

ACHILLE MBEMBE

Necropolítica

Wa syo'lukasa pebwe
Umvime wa pita

[Va deixar l'empremta de les seves petjades sobre la roca
i fins i tot ell mateix va passar de llarg.]
Proverbi lamba, Zàmbia

El punt de partida d'aquest assaig és l'assumpció que la sobirania en el sentit més ampli rau en última instància en la capacitat de decidir qui pot viure i qui ha de morir.¹ És a dir: matar o concedir el dret a la vida marca els límits de la sobirania,

Achille Mbembe és investigador sènior a la Universitat de Witwatersrand (Sud-àfrica). Ha publicat obres d'un gran ressò internacional, com ara *On the Postcolony* (2001), *Crítica de la raó negra o, recentment, Politiques de l'inimitié* (2016), que serà publicada pròximament en català per la IAM. El present assaig aparegué en anglès a *Public Culture*, 15 (1), 2003. Es publica ací amb l'amable autorització de l'autor

L'article està encapçalat per la nota següent d'A. Mbembe: «Aquest assaig és el resultat de moltes converses amb Arjun Appadurai, Carol Breckenridge i François Vergès. Alguns extractes foren presentats en seminaris i tallers a Evaston, Chicago, Nova York, New Haven i Johannesburg. He rebut observacions útils de Paul Gilroy, Dilip Parameshwar Gaonkar, Beth Povinelli, Ben Lee, Charles Taylor, Crawford Young, Abdoumalig Simone, Luc Sindjoun, Souleymane Bachir Diagne, Carlos Forment, Ato Quayson, Ulrike Kistner, David Theo Goldberg i Deborah Posel. M'he beneficiat així mateix de comentaris addicionals i aclariments, i també del suport i l'encoratjament decisius, de Rehana Ebr-Vally i Sarah Nuttall. L'assaig està dedicat al meu difunt amic Tshikala Kayembe Biaya.»

¹ L'assaig s'allunya dels punts de vista tradicionals de la ciència política i els estudis internacionals sobre què representa la sobirania. En la majoria dels casos, la sobirania s'estudia només dins de les fronteres dels estats nació i es considera que resideix en les institucions sostingudes per l'Estat o bé en les institucions, o xarxes, supranacionals. Vegeu, per exemple,

aquesta capacitat és la seva característica fonamental. Exercir la sobirania significa, doncs, exercir el control sobre la mortalitat o bé utilitzar la vida com a manifestació del poder.

Podríem resumir el que he exposat fins ara amb el terme encunyat per Michel Foucault de *biopoder*: es tracta d'aquelles parcel·les de la vida sobre les quals el poder ha pres el control.² Preguntem-nos ara sota quines condicions pràctiques es pot exercir el poder de concedir el dret de matar, de deixar viure o d'exposar una persona a la mort. Qui és el subjecte d'aquest dret? La implementació d'aquest dret, ¿com fa aparèixer les persones exposades a la mort? ¿I què ens diu sobre l'enemistat que les víctimes desenvolupen envers els seus assassins? ¿La noció de biopoder pot fer paleses totes les justificacions que han permès a la política, amb el pretext de la guerra, de la resistència o de la lluita contra el terror, convertir l'assassinat de l'enemic en el seu únic i definitiu objectiu? La guerra, finalment, és tant el mitjà per adquirir la sobirania com l'ocasió d'exercir el dret de matar. Si la política és una forma de guerra, llavors hem de preguntar-nos: ¿quin lloc està reservat aquí per a la vida, per a la mort i per al cos humà (i especialment per al cos ferit o maltractat)? ¿I de quina manera tot això s'inscriu dins de l'ordre que assegura el poder?

LA POLÍTICA, LA CONFRONTACIÓ AMB LA MORT I COM «ESDEVENIR SUBJECTE»

Per respondre totes aquestes qüestions, cal ampliar el concepte de *biopoder* i explorar la seva relació amb la noció de sobirania (*imperium*) i de l'estat d'excepció.³ L'anàlisi farà sorgir nombroses preguntes empíriques i filosòfiques que voldria examinar breument d'entrada. Com és ben sabut, el concepte d'*estat d'excepció* ha estat sovint relacionat amb el nazisme i el totalitarisme, com també amb els camps de concentració i d'extermini. Els camps de la mort, en particular, han estat sovint interpretats com la metàfora central de la sobirania i de la violència destructiva i com l'emblema del poder absolut de la negativitat. Hannah Arendt diu: «No hi ha

el dossier «Sovereignty at the Millennium» en el número especial de la revista *Political Studies*, 47 (1999). Els meus punts de vista, en canvi, parteixen de la crítica del concepte de sobirania de Michel Foucault i de la relació amb la guerra i el biopoder en el seu text *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Seuil, 1997, pp. 37-55, 75-100, 125-148, 213-244. Vegeu també Giorgio Agamben, *Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue*, París, Seuil, 1997, pp. 23-80

² Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, pp. 213-234

³ Sobre l'estat d'excepció, vegeu Carl SCHMITT, *La dictature*, traducció de Mira Köller i Dominique Séglaard, París, Seuil, 2000, pp. 210-228, 235-236, 250-251, 255-256; *La notion de politique: Théorie du partisan*, traducció de Marie-Louise Steinhauser, París, Flammarion, 1992

cap paral·lelisme amb la vida als camps de concentració. Aquest horror no pot ser mai completament imaginat, per la simple raó que se situa més enllà de la vida i de la mort.»⁴ Com que els interns van ser desposseïts de l'estatus polític i reduïts a una mera vida, Giorgio Agamben considera que els camps eren «el lloc on es va fer present la més absoluta *conditio inhumana* que mai s'ha donat a la Terra».⁵ En l'estructura politicojudicial dels camps, afegeix Agamben, l'estat d'excepció deixava de ser una suspensió temporal de l'estat de dret. Segons Agamben, el camp era una ordenació permanent d'un espai aïllat per a sempre de la norma de l'estat de dret.

En la meua contribució no pretenc debatre la singularitat de la destrucció dels jueus o d'exposar aquest cas com a exemple.⁶ Parteixo de la idea que la Modernitat va ser l'origen de molts conceptes de sobirania —i per aquesta raó, la Modernitat és en ella mateixa biopolítica. El pensament polític de la Modernitat tardana, malauradament, ha deixat de banda aquesta multiplicitat i ha privilegiat les teories normatives de la democràcia per convertir el concepte de la Raó en l'element més important tant del projecte de la Modernitat com del *topos* de la sobirania.⁷ Des d'aquesta perspectiva, l'expressió última de la sobirania és la producció de les normes generals vàlides per a un cos (*demos*) construït d'homes lliures i iguals. Aquests homes es posicionen com a subjectes plenament capacitats de ser autoconscients i de representar-se a ells mateixos. La política, per això, es defineix en dos sentits: com a projecte d'autonomia i com la capacitat d'aconseguir l'acord entre els membres d'un col·lectiu a través de la comunicació i el reconeixement. És a dir: precisament en la capacitat de comunicació, la política es diferencia de la guerra.⁸

Dit amb altres paraules, el pensament crític de la Modernitat tardana ha articulat la distinció entre la raó i desraó (passió, fantasia) com la base per a la idea de la política, la comunitat i el subjecte —o, millor dit, havent determinat què significa la bona vida i com es pot aconseguir, ha mostrat com es pot esdevenir a través d'aquest procés un agent completament moral. Dins d'aquest paradigma, la raó

