸¹; las trazas del dominio moderno irán extendiéndose como un panóptico jerárquico de vigilantes/colaboradores, a su vez perpetuamente vigilados, sobre una ciudad leprosa que ya ha sido ordenada, pacificada. La esclavitud, suplicio exhibicionista y, al fin y al cabo, poco rentable en África, es sustituida por los *humanistas* trabajos forzados, donde el castigo pasa de la sensación corporal insoportable a una suspensión de los bienes y derechos⁸². Por supuesto, los objetivos de la racionalidad colonial —orden y ganancia⁸³— necesitan mentes y cuerpos dóciles, sometidos y útiles⁸⁴, productivos⁸⁵. También, como hemos visto, los precisa el propio *self* del colono, cargado de miedos, delirios, inseguridades y fantasías.

Por ello, en las aristas de esta violencia de dominación —trabajos forzados, impuestos personales, modelo judicial mixto⁸⁶—, sobre los cimientos cotidianos de la violencia mental, la *ultima ratio* de la violencia física de las armas europeas afila su amenaza.

VIOLENCIA COLONIZADA

Evidentemente, la violencia colonial tiene efectos sobre la víctima; el pinzamiento que el castigo colonial busca en el corazón, el pensamiento, la voluntad

⁸⁰ Así nos explicará BOURDIEU la violencia simbólica. BOURDIEU, *El sentido práctico*, p. 213.

⁸¹ ADU BUAHEN (dir.), *Historia general de África. Tomo VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935)*, *passim*.

⁸² FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 18.

⁸³ A. CAMPOS, “La aparición de los estados africanos en el sistema internacional: la descolonización de África”, en: F. J. PEÑAS, *África en el sistema internacional*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000, p. 16.

⁸⁴ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 140-142.

⁸⁵ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 113.

⁸⁶ ADU BUAHEN (dir.), *Historia general de África. Tomo VII: África bajo el dominio colonial (1880-1935)*, pp. 351-354.

y las disposiciones del colonizado⁸⁷ es un castigo ya instalado tanto en su casa, como en su cuerpo y en su mente⁸⁸. El *self* de los africanos, tras siglos de violencia esclavista, terrible y puntual, que arruinó muchas de sus sociedades, se vio enfrentado a una violencia colonial más extensa, totalizante, opresiva y cotidiana. Ésta arrancaba de cuajo estabilidades internas, descomponía identidades e intentaba modelar mentes sometidas y útiles del mismo modo que la violencia física y de dominación lograba hacer con los cuerpos. Pero en esta comunicación de violencias el colonizado no será un mero agente pasivo, un receptor silencioso.

El estallido violento del colonizado, desde una tensión insoportable, pretende romper esta situación de inferioridad haciendo precisamente suyas muchas de las violencias que lo sometían, rebelándose contra su opresión⁸⁹. Por otro lado, hay métodos del poder colonial que se instalan en los sujetos colonizados, y viceversa, pues frecuentemente “se invierte los efectos de renegación colonialista, de modo que otros saberes negados entran en el discurso dominante”⁹⁰. Hay también esferas de connivencia y colaboración, autoridades que se transfieren, reconocimientos hacia el colono; a la vez se dan resistencias casi imperceptibles e, incluso, todo esto puede llegar a darse en una misma persona. Así, a pesar de que la literatura colonial divide y esencialice a dos sujetos enfrentados, *colono* y *colonizado*, y nosotros participemos de ello —pues reconocemos estas dos posiciones fuertes—, la realidad suele estar poblada de una hibridez que matiza. Es por ello que no fijamos la violencia a sus sujetos (*violencia del colono* contra *violencia del colonizado*), y sí distinguimos entre una violencia colonial, con sus modos y caracteres enraizados en el colonialismo dominante, y otra distinta, colonizada, con sus propias formas y que, fundamentalmente, parte como *respuestas*.

En su ya clásico *Los condenados de la tierra*, FRANTZ FANON nos proporciona los rasgos de esta nueva violencia, los pasos y procesos que —mezclados o no con otros— se dan en el *self* del colonizado, cargado de una *rabia* a la que podemos calificar como “odio acumulado en experiencias de desamparo”⁹¹.

⁸⁷ “El aparato de la justicia punitiva debe morder ahora esa realidad sin cuerpo”. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 24.

⁸⁸ FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 30.

⁸⁹ Para JUDITH BUTLER “el sujeto deriva su potencia precisamente del poder al que se opone”. J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, Ediciones Cátedra, Valencia, 2001, p. 28.

⁹⁰ BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 143.

⁹¹ BETRIÁN, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”, p. 33.

La lucha anticolonial ejerció sus primeras grandes resistencias armadas en el período de conquista y ocupación (1870-1900), donde logró algunas sonadas victorias antes de verse ahogada finalmente bajo la tecnología militar occidental. Posteriormente emergió con gran fuerza en los años cuarenta del siglo XX de la mano de los movimientos de resistencia nacionalistas y populares. Este auge se desinflará en una década, gracias a la estrategia colonial de la *reforma política*, que dividirá las resistencias y situará el modelo estatal independiente como mero objetivo de la oposición nacionalista, muy renuente ya a las demandas democráticas populares⁹². No hubo así, en el África de los cincuenta, una amenaza militar contundente y extensa al sistema colonial, y será la inestabilidad social, el desafío asiático simbolizado en Dien Bien Phu (1954), y una nueva formulación de las demandas africanas —desde la elite burguesa del nacionalismo estatal—, lo que impulsó en última instancia la retirada europea⁹³. No debemos subestimar, por supuesto, la fuerza de las resistencias anticoloniales violentas que resultaron esenciales a la hora de las independencias, como demostró la salida portuguesa de África. Los casos de Argelia y Kenia son otros ejemplos donde la violencia se hace extrema en su dimensión física al tomar la expresión de guerra total para el primer caso, y guerrilla cruenta en el segundo.