⁴ Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Nova York, Harvest, 1966, p. 444

⁵ Giorgio AGAMBEN, *Moyens sans fins: Notes sur la politique*, París, Payot & Rivages, 1995, pp. 50-51

⁶ Per a aquest debat, vegeu Saul FRIEDLANDER (ed.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, i, més recentment, Bertrand OGILVIE, «Comparar l'incomparable», *Multitudes*, 7 (2001), pp. 130-166

⁷ Vegeu James BOHMAN i William REHG (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997; Jürgen HABERMAS, *Between Facts and Norms*, Cambridge, MIT Press, 1996

⁸ James SCHMIDT (ed.), *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley, University of California Press, 1996

representa la veritat del subjecte i la política és l'exercici de la raó en l'esfera pública. L'exercici de la raó és entès com l'exercici de la llibertat, l'element clau de l'autonomia individual. El relat sobre la sobirania en aquest cas descansa sobre la fe que el subjecte és l'amo i l'agent controlador de la seva pròpia significació. La sobirania és definida llavors com un procés doble de l'«autoinstauració» i de l'«autolimitació» (cadascú es fixa els seus propis límits autònomament). L'exercici de la sobirania es troba, doncs, en la capacitat de la societat de crear-se ella mateixa a través dels recursos institucionals inspirats per uns determinats significats socials i imaginaris.⁹

La lectura reduccionista i normativa de la sobirania política ha estat objecte de nombroses crítiques, que no pretenc resumir aquí.¹⁰ M'interessen només aquelles manifestacions de la sobirania amb un projecte central que no és la lluita per l'autonomia, sinó *la instrumentalització generalitzada de l'existència humana i la destrucció material dels cossos humans i de les poblacions*. Aquestes manifestacions estan ben lluny de ser exemples d'una insanitat prodigiosa o de ser l'expressió de la ruptura entre els impulsos i els interessos del cos i de la ment. De fet, igual com en el cas dels camps de la mort, representen allò que consisteix el *nomos* de l'espai polític dins del qual encara són presents ara. Més encara: l'experiència actual de la destrucció dels homes suggereix que és possible desenvolupar una lectura de la política, de la sobirania i del subjecte diferent d'aquella que havíem heretat dels discursos filosòfics sobre la Modernitat. En lloc de considerar que la raó representa la veritat del subjecte, podem mirar d'examinar les altres categories fundacionals que són menys abstractes, més tàctils, com per exemple la vida i la mort.

És important per a aquest projecte la discussió de Hegel sobre la relació entre la mort i el procés d'«esdevenir subjecte». La visió de Hegel sobre la mort se centra en la bipartició del concepte de la negativitat. Primer, els humans neguen la naturalesa (la negació s'exterioritza a través dels esforços humans per reduir la naturalesa a proveir només la satisfacció de les seves pròpies necessitats); després, transformen l'element negat a través del treball i de la lluita. Transformant la naturalesa, l'home crea el món; però en aquest procés, ell mateix és també exposat a la seva pròpia negativitat. Seguint el paradigma de Hegel, la mort humana és bàsicament voluntària. És el resultat d'un risc assumit voluntàriament pel subjecte. D'acord amb Hegel, a través d'aquests riscos, el subjecte, que és l'estat natural de l'home, venç allò que és «animal» dins seu.

⁹ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975 i *Figures du pensable*, París, Seuil, 1999

¹⁰ Vegeu especialment Paul GILROY, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, especialment capítol 2

És a dir: l'home de debò *esdevé subjecte* —se separa de l'animal— a través de la lluita i de la conscienciació amb la qual afronta la mort (entesa com a violència de la negativitat). A través de la confrontació amb la mort, l'home queda integrat dins el moviment incessant de la història. Esdevenir subjecte significa, doncs, desvelar la presència de la mort. Ser capaç de suportar la consciència de la mort és, segons Hegel, la definició mateixa de la vida espiritual. La vida espiritual, diu el filòsof, no és la vida que tem la mort, que es protegeix de la destrucció, sinó la vida que assumeix la mort i viu amb ella. L'esperit aconsegueix la veritat només quan es troba a si mateix dins del desmembrament absolut.¹¹ La política és, doncs, la mort que viu la vida humana. Aquesta és també la definició del coneixement absolut i de la sobirania: cal arriscar la integritat de la pròpia vida.

Georges Bataille també ofereix una mirada crítica de com la mort estructura la idea de la sobirania, de la política i del subjecte. Bataille desplaça el concepte hegel·lià que uneix la mort, la sobirania i el subjecte en almenys tres punts. Primer, interpreta la mort i la sobirania com a paroxismes d'intercanvi i de superabundància, o, per dir-ho amb el seu propi terme, com a *excés*. Per a Bataille, la vida és imperfecta tot just quan la mort l'ha capturada. La vida existeix només com l'esclat i en intercanvi amb la mort.¹² Bataille argumenta que la mort és la putrefacció de la vida, la pestilència que és alhora la font i la condició repulsiva de la vida. Per això, encara que destrueixi allò que ha d'esdevenir, que obliteri allò que havia de continuar existint i que redueixi al no-res l'individu del qual s'apodera, la mort no es pot reduir a la mera aniquilació del ser. Més aviat la mort és autoconscient; encara més, la mort és la forma més luxuriosa de la vida, és a dir, és l'efusió i l'exuberància: el poder de la proliferació. En un pas encara més radical, Bataille esborra la mort de l'horitzó de la significació. Aquest és el contrast més gran amb Hegel, per a qui res no està definitivament perdut dins la mort; de fet, per a Hegel, la mort conté una gran significació i li representa el camí cap a la veritat.

Segon, Bataille ancora fermament la mort en el reialme del *consum absolut* (que és una altra característica de la sobirania), mentre que Hegel intenta mantenir la mort dins de l'economia del saber absolut i de la significació. La vida més enllà de la

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traducció de J. P. Lefebvre, París, Aubier, 1991. Vegeu també la crítica per part d'Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947, especialment l'apèndix II, «L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel», i Georges BATAILLE, *Œuvres complètes*, XII, París, Gallimard, 1988, especialment «Hegel, la mort et le sacrifice», pp. 326-348, i «Hegel, l'homme et l'histoire», pp. 349-369

¹² Vegeu Jean BAUDRILLARD, «Death in Bataille», en Fred Botting i Scott Wilson (eds.), *Bataille: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1998, especialment pp. 139-141

utilitat, diu Bataille, és el domini de la sobirania. Si això és així, la mort és llavors el punt en el qual la destrucció, la supressió i el sacrifici constitueixen un consum tan irreversible i tan radical —un consum que no deixa reserves— que ja no poden ser vistos com a negativitat. La mort es converteix així en el principi mateix de l'excés —en una *antieconomia*. Per tant, la mort representa la metàfora de luxe o, dit d'una altra manera, aquí hi rau el *caràcter luxuriós de la mort*.

Tercer, Bataille estableix el correlat entre la mort, la sobirania i la sexualitat. La sexualitat està inextricably connectada amb la violència i la dissolució de les fronteres del cos i del jo a través dels impulsos orgiàstics i excrementals. Com a tal, la sexualitat concerneix dues grans formes polaritzades d'impulsos humans —excrementar i apropiar-se'n—, així com el règim de tabús relacionats amb tot això.¹³ La veritat del sexe i els seus atributs mortals resideixen en l'experiència de la pèrdua de límits que separen la realitat, els esdeveniments i els objectes de la fantasia.

Per a Bataille, la sobirania té, doncs, moltes formes. Però al cap i a la fi representa el rebuig d'acceptar els límits que ens separen de la mort, uns límits que qualsevol subjecte hauria de respectar. El món sobirà, considera Bataille, «és el món en el qual el límit amb la mort és esborrat». Tot seguit, continua: «La mort hi és present i la seva presència defineix un món de violència, però encara que la mort hi sigui present, és allà només per ser negada, mai per a res més que per a això.» I conclou: «Ser sobirà significa actuar com si la mort no hi fos... El sobirà no reconeix altres límits de la seva identitat que els límits de la mateixa mort, o millor dit, aquests límits són ell mateix; ell és la transgressió d'aquests límits.» Com que el domini natural de les prohibicions inclou també la mort, entre moltes altres coses (per exemple, la sexualitat, la immundícia i els excrements), la sobirania significa haver de «violiar la prohibició de matar, tot i que és cert que la transgressió s'ha de produir sota les condicions que els implicats defineixin». A diferència de la subordinació, que està sempre arrelada en la necessitat i que al·lega la necessitat d'evitar la mort, la sobirania definitivament exigeix assumir els riscos mortals.¹⁴

Tractant la sobirania com la violació de les prohibicions, Bataille reobre la qüestió dels límits de l'esfera política. La política, en aquest cas, no és el moviment pro-

¹³ Georges BATAILLE, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, traducció d'A. Stoekl, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, pp. 94-95

¹⁴ Fred BOTTING i Scott WILSON (eds.), *The Bataille Reader*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 318-319. Vegeu també Georges BATAILLE, *The Accursed Share: An Essay on General Economy* (vol. 1, *Consumption*), traducció de Robert Hurley, Nova York, Zone, 1988, i *Erotism: Death & Sensuality*, traducció de Mary Dalwood, San Francisco, City Lights, 1986

gressiu de la raó. La política només pot ser traçada en espiral, com una transgressió, com una diferenciació que esborra la mateixa noció dels límits. Més exactament, la política és la diferència que entra en joc com a violació dels tabús.¹⁵

EL BIOPODER I LA RELACIÓ D'ENEMISTAT

Després d'haver presentat les lectures que relacionen la política amb la confrontació de la mort, vull examinar ara la sobirania expressada bàsicament com a dret de matar. Per a la meua argumentació faré ús de la noció de Foucault de biopoder i de dos conceptes més: l'estat d'excepció i l'estat de setge.¹⁶ Examinaré aquelles trajectòries dins de les quals l'estat d'excepció i la relació d'enemistat s'han convertit en la base normativa del dret de matar. En aquestes instàncies, el poder (no necessàriament el poder de l'Estat) es refereix i apel·la constantment a l'excepció, a l'emergència i a la noció de l'enemic fictici. El poder també treballa per produir aquesta mateixa excepció i emergència, com també l'enemic fictici. En altres paraules, la pregunta és: ¿quina és la relació entre la política i la mort en els sistemes que només poden funcionar com a estat d'excepció?

En la formulació de Foucault, el biopoder apareix com la força que divideix les persones entre aquelles que han de continuar vives i aquelles que han de morir. A partir de la base divisòria entre els vius i els morts, el poder es defineix en relació amb el camp biològic —sobre el qual pren el control i s'hi integra. Aquest control pressuposa la distribució de l'espècie humana en grups, la subdivisió de la població en subgrups i l'establiment de la cesura biològica entre els uns i els altres. A aquests fets, Foucault els havia posat l'etiqueta significativa (i identificable a primera vista) de *racisme*.¹⁷

Que la *raça* (o, el que és el mateix, el *racisme*) figure en el lloc prominent dels càlculs del biopoder és completament justificable. Més que no pas el pensament classista (la ideologia que defineix la història com una lluita econòmica de classes), la raça ha estat sempre present a l'ombra del pensament polític d'Occident i també en la seva praxi, especialment quan calia imaginar-se la inhumanitat o quan calia governar sobre la gent forana. Parlant tant d'aquesta presència constant com del món fantasmagòric de la raça en general, Arendt localitza les arrels del racisme en l'experiència estremidora de l'alteritat i suggereix que la política basada en la raça

¹⁵ Georges BATAILLE, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, traducció de Robert Hurley, Nova York, Zone, 1988, (vol. 2, *The History of Eroticism*; vol. 3, *Sovereignty*)

¹⁶ Sobre l'estat de setge, vegeu Carl SCHMITT, *La dictature*, capítol 6

¹⁷ Vegeu FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, pp. 57-74

està en última instància lligada amb la política de la mort.¹⁸ I és cert: en termes de Foucault, el racisme és, abans que res, la tecnologia pensada per poder exercir el biopoder, «aquest vell dret dels sobirans de matar».¹⁹ Dins l'economia del biopoder, la funció del racisme és regular la distribució de la mort i fer possible la funció assassina de l'Estat. Tal com diu Foucault, el racisme produeix «les condicions per fer acceptable infligir la mort als altres».²⁰

Foucault constata clarament que la sobirania significa el dret de matar (*droit de glaive*) i que els mecanismes del biopoder estan inscrits en la manera com funcionen tots els estats moderns;²¹ el racisme de debò pot ser vist com un element constitutiu del poder estatal en la Modernitat. D'acord amb Foucault, l'Estat nazi era l'exemple més complet de l'estat que exerceix el seu dret de matar. Aquest estat, diu Foucault, va fer compatible la gestió, la protecció i el cultiu de la vida amb el dret de matar. El biopoder va extrapolar el tema de l'enemic polític i va organitzar la guerra contra l'enemic, exposant alhora els propis ciutadans a la guerra. L'Estat nazi va obrir així la via per a una consolidació formidable del dret de matar, que va culminar en el projecte de la «solució final». En aconseguir-ho, es va convertir en l'arquetip de la formació del poder que combina les característiques de l'estat racista, de l'estat assassí i de l'estat suïcida.

S'ha dit que la connexió completa de la guerra i de la política (i del racisme, l'homicidi i el suïcidi), fins a no poder-los distingir l'un de l'altre, es va donar únicament dins de l'Estat nazi. És en aquest estat on l'existència de l'altre era percebuda com una amenaça a la pròpia vida, com el perill mortal o absolut, i es creia que aconseguint eliminar l'enemic de manera biofísica, reforçaria el propi potencial per a la vida i la seguretat; jo proposo, en canvi, que aquestes mateixes característiques han de ser vistes com els elements clau en l'imaginari de la sobirania que és característic tant de la Modernitat primera com de la tardana. Reconèixer aquest fet implica revisar les crítiques més tradicionals a la Modernitat, siguin tant les que es dediquen a examinar el nihilisme com les que proclamen la voluntat del poder com a essència de la seva existència; o les que denuncien la reificació, l'*esdevenir objecte*, dels éssers humans; o la subordinació de totes les coses a la lògica impersonal i el re-

¹⁸ «Raça és, políticament parlant, no ser part de la humanitat, sinó el seu final [...], no es tracta del naixement natural de l'home sinó de la seva mort innatural.» Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 157

¹⁹ Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 214

²⁰ *Ibid.*, p. 228

²¹ Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, pp. 227-232

ialme dels càlculs i la racionalitat instrumental.²² És cert que des d'una perspectiva antropològica, aquestes crítiques implícitament rebutgen la definició de la política com la guerra per excel·lència. Però alhora també repton la idea que, quan cal, els càlculs per preservar la vida passen per la mort de l'altre; o que la sobirania consisteixi en la voluntat i la capacitat de matar amb la intenció d'assegurar-se la vida.