Desde su experiencia argelina, FRANTZ FANON nos describe la violencia colonizada como redentora, capaz de recuperar una historia⁹⁴ y una dignidad robadas, una humanidad que el colonialismo arrancó a tiras⁹⁵, una identidad que busca su reconstrucción tras la negación sistemática introducida por el blanco⁹⁶. Su tarea intelectual parece clamar por la sustitución de una especie de *hombres*

⁹² M. MAMDANI, "State and civil society in contemporary Africa: reconceptualizing the birth of the state and the defeat of popular movements": *Afrique et développement*, vol. XV, n.º 3-4, (1990), pp. 47-58.

⁹³ CAMPOS, "La aparición de los estados africanos en el sistema internacional: la descolonización de África", p. 38.

⁹⁴ FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 162. Esta recuperación de la historia, algo por lo que clamaba también AIMÉ CÉSAIRE (Serequeberhan, "El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia", p. 97) es una tesis que actualmente no goza de mucho predicamento; como el propio FANON quizás sostendría, la Historia de África continuó, durante el período colonial, pendiente de las acciones de los africanos, fueran éstas de colaboración o resistencia, por lo que no podría hablarse de una historia robada que habría que recuperar. J. F. A. AJAYI, "Colonialism: an episode in African History", en: L. H. GANN y P. DUIGNAM (eds.), *Colonialism in Africa 1870-1960*, vol. 1, Cambridge University Press, 1969, *passim*.

⁹⁵ FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 33.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 196.

—deshumanizados, animalizados— por otra de *hombres nuevos*; el instrumento para ello será la violencia.

Ésta es necesaria, nos viene a decir el martiniqués. En un mundo maniqueo como es el colonial, la muerte del colonizado requiere la del colono, pues este último no tiene interés en quedarse sin las relaciones de poder por él asentadas; no le interesa coexistir⁹⁷. Se eliminan así los grises; se prepara el camino del *hostis*. A FANON la muerte postmoderna del colono le parece insuficiente⁹⁸; se debe pasar a la física y palpable. Es una “locura”, reconoce⁹⁹, pero el colonizado se siente esclavo de la época moderna, compelido a una violencia que no ha elegido pero que le devuelve la humanidad, la dignidad, la vida ética¹⁰⁰ y, por supuesto, la libertad.

Es ésta una tesis habitual: la violencia redime y libera; algo también implícito en parte de la tradición marxista¹⁰¹, de la cual FANON y JEAN PAUL SARTRE no eran ajenos¹⁰². TSENAY SEREQUEBERHAN recuerda que, precisamente, los tres actos de la filosofía judeocristiana son el *comienzo*, la *caída* y la *redención*¹⁰³; este autor critica esta última como telos inasible y justificador esgrimido por el colonialismo ante el sufrimiento del colonizado. No es el caso de FANON, quien defiende la idea de una redención, no ya *civilizatoria*, sino *existencial*, de la mano de las armas.

Más allá del carácter redentor de esta violencia, lo importante es el cambio en la iniciativa, tomada ahora por el antiguo sometido. A efectos de la violencia mental, el *hostis colono* tomará forma, tras décadas de laboriosa y sufrida construcción, en el *self* del colonizado; el europeo es el mal, la opresión de años al fin corporeizada y accesible. La Segunda Guerra Mundial había mostrado a millares los cadáveres de esos europeos distanciados e invencibles. La autoridad y el reconocimiento que se habían traspasado al colono mediante el miedo, la amenaza y la distancia sobre-humana, se van retirando. Frente a la impunidad

⁹⁷ Ibid., pp. 32, 35.

⁹⁸ A FANON le resulta insuficiente lo que FRIEDRICH NIETZSCHE hace con *Dios* o MICHEL FOUCAULT con el *Hombre* como sujeto moderno occidental. Eso no quiere decir que no comparta su importancia, como demuestra en su petición de *muerte metafísica* para el *Negro*.

⁹⁹ Ibid., p. 57.

¹⁰⁰ SEREQUEBERHAN, “El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia”, p. 105.

¹⁰¹ PARA MARX, como crítica HANNAH ARENDT, “la violencia es la comadrona de la historia”. H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 28.

¹⁰² Esta fe en la violencia redentora también la comparte JEAN PAUL SARTRE: “sí, la violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido”. J. P. SARTRE, “Prólogo”, en: FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 25.

¹⁰³ Ibid., p. 102.

del europeo en la colonia, el colonizado ya exclama que “hay que matar para que no lo maten a uno”¹⁰⁴. Tal y como expusimos más arriba, el *enemigo* se construye desde su viciamiento absoluto y a partir del rescate de todo objeto bueno de él, así como desde la convicción absoluta de que uno se ha convertido en meta de su odio. La impunidad de la que goza el *hostis colono* cierra cualquier grieta en un enemigo construido, de este modo, sin fisuras.

Por su parte, la violencia colonial se verá espoleada. Al racismo deshumanizador¹⁰⁵, ya estudiado en el apartado anterior, debemos unir dosis suplementarias de miedo a un combatiente que, cada vez más cercano, está cargado de rabia y argumentos. Para ACHILLE MBEMBE, el acto de matar será más cruel si el *cazador* está horrorizado¹⁰⁶.

La elaboración de ambos *enemigos*, sin embargo, contará con dificultades que lo resquebrajen. FANON describe el caso de un argelino de 19 años, de personalidad desintegrada y suicida, que está desquiciado por el asesinato a quemarropa que ha cometido —influido por el recuerdo del homicidio de su propia madre a manos francesas— sobre una mujer, esposa de un “colonialista activo”. El sentimiento de culpabilidad que posee el chico no parece tomar aquí un efecto desmembrador del *hostis colono* por el paso de éste al estatus de víctima — las fronteras de este *sujeto enemigo* andan bien pertrechadas tras décadas de opresión. La culpabilidad, en cambio, emerge a partir de la sensibilidad pacífica transmitida por su madre, nos sugiere FANON.