Des d'una perspectiva històrica es pot constatar que molts analistes han trobat les premisses materials de l'extermini nazi en el colonialisme imperial per un costat; i per l'altre costat, en la producció industrial dels mitjans tècnics per matar la gent —els mitjans que van ser desenvolupats durant la revolució industrial i durant la Primera Guerra Mundial. D'acord amb Enzo Traverso, les cambres de gas i els forns crematoris són la culminació d'un llarg procés de deshumanització. La mort industrial va ser possible perquè la raó instrumental es va aliar amb la raó productiva i administrativa d'Occident (la fàbrica, la burocràcia, la presó, l'exèrcit). Havent-se mecanitzat, l'execució en sèrie es va transformar en un procediment merament tècnic, impersonal, silencios i ràpid. El desenvolupament va ser impulsat en part pels estereotips racistes i també pel floriment d'un racisme basat en la distinció de classes, fins que la classe obrera i els «pobles sense estat» del món industrial van ser vistos com els «salvatges» en el món colonial.²³

En realitat, el lligam entre la Modernitat i el terror té fonts múltiples. Algunes les podem trobar en la praxi política de l'antic règim. Des d'aquesta perspectiva, la tensió entre la passió de la massa per la sang i la noció de justícia i venjança és crítica. Foucault mostra a *Disciplina i càstig* com l'execució de l'assassí múltiple Damiens durava hores, per satisfer la gernació.²⁴ És ben coneguda la llarga processó pels carrers abans de l'execució, la mutilació de parts del cos —el ritual que es va convertir en el tret característic de la violència popular— i l'aparició final del cap tallat i empalat. A França, la guillotina va marcar una nova fase en la «democratització» dels mitjans per eliminar els enemics de l'Estat. La forma d'execució que havia estat reservada per a la noblesa es va acabar aplicant a tots els ciutadans. La decapitació va ser vista com menys cruel que la condemna a ser penjat, però les innovacions en el camp de matar no pretenien només «civilitzar» l'art de matar. També volien aconseguir poder tractar un nombre gran de víctimes en un espai

²² Vegeu Jürgen HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, traducció de Frederick G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987, especialment els capítols 3, 5 i 6

²³ ENZO TRAVERSO, *La violence nazie: Une généalogie européenne*, París, La Fabrique Éditions, 2002

²⁴ Michel FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nova York, Pantheon, 1977

relativament curt de temps. Alhora va emergir una nova sensibilitat cultural en la qual el fet de matar els enemics de l'Estat era entès com una extensió del joc. Com que el fet de matar era més íntim, més enjogassat, van aparèixer formes més entretingudes de crueltat.

La confluència del terror i de la raó no es va manifestar enlloc millor que durant la Revolució Francesa.²⁵ Durant la Revolució Francesa, el terror es va constituir com una part gairebé imprescindible de la política. Es reclamava una transparència total entre l'Estat i la gent. La categoria política del «poble» es va convertir en la figura retòrica que va substituir la realitat concreta. Tal com va demostrar David Bates, els teòrics del terror creien que era possible distingir entre les expressions autèntiques de la sobirania i les accions de l'enemic. També creien que era possible distingir entre l'«error» d'un ciutadà i el «crim» d'un contrarevolucionari en l'esfera política. El terror es va convertir així en l'aberració encastada dins el cos de la política. La política va esdevenir alhora la força motriu de la raó i l'intent maldestre de crear un espai on l'«error» s'eliminarà, la veritat seria visible i l'enemic en seria expulsat.²⁶

El terror, però, no està lligat només a la creença utòpica d'un poder inqüestionable de la raó humana. Està també clarament relacionat amb molts dels relats sobre la dominació i l'emancipació, la majoria dels quals estan fundats en les idees de la Il·lustració sobre la veritat i l'error, sobre allò que és «real» i allò que és simbòlic. Marx, per exemple, connecta el treball (el cicle interminable de la producció i el consum necessari per al manteniment de la vida humana) amb la producció (creació d'artefactes perdurables que s'afegeixen al món de les coses). El treball és vist com el vehicle per a l'autoconstrucció de la humanitat en la història. L'autoconstrucció de la humanitat en la història és per si sola un conflicte entre la vida i la mort, és a dir, un conflicte sobre els camins que haurien de conduir-nos fins a la veritat en la història: la connexió del capitalisme amb les mercaderies crea moltes contradiccions. D'acord amb Marx, amb la implantació del comunisme i l'abolició de les relacions basades en l'intercanvi, les coses apareixerien tal com són de debò: allò que és «real» es faria present tal com és de debò, i la diferència entre el subjecte i l'objecte o la diferència entre l'ésser i la consciència es transcendirien.²⁷

²⁵ Vegeu Robert WOKLER, «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *Political Theory*, 26 (1998), pp. 33-55

²⁶ David W. BATES, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2002, capítol 6

²⁷ Karl MARX, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, Londres, Lawrence & Wishart, 1984, p. 817. Vegeu també *Capital*, vol. 1, traducció de Ben Fowkes, Harmondsworth, Anglaterra, Penguin, 1986, p. 172

Però havent fet l'emancipació dels homes dependent de l'abolició de la producció de mercaderies, Marx va esborrar la divisió importantíssima entre el reialme de la llibertat fet per l'home i el reialme de la necessitat, determinat per la naturalesa i per les contingències de la història.

L'activisme per abolir la producció de mercaderies i el somni sobre un accés directe i sense mediadors a allò que és «real» converteix aquests processos —l'acompliment de l'anomenada lògica de la història en la qual es forja la humanitat— gairebé innecessàriament en processos violents. Tal com ho va mostrar Stephen Louw, les creences centrals del marxisme clàssic no deixen cap possibilitat excepte la «d'intentar introduir el comunisme a través d'una obligació administrativa que a la pràctica vol dir que les mercaderies han de ser eliminades de les relacions socials per força».²⁸ Històricament, aquests intents han pres la forma de la militarització del treball i del col·lapse de la diferenciació entre l'Estat i la societat, i també el terror revolucionari.²⁹ Es pot considerar que tots aquests intents havien volgut eradicar la condició humana bàsica de pluralitat. I és cert que desdibuixant les divisions de classes, apartant l'Estat a favor d'una voluntat realment general, es pressuposa que el punt de vista de la pluralitat humana és l'obstacle més gran per a l'eventual realització del *telos* predeterminat de la història. En altres paraules, per a Marx, la Modernitat representa fonamentalment el subjecte que intenta demostrar la seva sobirania a través d'una lluita fins a la mort. Igual com en el cas de Hegel, el relat sobre la dominació i l'emancipació està aquí clarament lligat al relat sobre la veritat i la mort. El terror i els assassinats es converteixen en els mitjans per realitzar el *telos* de la història, que és conegut per endavant.

Qualsevol repàs històric sobre l'aparició del terror modern necessita reflexionar sobre l'esclavatge, que podria ser considerat una de les primeres instàncies d'experimentació biopolítica. En molts sentits, la mateixa estructura de les plantacions

²⁸ Stephen Louw, «In the Shadow of the Pharaohs: The Militarization of Labour Debate and Classical Marxist Theory», *Economy and Society*, 29 (2000), p. 240

²⁹ Sobre la militarització del treball i la transició cap al comunisme, vegeu Nikolai BUKHARIN, *The Politics and Economics of the Transition Period*, traducció d'Oliver Field, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, i Leon TROTSKY, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961. Sobre el col·lapse de la diferenciació entre l'Estat i la societat, vegeu Karl MARX, *The Civil War in France*, Moscou, Progress, 1972, i Vladimir I. LENIN, *Selected Works in Three Volumes*, vol. 2, Moscou, Progress, 1977. Per a la crítica del terror revolucionari, vegeu Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, traducció de John O'Neill, Boston, Beacon, 1969. Com l'exemple més recent del terror revolucionari, vegeu també Steve J. STERN (ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, Durham, NC, Duke University Press, 1998

i les seves conseqüències desastroses manifesten la figura emblemàtica i paradoxal de l'estat d'excepció.³⁰ La figura és paradoxal per dues raons. Primer, perquè en el context de la plantació, la humanitat de l'esclau apareix com una figura a l'ombra. La condició de l'esclau resulta d'una triple pèrdua: la pèrdua de la condició d'home, la pèrdua dels drets sobre el propi cos i la pèrdua de l'estatus polític. Aquesta triple pèrdua és idèntica amb la dominació absoluta, amb l'alienació des del naixement i amb la mort social (expulsió de la humanitat a seques). L'estructura politicojudicial de la plantació és l'espai on l'esclau pertany a l'amo. No es tracta de cap comunitat, perquè la comunitat, encara que només sigui per definició, implica l'exercici del poder de parlar i de pensar. En paraules de Paul Gilroy:

Els models extrems de comunicació definits per la institució de l'esclavatge a les plantacions dicten que hàgim de reconèixer les ramificacions antidiscursives i extralingüístiques que intervenen en els actes de parla. Al capdavall, potser no hi ha a la plantació cap altra possibilitat que la rebel·lió o el suïcidi, la fuga o el dol silenciós, perquè no hi ha tampoc cap unitat de parla gramatical que permeti utilitzar la raó comunicativa. En molts sentits, a la plantació, els habitants hi viuen de manera no sincrònica.³¹

Com a instrument de treball, l'esclau té preu. Com a propietat, té valor. El seu treball és necessari i utilitzat. L'esclau cal que preservi la vida, però cal que visqui sempre en un *estat de ferit*, que visqui en un món de fantasmes i d'horror, de crueltat intensa i de profanació. La nota violenta de la vida d'un esclau es manifesta a través de la disposició del capatàs de comportar-se sempre d'una manera cruel i no controlada, disposat a protagonitzar qualsevol espectacle que provoqui dolor al cos de l'esclau.³² La violència, en aquest context, es converteix en una qüestió de bones maneres,³³ com ho són el fet de fuetejar o fins i tot prendre la vida a l'esclau:

³⁰ Vegeu Saidiya V. HARTMAN, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1997, i Manuel MORENO FRAGINALS, *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760-1860*, Nova York, Monthly Review Press, 1976

³¹ Paul GILROY, *The Black Atlantic...*, p. 57

³² Vegeu Frederick DOUGLASS, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, a cura de Houston A. Baker, Nova York, Penguin, 1986

³³ El terme *bones maneres* és utilitzat aquí per subratllar la connexió entre l'atractiu social i el control social. D'acord amb Norbert Elias, les bones maneres encarnen el que és «considerat un comportament socialment acceptable, els preceptes de la conducta i el marc de la convivència». Norbert Elias, *The History of Manners* (vol. 1, *The Civilizing Process*), traducció d'Edmund Jephcott, Nova York, Pantheon, 1978, capítol 2

un acte de caprici i de pura destrucció que pretén instaurar terror.³⁴ La vida d'un esclau en molts sentits pot ser descrita com un mort vivent. Tal com diu Susan Buck-Morss, la condició d'esclavatge produeix una contradicció entre la llibertat de propietat i la llibertat de la persona. La relació desigual s'estableix en paral·lel a la desigualtat del poder sobre la vida. El poder sobre la vida de l'altre es converteix en un comerç: la humanitat d'una persona es dissol fins al punt que sigui possible dir que la vida d'un esclau és propietat d'un amo.³⁵ Com que l'esclau és com si fos una «cosa», com que és la possessió d'una altra persona, l'existència de l'esclau no és més que una ombra.

A pesar del terror i de la simbòlica exclusió de l'esclau, l'esclau tenia la possibilitat de mantenir una mirada alternativa envers el temps, el treball i ell mateix. Aquest és el segon element paradoxal en l'univers de les plantacions construït a partir d'un estat d'excepció. És cert que els tractaven com si ni tan sols existissin, excepte com a meres eines o instruments de producció; però els esclaus, tanmateix, eren capaços d'utilitzar qualsevol objecte, llenguatge o gest per convertir-lo en una actuació i llavors estilitzar-la. Per trencar amb la cosificació d'un món en el qual l'esclau no era més que un fragment, per fer front al seu propi desarrelament, l'esclau demostrava les capacitats proteiques de l'estirp humana amb la música i amb el seu propi cos, suposadament propietat d'algú altre.³⁶

La relació entre la vida i la mort, la política de la crueltat i la simbòlica de la profanació, estaven integrades en el sistema de les plantacions. Però ara vull comentar la formació d'un terror específic, present a les colònies i en el règim d'apartheid.³⁷ La característica més original d'aquesta formació del terror és la seva fixació amb

³⁴ «Com més cridava ella, més fort la fuetjava ell; i com més ràpid corria la sang, més temps la fuetjava», explica Douglass sobre les fuetades que rebia la seva tia per part del senyor Plummer. «La fuetjava per fer-la cridar i la fuetjava per fer-la callar; fins que ell no es va esgotar, no va deixar de colpejar-la amb les cintes de cuir tacades de sang... L'espectacle era terrible.» Frederick Douglass, *Narrative of the Life...*, p. 51. Per veure com mataven els esclaus sense més ni més, vegeu les pp. 67-68

³⁵ Susan BUCK-MORSS, «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry*, 26 (2000), pp. 821-866

³⁶ Roger D. ABRAHAMS, *Singing the Master: The Emergence of African American Culture in the Plantation South*, Nova York, Pantheon, 1992

³⁷ A continuació vull cridar l'atenció sobre el fet que les formes colonials de sobirania sempre eren fragmentàries. Eren complexes, «menys atentes amb la legitimació de la seva pròpia presència i molt més excessivament violentes que a Europa». També és important que «els estats europeus mai no van pretendre governar en els territoris colonials de la mateixa manera uniformada i amb la mateixa intensitat com ho van aplicar a les seves pròpies poblacions». T. B. HANSEN i Finn STEPPUTAT, «Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World» (conferència inèdita, 2002)

el biopoder, amb l'estat d'excepció i amb l'estat de setge. Crucial per a aquesta fixació és, de nou, la raça.³⁸ De fet, la detecció de races, la prohibició de matrimonis mixtos, l'esterilització forçosa i fins i tot l'extermini dels vençuts han trobat els seus primers laboratoris d'experimentació en el món colonial. És allí on podem observar la primera síntesi entre la massacre i la burocràcia que encarna la racionalitat occidental.³⁹ Arendt va desenvolupar la tesi que existeix un lligam entre el nacional-socialisme i l'imperialisme tradicional. D'acord amb ella, les conquestes colonials van revelar el potencial de la violència que abans era desconegut. El que es va poder presenciar en la Segona Guerra Mundial és la extensió d'aquell mateix tracte que la gent «civilitzada» d'Europa havia abans reservat per als «salvatges».