Por otro lado, el *hostis colonizado* elaborado por el colonialista europeo hace aguas por más sitios, pues aquí sí actúa un sentimiento de culpabilidad directo. Éste puede ser uno de los motivos por los que un torturador francés solicita a FANON —¡en su propia consulta!— que le ayude a ejercer su trabajo sin problemas de conciencia. Ante el evidente rechazo de FANON, este individuo proseguirá sin aparentes problemas su tarea. Quien sí ve resquebrajada su estrategia

¹⁰⁴ Ibid., p. 204. FANON, médico psiquiatra, anota diversos casos de trastornos mentales producidos por la guerra colonial. En concreto, la frase arriba citada, corresponde al caso de un individuo con impulsos homicidas indiferenciados tras lograr evadirse de una liquidación colectiva. Otra construcción del *hostis europeo* sin fisuras se observa en dos niños de 13 y 14 años, argelinos, que matan a su compañero de juegos francés; su falta de remordimientos, a pesar de que el asesinado no les había hecho nada, se escuda en que los europeos “matan argelinos todos los días y no se les juzga”. Ibid., pp. 212-214. Recordemos también como el fanatismo se cuele en esta actitud (ver nota 61).

¹⁰⁵ El enésimo ejemplo del mismo también lo encontramos en las páginas de FANON; así, relata cómo un subprefecto francés exclamará: “hay que domesticar a la naturaleza, no convencerla”. Ibid., p. 238.

¹⁰⁶ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 195.

interna hasta el punto de ver amenazada su identidad es otro torturador francés que, al encontrarse por casualidad a una de sus víctimas —éste sí, paciente de nuestro autor—, sufre un ataque severo de angustia y temblores. Aquél finalmente solicitará una baja definitiva para regresar a Francia¹⁰⁷.

Por otra parte, resulta interesante abordar también la violencia de aquellos *colonizados* que pasaron a engrosar las filas de las policías y que se pusieron a las órdenes de los gobiernos coloniales. Escribe JUDITH BUTLER:

Cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aún si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social¹⁰⁸.

Esto reside en la base de la asunción de posiciones sometidas y términos injuriosos. También explica la conversión del oprimido en brazo armado del propio opresor. No sólo la existencia social nos lo explica, también la supervivencia económica. Otros factores complementarios los encontramos en la colonización interna infringida por los misioneros cristianos, así como las tácticas del poder colonial a la hora de trasladar a los policías lejos de sus regiones locales. Asimismo, las ilusiones autoexculpatorias que permite la obediencia juegan aquí un papel relevante¹⁰⁹.

A pesar de todo ello, en estos colonizados al servicio de la colonia los mecanismos internos de la violencia mental que precede a la física son mucho más intermitentes e ineficaces que en los casos precedentes. Así sucede con JOSEPH y el sargento AMUSA, sirvientes del gobernador PILKINGS en la obra clásica de WOLE SOYINKA, *La muerte y el caballero del rey*¹¹⁰. JOSEPH es cristiano¹¹¹, pero

¹⁰⁷ Para una lectura detallada de estos y otros casos: FANON, *Los condenados de la tierra*, pp. 199-230.

¹⁰⁸ BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 31. Ver también p. 39. Para esta autora, “la afirmación de que existe una vinculación apasionada al sometimiento parece presuponer que primero existe una pasión cuya finalidad es vincularse a algún tipo de objeto”. *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁹ En el estudio que ARENDT realizó sobre la banalidad del mal, el nazi EICHMANN declara que “su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada.” H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén* (1963), Lumen, Barcelona, 1999, p. 375.

¹¹⁰ W. SOYINKA, *La muerte y el caballero del rey* (1974), edición bilingüe, *Parole*, número extraordinario (enero 1994).

¹¹¹ El gobernador PILKINGS no duda en aprovecharse y potenciar este aspecto de su subordinado: “El agua bendita no es ninguna tontería”, le dice a JOSEPH sin creerlo, sólo para mantenerlo fiel. *Ibid.*, p. 73. La presunta superioridad cristiana sobre las creencias africanas hacía también al hombre blanco superior: “Amo es hombre blanco. Y buen cristiano. El yuyu del negro no puede tocar al amo”, dice JOSEPH a PILKINGS. *Ibid.*, p. 67.

a la vez comprende las costumbres de quienes se resisten al poder colonial¹¹²; no sólo eso, sino que las vive, las siente y las respeta, e incluso con su silencio ante las llamadas de su amo, a su manera, resiste. El sargento AMUSA, por su parte, se horroriza ante las blasfemias del gobernador y su esposa cuando juegan y bailan con máscaras sagradas, pero la debilidad de su carácter parece explicar en este caso su posición. Su actitud, a pesar de todo, carece de la firmeza que hemos visto en los mecanismos internos de la violencia colonial del colono: “Yo arresto cabecilla pero trato *egungun* con respeto”, se atreve a musitar AMUSA¹¹³.

Por otra parte, y volviendo a FANON, observamos que éste es lo suficientemente lúcido para no caer en el pensamiento racial como sostén de la resistencia violenta. Por el contrario, denuncia otras estrategias anticoloniales seguidas —en especial el movimiento de la *negritud*¹¹⁴— que al re-inventarse en clave racial son seducidas por la lógica imperial que separa blanco y negro. Es ahora el momento en que el *negro* está a punto de perecer —escribe FANON— porque el colonialismo va a desaparecer, y con él sus dualismos raciales¹¹⁵. Por tanto, no debemos caer en la racialización del pensamiento. Tal estrategia es un callejón sin salida que equipara a los afroamericanos de Estados Unidos y del Caribe con los de Argelia, y a éstos con los habitantes de Tanzania. Un disparate. Un grave error. La asunción de la *negritud* impide, por ejemplo, que cada realidad local comprenda a fondo sus propios problemas para ponerlos remedio adecuadamente¹¹⁶.