Que les tecnologies que van acabar produint el nazisme s'hagin originat en les plantacions o en les colònies, o bé, al contrari —com considerava Foucault—, que el nazisme i l'estalinisme no fessin res més que ampliar una sèrie de mecanismes que ja existien en el món de l'Europa occidental i en les formacions polítiques (la subjugació del cos, la regulació de la salut, el darwinisme social, l'eugenèsia, les teories medicolegals sobre herència, degeneració i raça), de fet, no importa. Resta el fet i un pensament: en la filosofia de la Modernitat, en les pràctiques polítiques europees i en l'imaginari, la colònia representa el lloc on la sobirania consisteix fonamentalment en l'exercici del poder fora de la llei (*ab legibus solutus*) i on «la pau» és més aviat descriptible amb el sintagma «una guerra sense fi».

De fet, aquesta visió correspon a la definició de Carl Schmitt de la sobirania que considerava al principi del segle XX que el poder consistia a poder imposar un estat d'excepció. Per comprendre bé l'eficàcia de la colònia com el lloc on es va originar el terror, necessitem fer una marrada i examinar l'imaginari europeu tal com s'hi representa la domesticació de la guerra i la creació de l'ordre judicial europeu (*jus publicum europaeum*). La base d'aquest ordre són dos principis claus. El primer és el postulat de la igualtat jurídica de tots els estats. Aquesta igualtat va ser aplicada

³⁸ En *The Racial State*, Malden, MA, Blackwell, 2002. David Theo Goldberg sosté que des del segle XIX hi ha almenys dues tradicions de la racionalització racial que entren en conflicte: el naturalisme (basat en la suposada inferioritat) i l'historicisme (basat en la suposició de la «immaduresa» i amb això en la «necessitat de ser educats» dels nadius). En una comunicació privada (23 d'agost de 2002), em va dir que aquestes dues tradicions resulten ben diferents quan cal parlar de les coses relacionades amb la sobirania, l'estat d'excepció i totes les formes del necropoder. Segons el seu propi punt de vista, el necropoder pot tenir moltes formes: el terror de la mort com a tal; o de la forma més «benvolent» que resulta en la destrucció de la seva cultura, perquè així podem «salvar» tota aquesta gent davant d'ells mateixos

³⁹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 185-221

sobretot com el dret de fer la guerra (i de prendre vides). El dret de fer la guerra significava dues coses. Primer cal dir que el dret de matar, o de trencar la pau, era reconegut com una de les funcions preeminents de qualsevol estat. Anava de braçet amb el reconeixement del fet que cap estat no podria fer reclamacions fora de les seves fronteres. Però, al contrari, l'Estat podria no reconèixer cap autoritat per sobre d'ell dins de les seves fronteres. L'Estat, d'altra banda, es va embarcar en les maneres «civilitzades» de matar i va atribuir objectius racionals a l'acte de matar.

El segon principi relacionat amb la territorialització de l'estat sobirà és la determinació de les seves fronteres dins del context del nou ordre global que va ser imposat. En aquest context, el *jus publicum* ràpidament va assumir la forma de distingir entre aquelles parts del planeta que estaven disponibles per a les apropiacions colonials i les altres, sobretot Europa mateixa (on el *jus publicum* s'havia de respectar).⁴⁰ Aquesta distinció, com veurem, va ser decisiva en la construcció de l'eficàcia de la colònia com a formació del terror. Sota el *jus publicum*, la guerra legítima és, en bona part, una guerra conduïda per un estat contra un altre, o per ser més precisos, la guerra entre estats «civilitzats». La centralitat de l'Estat en els càlculs de la guerra deriva del fet que l'Estat és el model de la unitat política, el principi de l'organització racional i l'encarnació de la idea de l'universal i el signe de la moral.

En aquest mateix context, les colònies s'assemblen a les fronteres. Allí hi viuen els «salvatges». Les colònies no estan organitzades com a formacions estatals i no han creat un món per als humans. Els seus exèrcits no formen una entitat distingible i les seves guerres no són guerres entre exèrcits regulars. Allí no s'hi pot distingir entre els combatents i els no-combatents, o entre un «enemic» i un «criminal».⁴¹ És a dir, és impossible fer la pau amb ells. Per concloure, les colònies són zones on la guerra i el desordre, les figures internes i externes de la política, estan costat per costat, o s'alternen l'una amb l'altra. En aquest sentit, les colònies són els indrets per excel·lència on el control i les garanties d'un ordre judicial poden ser suspesos —són la zona on la violència de l'estat d'excepció és cridada a operar al servei de «civilitzar».

Les colònies poden ser governades amb absoluta absència de la llei, basant-se en la negació racial de qualsevol connexió entre el conqueridor i el nadiu. Als ulls del conqueridor, la vida salvatge és només una de les múltiples formes de la vida animal, una experiència horripilant, una cosa aliena que no es pot ni imaginar ni

⁴⁰ Étienne BALIBAR, «Prolégomènes à la souveraineté: La frontière, l'Etat, le peuple», *Les Temps Modernes*, 610 (2000), pp. 54-55

⁴¹ Eugene Victor WALTER, *Terror and Resistance: A Study of Political Violence With Case Studies of Some Primitive African Communities*, Oxford, Oxford University Press, 1969

comprendre. D'acord amb Arendt, allò que fa els salvatges diferents dels altres éssers humans no és tant el color de la seva pell com la por que es puguin comportar com a part de la naturalesa, que ells tractin la naturalesa com si en fossin els amos indiscutibles. La naturalesa resta, doncs, en tota la seva majestuositat, una realitat corprenedora, i comparats amb ella, els homes són fantasmes, irreal, mers esperits. Els salvatges són, en canvi, els éssers humans «naturals» que no tenen un caràcter humà específic, no pertanyen a la realitat específicament humana, de manera que «quan els homes europeus els massacraven, no s'adonaven d'alguna manera que estaven cometent assassinats».⁴²

Per totes aquestes raons exposades, el dret sobirà de matar no estava subjecte a cap regla a les colònies. A les colònies, la sobirania significava poder matar en qualsevol moment i de qualsevol manera. La guerra colonial no estava subjecta a regles legals o institucionals. No era una activitat legalment codificada. En lloc d'això, el terror colonial intervenia constantment amb fantasies generades a la colònia sobre els salvatges i la mort, i les ficcions eren tan fortes que adquirien l'efecte de la realitat.⁴³ La pau no és necessàriament el resultat natural d'una guerra colonial. De fet, la distinció entre la guerra i la pau allà no hi té sentit. Les guerres colonials estan concebudes com a expressió d'una hostilitat absoluta que situa el conqueridor davant d'un enemic absolut.⁴⁴ Totes les manifestacions de la guerra i l'hostilitat que han estat marginades en l'imaginari legal europeu han trobat lloc per ressorgir a les colònies. Aquí la distinció entre el «final de la guerra» i «mitjans de la guerra» és una ficció; es col·lapsa la distinció, la ficció que una guerra funciona com una competició d'acord amb unes regles, com l'oposició a una pura massacre sense risc i amb justificacions instrumentals. Es tracta d'una distinció fútil. Aquesta paradoxa intractable de la guerra va ser ben capturada per Alexandre Kojève en la seva interpretació de *Fenomenologia de l'esperit*, de Hegel: l'idealisme simultani i la inhumanitat aparent.⁴⁵