Finalmente, ¿de dónde surge para FANON toda esa violencia física que acompaña la lucha del colonizado? Hemos visto que el *hostis colono* va conformán-

¹¹² BHABHA rescata del *Missionary Register* un informe de 1815: “los cristianos nativos nunca fueron más que vanos espectros...pues al abrazar la religión cristiana nunca renunciaban por completo a sus supersticiones, hacia las que siempre mantenían una secreta inclinación. No hay cristianos genuinos sin disfraces”. BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 150.

¹¹³ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁴ Este movimiento —liderado por personalidades como el poeta caribeño AIMÉ CESAIRE o el escritor y presidente del gobierno senegalés independiente, LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR— supone la confirmación del propio ser africano desde las raíces, desde una *negritud* que no es inferior, sino diferente, e incluso más valiosa por lo espiritual de sus valores, su humanismo pacífico, a otras culturas como la occidental. P. WILLIAMS y L. CHRISMAN (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 27- 35.

¹¹⁵ FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 183.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 167-169. Esta situación recuerda a las críticas sobre las posiciones antipatriarcal de la primera ola de la teoría del género que, habiéndose posicionado frente al enemigo común del polo masculino —tal y como la *negritud* se oponía a la *blanquitud*—, ocultaba en la esencialización de lo femenino el que los problemas eran heterogéneos.

dose lentamente como una violencia mental anterior, siempre necesaria para la subsiguiente explosión física. En ella influye sobremanera la tensión acumulada tras décadas de opresión, o al menos ésta sería la conclusión de una lectura meramente textual. Nuestro autor parece así reducir todo a una explicación de influencia freudiana donde “esa agresión sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos”¹¹⁷ y luego contra el colono. Estamos ante un individuo por tanto vigilante, insomne, alerta, en constante rigidez muscular (*nervous condition*). Incluso sus sueños son musculares y de acción, agresivos¹¹⁸. La violencia parece así reducirse a la simple liberación de tales tensiones¹¹⁹. Probablemente FANON nos esté contando algo más, quizás sin ser él consciente de ello; así, además de trazar la construcción interna del *hostis colono* e intuir la ciudadanía quebrada del colonizado¹²⁰, además de describirnos toda una violencia atmosférica presta a manifestarse en acción¹²¹, el martiniquéis reclama principalmente el regreso a un mundo humano de todos aquellos arrojados más allá de éste. A partir de una violencia no escogida, de un juego impuesto pero inevitable, necesario, desde una locura redentora, FRANTZ FANON combate por la recuperación del mundo.

EL MUNDO DE LA POLÍTICA, LA LEY DEL DESIERTO Y EL MÁS ALLÁ DEL MUNDO

Para HANNAH ARENDT el mundo *entre* los humanos —dinámico, relacional, frágil y artístico— es el de la política. Éste se crea gracias a la isegoría¹²², en la acción y con la firmeza de la palabra fugaz que *dice* porque es escuchada con prestigio, base del intercambio de posiciones, inteligencias y emociones, del

¹¹⁷ Ibid., p. 40. Efectivamente, nos encontramos ante la agresión vuelta hacia sí misma (“violencia que gira en el vacío”, escribe FANON: *ibid.* p., 45) por la existencia de obstáculos externos. Como bien explicaba FREUD: “[existe la] posibilidad de que la agresión no pueda hallar satisfacción en el mundo exterior por chocar con impedimentos reales. Si tal sucede, acaso vuelva atrás y multiplique la escala de la autodestrucción que reina en lo interior.” FREUD, *Obras completas. Volumen XXII (1932-1936)*, p. 98.

¹¹⁸ FANON, *Los condenados de la tierra*, pp. 40-41.

¹¹⁹ Ibid., p. 42.

¹²⁰ Tras el universo diurno del trabajo forzado y la iglesia, el colonizado busca relajar su tensión, huir, en la noche del baile y el trance. *Ibid.*, pp. 17, 42-44. El desvalimiento corre parejo a la omnipotencia, y así el colonizado re-crea un mundo sobrenatural de fuerzas yoicas donde el miedo al colono es insignificante al lado del terror a los zombies.

¹²¹ Ibid., p. 55.

¹²² ARENDT, *¿Qué es la política?*, p. 70. ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, pp. 165-167, 174.

travase de vida, a la hora de tomar decisiones públicas. La violencia sólo puede destruir este *mundo* cuando es total y arrasa sin dejar vidas ni piedras que den opción al testimonio¹²³. Cuando ello sucede, la ley del desierto ha triunfado:

Si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción política...y este desierto entre hombres desencadena procesos desertificadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones¹²⁴.

Para ARENDT son las leyes quienes crean los espacios políticos donde movernos en libertad; lo que queda fuera, se queda sin mundo¹²⁵. Nuestra autora expulsa a la coacción y a la violencia de la política, y las acusa directamente de desertificar el mundo. El confundir la política con algo que precisamente supone su catástrofe, como es la violencia, es un prejuicio a superar¹²⁶. Y superar los prejuicios es también tarea principal de la política, que se basa fundamentalmente en la capacidad de juicio¹²⁷. Si distinguimos entre *fin*es precisos a alcanzar, una vez acaba la acción, y el *sentido* que se encierra en la misma —para así mantenerla—, apreciamos que “aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción [de la violencia] misma, es la coacción violenta”¹²⁸.

En el análisis de ARENDT, el colonialismo expulsaba definitivamente del mundo a los colonizados al distanciarse de ellos hasta el punto de negar incluso el conflicto¹²⁹. Si “con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano”¹³⁰, el racismo niega ambos para los colonizados. La burocracia ilegal de los decretos creaba este *no mundo* donde era imposible luchar entre iguales por las mismas cosas, a la vez que destruía la igualdad humana en capacidad de matar, situación que, curiosamente ya para HOBBS, la encontramos en el origen de las guerras¹³¹.