EL NECROPODER I LES OCUPACIONS COLONIALS DE LA MODERNITAT TARDANA

Potser algú pensarà que les idees que he exposat es refereixen a un passat distant. En el passat, això és cert, les guerres imperials tenien com a objectiu destruir els poders

⁴² Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 192

⁴³ Per al resum poderós d'aquest procés, vegeu Michael TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987

⁴⁴ Sobre el concepte d'enemic, vegeu *L'ennemi*, número especial de *Raisons politiques*, 5 (2002)

⁴⁵ Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*

locals, instal·lar les seves tropes i instituir els nous models de control militar sobre la població civil. El grup d'ajudants locals era necessari per assistir en la gestió dels territoris conquerits i annexats a l'imperi. Dins de l'imperi, les poblacions vençudes tenien l'estatus que justificava desposseir-les dels seus drets. En aquesta configuració, la violència formava originàriament part del dret i la sobirania es basava en l'argument de l'excepció. En cada estadi de l'imperialisme hi podem descobrir també les tecnologies clau (vaixells de guerra, quinina, línies regulars de vapors, cables telegràfics submarins i les vies de tren colonials).⁴⁶

L'ocupació colonial era en ella mateixa un assumpte consistent a mesurar, delimitar i imposar el control sobre una àrea geogràfica —calia gravar sobre el sòl una sèrie de relacions socials i espacials. Imposar aquestes noves relacions espacials (territorialitzar-les) significava imposar fronteres i jerarquies, delimitar les zones i els enclavaments per subvertir els acords de propietat existents; classificar les persones d'acord amb unes categories distintes; extreure les matèries primeres, i, finalment, manufacturar els imaginaris culturals. Aquests imaginaris eren els encarregats de donar el sentit a la diferenciació de drets entre categories distintes de persones, que havien de servir per a objectius diferents, però dins d'un mateix espai; per fer-ho curt, es tractava d'exercir la sobirania. L'espai representava la matèria primera de la sobirania i la violència en formava part. La sobirania significava ocupació i l'ocupació significava relegar els colonitzats a aquella zona grisa entre ser el subjecte o ser l'objecte.

Aquest va ser el cas del règim d'apartheid a Sud-àfrica. Les ciutats es van estructurar degudament i els reservats (d'àrees rurals) es van convertir en *enclavaments* dins dels quals el flux del treball d'immigrants podria ser regulat, i la urbanització africana, prohibida.⁴⁷ Tal com va mostrar Belinda Bozzoli, la ciutat era un espai particularment destacable per imposar «l'opressió severa i la pobresa a base de l'exclusió racial i de classe».⁴⁸ La formació sociopolítica, cultural i econòmica de la ciutat era una institució espacial peculiar, científicament planificada per poder ser controlada.⁴⁹ El funcionament dels enclavaments rurals i de les ciutats tenia fortes restriccions que separaven la producció dels mercats en àrees per als blancs i per als negres.

⁴⁶ Vegeu Daniel R. HEADRICK, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Nova York, Oxford University Press, 1981

⁴⁷ Sobre la ciutat, vegeu G. G. MAASDORP i A. S. B. HUMPHREYS (eds.), *From Shantytown to Township: An Economic Study of African Poverty and Rehousing in a South African City*, Ciutat del Cap, Juta, 1975

⁴⁸ Belinda BOZZOLI, «Why Were the 1980s 'Millenarian'?»: Style, Repertoire, Space and Authority in South Africa's Black Cities», *Journal of Historical Sociology*, 13 (2000), p. 79

⁴⁹ Belinda BOZZOLI, «Why Were the 1980s 'Millenarian'?»

S'impossibilitava la possessió de la terra per part dels negres, excepte en llocs molt restringits, i al final es va il·legalitzar la residència dels negres a les granges dels blancs (excepte com a servei emprat pels blancs). Es controlava l'arribada de la població a les ciutats i, més tard, es va implantar la negació de la ciutadania als africans.⁵⁰

Frantz Fanon descriu l'ocupació espacial de la colonització en termes vívids. Per a ell, la colonització significa, abans que res, la segmentació de l'espai. Implica posar fronteres exteriors i interiors, vigilades amb punts de control i comissaries de policia; d'aquesta manera, s'imposa la regulació amb la llengua de la força bruta, amb la presència immediata, amb una acció directa i freqüent; tot s'hi esdevé sota el principi d'una exclusivitat recíproca.⁵¹ Més important encara és que aquesta és la manera a través de la qual s'imposa el necropoder:

La ciutat que pertany a la població colonitzada [...] és un lloc de mala fama, poblat amb gent de mala reputació. Hi van néixer, però no importa ni quan ni on; hi moriran, però no importa ni on ni com. Aquest és un univers on la dimensió espacial ha estat abolida; la gent hi viu amuntegada els uns damunt dels altres. La ciutat dels nadius és la ciutat de la gana; s'hi passa gana de pa i de carn, no hi ha sabates, no hi ha carbó, no hi ha electricitat. La ciutat dels nadius és un poble doblegat, és un poble que s'ha hagut d'agenollar.⁵²

En aquest cas, la sobirania significa la capacitat de definir qui és important i qui no, qui està *disponible* i qui no.

L'ocupació colonial de la Modernitat tardana es diferencia de moltes maneres de l'ocupació de la primera Modernitat, especialment perquè combina la imposició de la disciplina en el sentit de la biopolítica i la necropolítica. La forma més completa de la necropolítica és l'actual ocupació colonial de Palestina.

L'estat colonial deriva de l'exigència fonamental de la sobirania i de la legitimitat que parteix de l'autoritat fundada en el relat particular sobre la història i la identitat. Aquest relat està en si mateix lligat a la idea que l'Estat té el dret diví d'existir; el relat competeix amb un altre relat en un mateix espai sagrat. Com que els dos relats resulten incompatibles i com que les dues poblacions estan barrejades

⁵⁰ Vegeu Herman GILIOME (ed.), *Up Against the Fences: Poverty, Passes and Privileges in South Africa*, Ciutat del Cap, David Philip, 1985; Francis WILSON, *Migrant Labour in South Africa*, Johannesburg, Christian Institute of Southern Africa, 1972

⁵¹ Frantz FANON, *The Wretched of the Earth*, traducció de C. Farrington, Nova York, Grove Weidenfeld, 1991, p. 39

⁵² Frantz FANON, *The Wretched of the Earth*, pp. 37-39

indestriablement, una demarcació del territori a partir d'una identitat pura és de fet impossible. La violència i la sobirania, en aquest cas, es fonamenten en la divinitat: el poble en si va ser forjat a través de la veneració d'una divinitat i la identitat nacional és imaginada com una identitat en contra de l'Altre, en contra de les altres divinitats.⁵³ La història, la geografia, la cartografia i l'arqueologia donen suport a aquestes reclamacions, intentant relligar estretament la identitat i la topografia. La conseqüència de tot això és que la violència colonial i l'ocupació estan fortament inscrites en el terror sagrat de la veritat i de l'exclusivitat (expulsions en massa, la reubicació de persones «sense nacionalitat» als camps de refugiats, l'assentament de noves colònies). Viure sota el terror del sagrat significa anar excavant sempre ossos que ni tan sols hi són; significa recordar constantment un cos trencat en mil bocins que mai no pot ser ell mateix; els límits, o millor dit, la impossibilitat de representar-se a un mateix a través d'un «crim original», a través d'una mort inefable: el terror de l'holocaust.⁵⁴