No es de extrañar, pues, que FANON reclamará una recuperación de la historia, de la dignidad y de la humanidad robadas: “combato por la creación de un

¹²³ ARENDT, *¿Qué es la política?*, pp. 106, 111.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹²⁵ *Ibidem*. ARENDT se siente atraída por el concepto romano de *ley*, fruto más de la política que de la *techné* —caso éste de la ley griega, geométrica y de función esencialmente limitadora—; ARENDT defiende así un vínculo duradero fruto del Tratado surgido de la discusión pública, y no del Dictado, y donde las Alianzas consiguen rebajar la enemistad de los pueblos y las gentes sin por ello reducir sus diferencias. *Ibid.*, pp. 120-125.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, p. 321.

¹³⁰ ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 201.

¹³¹ HOBBS, *Leviatán*, p. 114.

mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos¹³². La violencia permitía ese re-situar en igualdad a colono y colonizado; les hacía entrar en conflicto, en lucha y, finalmente, en combate. El colonizado lograba al fin ser visto y temido. La dramática paradoja aparece porque, como vimos, la violencia empleada para la liberación, a su vez destroza al mundo.

Esta impresión de ser expulsados del *mundo* por el colonialismo también la expresan WOLE SOYINKA y CHINUA ACHEBE en sus primeras obras. El primero nos muestra, en la ya citada *La muerte y el caballero del rey*, un “mundo [que] deja su curso y se estrella contra las peñas del gran vacío”¹³³. La insaciable *expansión por la expansión* provoca hambres devastadoras: “el mundo no es un eterno tarro de miel”¹³⁴, protesta el ELESIN —el caballero yoruba que debe seguir a su rey en la muerte para *mantener* el mundo. Éste simboliza los vínculos y la autoridad de las leyes propias: “nacé para mantener [el mundo] así. Nunca se ha visto una colmena errante”¹³⁵. Cuando el gobernador PILKINGS irrumpe violentamente en este mundo para despedazar sus leyes, ELESIN le espeta: “Has destrozado para siempre la paz...Esta noche no hay sueño en el mundo”¹³⁶. Efectivamente, como veíamos con la *nervous condition* de FANON, los sueños se confunden con los días sin dar opción al descanso¹³⁷, y es que el colono perseguirá al colonizado incluso cuando duerma, dispuesto a interrumpir y controlar también sus sueños¹³⁸. Con razón la ideología colonial dice a *los nativos* que viene a “arrancarlos de la noche”¹³⁹, tal y como la Ilustración lo afirmaba en Europa en un movimiento anterior. Finalmente, y volviendo a SOYINKA, tras una derrota de la que él mismo no es sujeto inocente, el ELESIN reconoce que “el mundo va a la deriva y sus habitantes están perdidos. A su alrededor no hay nada excepto vacío”¹⁴⁰.

¹³² F. FANON, *Black skin, white masks*, citado en BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 25.

¹³³ SOYINKA, *La muerte y el caballero del rey*, p. 29.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁷ “Cuando las angustias del día son tan potentes que incluso asaltan la noche...nos encontramos con que la noche se desvirtúa y nos quedamos con una especie de día ampliado.” “Lo peligroso es que, por motivo de la desesperación o de la infelicidad, este componente tan sano de la mente, este reservorio de equilibrio, se altere y se convierta en una mera continuación del día”. ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 229.

¹³⁸ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 175.

¹³⁹ FANON, *Los condenados de la tierra*, p. 165.

¹⁴⁰ SOYINKA, *La muerte y el caballero del rey*, p. 139.

En otro clásico ineludible de la literatura africana, *Todo se desmorona*, de ACHEBE, asistimos —desde el propio título— a la misma percepción que el ELESIN de SOYINKA. En Umuofia, la aldea igbo donde se desarrolla la trama, el poder colonial también aparece con violencia física y mental para quebrar vínculos, promesas¹⁴¹ y leyes propias¹⁴². Como en otra escena de *La muerte y el caballero del rey*, se produce aquí un cuestionamiento de la autoridad local a partir de la falta de respeto hacia los *egwugwu* —actores enmascarados que representan la autoridad de los espíritus¹⁴³—, mientras la introducción sutil de la religión cristiana aparece de nuevo como método que pretende la invasión y sometimiento de la *inventio*¹⁴⁴. No extraña que así “la religión y la educación fueran de la mano desde el mismo principio”¹⁴⁵, mientras no se olvidaba lo fundamental:

El blanco había llevado realmente una religión de locos pero también había instalado una factoría, y el aceite de palma y el maíz se convirtieron por primera vez en artículos de gran valor y afluyó a Umuofia mucho dinero¹⁴⁶.

La religión cristiana servía de argumento loable —parasitando de los conflictos sociales internos¹⁴⁷— para justificar la violencia. El cristianismo introduce una cuña en Umuofia; separa entre conversos y no conversos en una táctica sorprendente para sus habitantes: “No es costumbre nuestra luchar por nuestros

¹⁴¹ “Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados” ARENDT, *La condición humana*, p. 257. Las promesas permiten estar entre la necesaria pluralidad de los otros con confianza y libertad, siempre que aquéllas no pretendan abarcar todo en un sueño imposible de predicción. *Ibid.*, p. 263.

¹⁴² “El blanco...ha cortado las cosas que nos mantenían unidos y nos hemos desmoronado”. CH. ACHEBE, *Todo se desmorona* (1958), Ediciones del Bronce, Barcelona, 2002, p. 178.

¹⁴³ A este respecto resulta interesante repasar el concepto de autoridad de HOBBS. El autor inglés nos recuerda que en latín “persona” significa “máscara”; así, cuando un actor dice palabras o realiza acciones pertenecientes a quienes representa, es decir, a los autores y dueños de las mismas, siempre que cuente con su *autorización*, estamos ante un traspaso de autoridades; por tanto, el actor debe ser considerado como el mismo autor primigenio. HOBBS, *Leviatán*, pp. 145-147. “Uno de los mayores delitos que podía cometer un hombre era desenmascarar a un *egwugwu* en público. [Al quitarle la máscara a uno de ellos] ENOCH había matado a un espíritu ancestral y eso sumió a Umuofia en el desconcierto”. ACHEBE, *Todo se desmorona*, p. 187.

¹⁴⁴ “Entonces los misioneros rompieron a cantar...[algo] que tuvo la virtud de pulsar silenciosas y polvorientas fibras del corazón de los ibos”. ACHEBE, *Todo se desmorona*, p. 148.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁷ La primera conversa de Umuofia era una mujer, NNEKA, que había tenido gemelos cuatro veces... y los había tenido que arrojar al río. *Ibid.*, p. 154.

dioses¹⁴⁸. Los más reticentes al dios cristiano y sus fábricas serán atacados por la violencia colonial, estandarizada y burocrática¹⁴⁹, mientras que el anti-héroe OKONKWO, en una acción cargada de simbolismo, preferirá alcanzar por sí mismo, suicidándose, el más allá del mundo.

Otro autor que ha coincidido en percibir la pretensión colonial de expulsar del mundo humano a los colonizados ha sido ACHILLE MBEMBE. En su obra *On the postcolony* consagra un capítulo —“*Out of the world*”— a esta cuestión. En él sugiere que no sólo se quiere sacar del mundo al nativo para utilizarlo y masacrarlo sin remordimientos; también se persigue crear la ficción de un *territorium nullis* que precedería a la conquista. Junto con el vicio colonial de la violencia, señala MBEMBE, corre parejo el del expolio¹⁵⁰; se cartografían así tierras y más tierras a las que se cataloga de *salvajes*, extrañas al mundo, a la civilización y, por tanto, a la propiedad. Al re-pensarlas desde la mirada *civilizada* del europeo, se convierten en *territorios*. A este respecto, resulta oportuno recordar con BHABHA el origen etimológico de esta palabra: por un lado deriva de “*terra*” (tierra), y por otro de “*terrere*” (asustar); de este modo, por “*territurium*” entenderíamos el “sitio del que la gente es ahuyentada”¹⁵¹.

No queremos dar la impresión de glorificar el pasado precolonial. Éste, ya lo vimos, arrastraba lastres dejados por los tiempos esclavistas, así como arrojaba en su seno dominaciones y episodios de violencia física y declarada que, por supuesto, se alimentaban de una particular preparación mental. Pero estas violencias eran otras, no las aquí descritas como *coloniales*. Aquel África diversa estaba repleta de *mundos* que ahora se desertificaban; la contigüidad humana se desecaba, afilándose, dando paso a polaridades posicionadas frente a *hostis* sin matices. Es así que en el continente florecen personajes como el *hacedor de buenas obras* y el *delincuente*, “figuras marginales que suelen entrar en la escena histórica en período de corrupción, desintegración y bancarrota política”¹⁵².

En esta misma línea, SHELDON WOLIN comprende el *estado de naturaleza* hobbesiano como amenaza de quiebra de la existencia política, y no como previo a la misma. Debemos resaltar que con la violencia bélica no sólo las vidas y

¹⁴⁸ Ibid., p. 161.

¹⁴⁹ Estandarizada y banal es la matanza del mercado. Ibid., p. 142. Y burocrática es la justicia pública y el buen gobierno del comisario de distrito que, en última instancia, sanciona la violencia.

¹⁵⁰ MBEMBE, *On the postcolony*, p. 183.

¹⁵¹ BHABHA, *El lugar de la cultura*, p. 128.

¹⁵² ARENDT, *La condición humana*, p. 204.

los espacios se vaciaban; también los tiempos. La guerra promete el acortamiento de los períodos, la intensificación del tiempo¹⁵³. Para WOLIN:

Una guerra civil era una especie de ruptura en la existencia social, un momento suspendido que amenazaba iniciar una inversión temporal. Habían sido cortados los vínculos entre pasado, presente y futuro, y los hombres quedaban solos en una terrible quietud, donde el pasado guardaba silencio y el futuro no ofrecía ningún interés¹⁵⁴

Mientras que para MBEMBE:

*Enclosed in an impossibility and confined on the other side of the world, the natives no longer expect anything from the future. A time has got farther away, leaving behind only a field of ruins, an immense weariness, an infinite distress, and a need for vengeance and rest*¹⁵⁵

El desierto, pues, es tanto espacial como temporal; se manipulan y silencian las memorias públicas para crear “pueblos sin historia”, en la célebre frase de HEGEL. De este modo se sepultan pasados y se cierran las puertas de futuros; y con ellos, de ilusiones, de vida.

VIOLENCIA Y POLÍTICA, UNA SEPARACIÓN NECESARIA

Es interesante destacar cómo existe un fuerte y celebrado pensamiento en teoría política que insiste en confundir violencia con política. Esta última sería en todo momento —invirtiendo a CLAUSEWITZ— la guerra proseguida por otros medios¹⁵⁶. Aquí no vale aquello de que cada una tiene sus propias leyes y funcionamientos, como ya dijieran figuras como TITO LIVIO y GIAMBATTISTA VICO. No, el poder político reinscribe las relaciones de fuerza que ha sedimentado la guerra, y mantiene a ésta de modo latente. Esto, en la postura de MICHEL FOUCAULT, nos sirve para criticar las historias triunfalistas y descender a las tramas locales y reales,

¹⁵³ J. ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 239.

¹⁵⁴ WOLIN, *Política y perspectiva*, p. 283. En período de guerra “no hay cómputo del tiempo”. HOBBS, *Leviatán*, p. 115.

¹⁵⁵ “Encerrados en una imposibilidad y confinados al otro lado del mundo, los nativos no esperan ya nada más del futuro. Un tiempo se ha marchado lejos, dejando atrás sólo un campo de ruinas, una inmensa fatiga, un infinito dolor, y una necesidad de venganza y descanso.” MBEMBE, *On the postcolony*, p. 199.

¹⁵⁶ FOUCAULT, “Clase del 7 de enero de 1976”, *Defender la sociedad*, p. 28.

deconstruir lo tenido por *justo* y *normal* desde los discursos instituidos y hacer emerger el conflicto allá donde se le acalla. Sin embargo, ofrece al mismo tiempo una visión negativa y asfixiante de todo vínculo y relación, donde siempre hay un poder de dominación implícito al que sortear. Es una imagen que recuerda demasiado a la omnipotencia del dios calvinista todopoderoso; FOUCAULT, al igual que el propio JEAN CALVIN, nos advertirá contra ese “cuchillo en la garganta” que nos amenaza y ante el que debemos permanecer alertas¹⁵⁷. Para el postestructuralista francés una estructura binaria atraviesa la sociedad y nos sitúa a cada uno en un campo de batalla, sin posibilidad de sujetos neutrales¹⁵⁸. Una definición, en definitiva, cartesiana que coincide con CARL SCHMITT y su concepción de lo político a partir de la identificación de quién es el amigo y quién el enemigo.

Para las nociones de libertad e impredecibilidad de la acción humana que mantiene ARENDT, esto no podía ser más que un invento teocrático:

El autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real¹⁵⁹.

Curiosamente, tanto ARENDT como FOUCAULT van a recurrir al mismo pensador del s. XVIII como origen de su análisis del pensamiento racial: el conde de BOULAINVILLIERS¹⁶⁰. La valoración que hará cada uno sobre la obra de éste nos dirá mucho de sus divergentes teorías acerca de la relación entre violencia y política. Así, para la pensadora alemana, las tesis de este noble que rompía en dos el cuerpo de la nación francesa, con una raza conquistadora y otra sometida, resultaban una invención simple e ingenua que realizaba el derecho de conquista y suponía el germen del racismo. A esta “reivindicación tribal de la nobleza”¹⁶¹, ARENDT oponía los principios republicanos de 1789. En su crítica a este nuevo pensamiento racial, afirma: “El imperialismo habría necesitado la invención del racismo... aunque no hubiera existido el pensamiento racial. Dado que, empero, existió el pensamiento racial, demostró ser una poderosa ayuda para el racismo”¹⁶².

Por su parte, MICHEL FOUCAULT admite que el pensamiento racial de BOULAINVILLIERS originará más tarde lo que será el racismo; pero también la

¹⁵⁷ FOUCAULT, “Clase del 4 de febrero de 1976”, *Genealogía del racismo*, p. 105.

¹⁵⁸ FOUCAULT, “Clase del 21 de enero de 1976”, *Defender la sociedad*, p. 56.

¹⁵⁹ ARENDT, *La condición humana*, p. 209.

¹⁶⁰ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, pp. 256-260. FOUCAULT, “Clase del 11 de febrero de 1976” y “Clase del 17 de febrero de 1976”, *Genealogía del racismo*, pp. 123-175.

¹⁶¹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. Volumen 2: Imperialismo*, p. 259.

¹⁶² *Ibid.*, p. 284.

lucha de clases, advierte. Lo significativo para FOUCAULT es la aparición, con BOULAINVILLIERS, del relato de una contrahistoria opuesta al saber del poder, contada además por sujetos nuevos. Pero no se conforma con eso, y así extrae del noble dieciochesco la hipótesis de que “la relación de guerra ha penetrado en todas las relaciones sociales”¹⁶³.

Aquí se da un recurrente error entre quienes así buscan evidenciar las injusticias y la ocultación de los conflictos. El pre-juicio que identifica la política con la misma violencia que la destruye sirve a menudo para justificar a esta última bajo el argumento de que siempre, en variadas y taimadas formas, está y estará presente. La violencia anticolonial logró que el colono mirara a los ojos de los sometidos, quienes de este modo se reincorporaron al *mundo*; sin embargo, esta misma estrategia violenta llevaba implícita, como todas las de este tipo, el agostamiento de las relaciones políticas entre la pluralidad de las personas, sepultando por tanto cualquier posibilidad de construir verdaderamente un *mundo*.

LAS HERIDAS DEL TRAUMA COLONIAL EN ÁFRICA

Como alternativa a la solución final de la violencia aparece otra más lenta y esforzada, compleja, consciente de sus limitaciones, que consiste en tratar de sanar los traumas originados por la herida colonial. Es un intento de abrir espacios para la política, sin ocultar los conflictos ni las posiciones de dominación impuestas. Si la violencia mental, en todas sus variantes, allanaba el camino de la violencia física más explícita, creemos que la restitución de la salud mental a partir de la mitigación del trauma colonial contribuirá a facilitar el tránsito a la política en el África post-colonial.

TERESA DE LAURETIS y PATRIZIA VIOLI coincidían en un reciente Congreso¹⁶⁴ a la hora de trasladar los estudios freudianos sobre el trauma psíquico a las relaciones sociales. VIOLI explicaba el trauma como esa herida en la estructura de contención del organismo psíquico que se expande sin remedio; se caracterizaría por su agitación e intensidad, así como por sus efectos patógenos duraderos. A este respecto, escribía SIGMUND FREUD: “el trauma psíquico, o su recuerdo, actúa a modo de un cuerpo extraño que continúa ejerciendo sobre el organismo una acción eficaz y presente por mucho tiempo”¹⁶⁵.

¹⁶³ FOUCAULT, “Clase del 17 de febrero de 1976”, *Genealogía del racismo*, p. 172.

¹⁶⁴ “El mapa de Alicia, espacios para la imaginación social emergente”, *Cursos de Verano de El Escorial*, Universidad Complutense, 28 de junio-2 de julio de 2004.

¹⁶⁵ FREUD, “Estudios sobre la histeria”, p. 43.

Para DE LAURETIS, el *self*, sus percepciones, identidades y memorias se ven abrumados por el trauma; y lo mismo le sucede a una sociedad. Ante esa condición nerviosa, el instinto de muerte supone calma y liberación, tal y como también vimos en FANON. Si no se produce una reacción intensa —FREUD habla del llanto, de la venganza— “el recuerdo del suceso conserva... la acentuación afectiva”¹⁶⁶. Pero el trauma también puede ser mitigado de otro modo: “El recuerdo de una ofensa no castigada es corregido por la rectificación de los hechos, por reflexiones sobre la propia dignidad”¹⁶⁷. FREUD relata el caso de un hombre maltratado por su jefe con un bastón; la víctima sufre dos ataques histéricos: uno en el que un vívido recuerdo reproduce el maltrato en sí, y otro cuando el tribunal de justicia le niega cualquier satisfacción por los malos tratos soportados¹⁶⁸.

En primer lugar podría deducirse de lo anterior que desatar el instinto de muerte o reacciones como la venganza o el castigo, servirán para curar o calmar el trauma y sus efectos. Sin embargo la propia naturaleza del mismo, como vimos, procede de una violencia destructora que ni salva ni redime, por lo que parece conveniente descartar esta opción¹⁶⁹.

El maestro vienés expone en cualquier caso otro modo de posible curación, centrado en la restitución de la justicia, en la recuperación de las historias y dignidades; aquí FREUD propondrá que el recuerdo del trauma emerja de sus estadios más profundos a la consciencia. VÉRONIQUE TADJO escribe desde la Ruanda actual: “Para que desarmemos nuestras pulsiones de muerte, es necesario que reconozcamos en nosotros los miedos que nos animan”¹⁷⁰; son estas reflexiones, este re-conocimiento del miedo o de la injusticia, quienes gozan de la posibilidad —nunca de la certeza— de comprender y resituar esos afectos que tristes, insaciables, tensos o confusos, vagabundean por el *self* en busca de presas sobre las que acomodarse.

La fuerte embestida de las violencias de origen colonial provocaron diversos traumas en las sociedades africanas. Éstos hacen hoy zozobrar a la sociedad debido a su facilidad para extenderse y perdurar. La transición post-colonial no supone la esperada ruptura sistémica con la colonia, pues se prosiguen muchos

¹⁶⁶ Ibid., p. 44.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibid., p. 48.

¹⁶⁹ Recordemos aquí a modo de ejemplo el caso del chico argelino que mata a una mujer francesa en venganza por el asesinato de su madre.

¹⁷⁰ TADJO, *La sombra de Imana*, p. 127.

de sus usos, a la vez que se hereda gran parte de sus estructuras básicas de dominio. Se acepta el traspaso de la Administración burocrática, del Ejército, de la estructura económica ¹⁷¹; antiguas y nuevas formas envolverán el viejo precepto, más actual que nunca si cabe, de *la expansión por la expansión*; la independencia comandada por la elite nacionalista sepultará las demandas populares de una democracia genuina y cotidiana ¹⁷²; también se heredan violencias mentales acostumbradas a modelar enemigos con facilidad, a disparar estrategias defensivas de un *self* que todavía no ha recuperado su cohesión.

El fin del colonialismo no trajo tribunales que indagaran en los crímenes cometidos, que juzgaran y aplicaran justicia sobre los mismos. FREUD viene a decirnos que la injusticia enloquece, y la impunidad de la que han gozado los genocidas coloniales afecta de manera directa al trauma y sus efectos. Los exacerba. La recuperación de las historias, de los relatos de opresión y resistencias del período colonial, así como de las riquezas culturales de la época precolonial, restituyen recuerdos y dignidades necesarios para vencerlos; suponen un antídoto. En el campo de lo material se reclama asimismo justicia frente al expolio. La ruptura de las inercias que han llevado a construir enemigos de toda condición, perfectos en su maldad, se revela también como necesaria ¹⁷³. El prestigio debe darse de manera honda y sincera al otro para que sea escuchado, sin necesidad de portar armas para ello. La vuelta del ensueño tranquilo, en libertad, que reposa e imagina, requiere una desaparición de las alertas y vigilancias perpetuas que fuerzan a estudiar qué papel jugar en cada esfera de lo social, como relata MBEMBE que sucede diariamente en la postcolonia.

Sin estas restituciones las grandes heridas del trauma se expanden, alimentando el nepotismo, la cerrada adscripción identitaria, la economía de la guerra¹⁷⁴, la sujeción económica, las violencias cotidianas.

¹⁷¹ CAMPOS, “La aparición de los estados africanos en el sistema internacional: la descolonización de África”, pp. 40, 37.

¹⁷² MAMDANI, “State and civil society in contemporary Africa: reconceptualizing the birth of the state and the defeat of popular movements”, pp. 49, 54. Esta falta de legitimidad democrática estaría en el origen de la persistencia de los conflictos armados. KABUNDA, “Impunidad, guerras y legitimidad democrática en África”, p. 15.

¹⁷³ BETRIÁN señala cómo el fanático, a pesar de utilizar las emociones ajenas, es incapaz de sentir emoción; también carece del sentimiento de piedad. Esta autora, prestigiosa psicoanalista, escribe: “La salida del funcionamiento fanático se abre con el darse cuenta de que la alteridad tiene un interior con estados y emociones como los propios, y percatarse asimismo de que las propias acciones repercuten en el interior de esa alteridad”. BETRIÁN, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”, p. 29.

¹⁷⁴ V. ALONSO y M. MORO, “Economía de guerra en África”: *Claves de economía mundial*, n.º 4 (2004).

Por supuesto que la posibilidad de la política en África requiere de mucho más que la mitigación del trauma para que los conflictos no supongan la aniquilación mutua, para que confluyan en encuentros no exentos de disonancias. Pero si aceptamos que la violencia mental es anterior y más poderosa que la física y externa, no debemos desdeñar los procesos internos abiertos desde tiempos de la colonia, ni la fertilidad con que se encuentra el funcionamiento fanático —insaciabilidad, miedo, gloria— para prosperar en sus formas más explícitas.

Escuchar algunas de tales violencias en su formación, ordenarlas y comprenderlas para intentar debilitarlas, ha sido la tarea de una tradición teórica aún por recuperar y que, justamente por todo ello, se pretende *política*¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Aquí seguimos la concepción de teoría política que WOLIN expone en su ya clásico capítulo “Filosofía y filosofía política”, incluido en: WOLIN, *Política y perspectiva*, pp. 11-36.