Per tornar a les lectures espacials de Fanon de l'ocupació colonial, l'ocupació colonial de la Modernitat tardana de Gaza i de la Franja Occidental representa les característiques més importants de com funciona el terror específic de la formació que he anomenat necropoder. Primer es tracta de la dinàmica de la fragmentació territorial, aïllar-los primer i llavors expandir els propis assentaments. L'objectiu d'aquest procés és doble: cal evitar qualsevol possibilitat de moviment i implementar la separació comparable amb un estat basat en l'apartheid. Els territoris ocupats estan per això dividits en una xarxa indestriable de fronteres internes i en cel·les aïllades l'una de l'altra. D'acord amb Eyal Weizman, abandonant la divisió planificada del territori i agafant-se a la creació d'una divisió tridimensional de les fronteres a través de blocs sobirans, aquesta segmentació i dispersió redefeixen clarament la relació entre la sobirania i l'espai.⁵⁵

Segons Weizman, aquestes accions constitueixen la «política de la verticalitat». El resultat podria ser anomenat la «sobirania vertical». Sota el règim de la sobirania vertical, l'ocupació colonial opera a través dels esquemes de passar per sobre o passar per sota, de la divisió de l'espai aeri com també el de sota terra. El sòl està dividit entre l'escorça terrestre i els espais subterranis. L'ocupació colonial també dicta la

⁵³ Vegeu Regina M. SCHWARTZ, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997

⁵⁴ Vegeu Lydia FLEM, *L'art et la mémoire des camps: Représenter, exterminer*, a cura de Jean-Luc Nancy, París, Seuil, 2001

⁵⁵ Vegeu Eyal WEIZMAN, «The Politics of Verticality», *Open Democracy* (25 d'abril de 2002)

naturalesa mateixa del terreny i les seves variacions topogràfiques (punts d'elevació i les valls, muntanyes i accessos a l'aigua). D'aquesta manera, les elevacions ofereixen un assentament estratègic que les valls no poden pas procurar (capacitat de vigilància, d'autoprotecció, la fortificació panòptica que permet observar molts punts distants). Weizman diu: «Els assentaments podrien ser entesos com les lents òptiques en forma de ciutats que serveixen per a la vigilància i per exercir el poder.» Sota les condicions de l'ocupació colonial de la Modernitat tardana, la vigilància està orientada tant cap a fora com cap a dins, l'ull actua com a arma i com a defensa. En lloc d'una divisió conclusiva entre dues nacions alineades al costat d'una línia de frontera, «l'organització de la Franja és un terreny particular on s'han creat separacions múltiples, fronteres provisionals que estan relacionades l'una amb l'altra a través de la vigilància i el control», afirma Weizman. Sota aquestes circumstàncies, l'ocupació colonial no només està destinada a controlar, vigilar i separar, sinó que té la finalitat de crear reclusió. Aquesta *ocupació fragmentant*, junt amb l'urbanisme fragmentat, és característica de la Modernitat tardana (enclavaments suburbans o les comunitats recloses).⁵⁶

Des del punt de vista de les infraestructures, la forma fragmentant d'ocupació colonial es caracteritza per una xarxa de vies ràpides de circumval·lació, ponts i túnels que se sobreposen l'un a l'altre intentant mantenir el principi definit per Fanon com a «exclusivitat recíproca». Diu Weizman:

Les carreteres de circumval·lació intenten separar la xarxa de trànsit israeliana de les carreteres palestines, si és possible sense deixar cap possibilitat d'encreuament. El que intenten construir són dues geografies que s'encavalquen, però que habiten en el mateix paisatge. En els punts on les xarxes es creuen, s'hi crea una marca de separació. Molt sovint es tracta de carreteretes petites i empolsades que permeten als palestins creuar per sota una àmplia i ràpida autopista per la qual corren les furgonetes i els vehicles militars israelians entre els enclavaments.⁵⁷

Sota les condicions de la sobirania vertical i de l'ocupació colonial fragmentant, les comunitats queden separades al llarg de l'eix *y*. Això condueix a la proliferació dels llocs de violència. Els camps de batalla no estan localitzats només sobre la superfície terrestre. Els espais soterranis, així com els aeris, es transformen en zones de conflicte. No existeix cap continuïtat entre el sòl i el cel. Fins i tot l'espai aeri

⁵⁶ Vegeu Stephen GRAHAM i Simon MARVIN, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobility and the Urban Condition*, Londres, Routledge, 2001

⁵⁷ Eyal WEIZMAN, «The Politics of Verticality»

està dividit entre les capes superiors i les baixes. A tot arreu hi regna el simbolisme del cim (qui està ocupant la posició més alta). L'ocupació del cel és per això d'una importància crítica, perquè la majoria del control policial es dona des de l'aire. Es mobilitzen tota mena de tecnologies a aquests efectes: sensors als vehicles aeris sense tripulació (UAV), els jets aeris de reconeixement, els planadors de Hawkey per a la inspecció precoç, helicòpters d'assalt, satèl·lits d'observació del terra, les tècniques de l'hologramatització. Matar adquireix una precisió extrema.

Aquesta precisió està combinada amb tàctiques de setge medieval adaptades al format de les xarxes desconnectades dels camps de refugiats urbans. El sabotatge sistemàtic i orquestrat de les infraestructures urbanes i socials dels enemics complementa l'apropiació de la terra, de l'aigua i de l'aire. Decisiu en aquesta tècnica d'inutilitzar l'enemic és el bulldòzer. Es pretén enderrocar cases i llocs, arrencar les oliveres de soca-rel, perforar els tancs d'aigua amb bales, bombardejar i fer malbé les comunicacions electròniques, obrir carreteres, destruir els transformadors elèctrics, destrossar les pistes d'aterratge dels avions, impossibilitar les transmissions de televisió i de ràdio, esclafar ordinadors, arrencar els símbols culturals i politicoburocràtics favorables a l'Estat de Palestina, malmetre l'equipament mèdic. Es tracta, en altres paraules, d'una *guerra d'infraestructures*.⁵⁸ Mentre l'helicòpter Apache armat és utilitzat per la policia des de l'aire per matar des de dalt, els bulldòzers cuirassats (Caterpillar D-9) s'utilitzen a terra com a arma de guerra i d'intimidació. A diferència de les ocupacions colonials de la primera Modernitat, aquestes dues armes estableixen una superioritat *high-tech* com a eines del terror de la Modernitat tardana.⁵⁹

Tal com ho il·lustra el cas dels palestins, l'ocupació colonial de la Modernitat tardana és la concatenació de poders múltiples: disciplina, biopolítica i necropolítica. La combinació de totes tres dona al poder colonial la dominació absoluta sobre els habitants del territori ocupat. L'estat de setge és en si mateix una institució militar. Permet una modalitat de matar que no distingeix entre l'assassinat dels enemics interns i el dels externs. La població sencera es converteix en l'objectiu del sobirà. Els pobles i les ciutats assetjades estan aïllats de la resta del món. La vida diària es militaritza. Els comandaments militars locals tenen dret de decidir com i quan

⁵⁸ Vegeu Stephen GRAHAM, «'Clean Territory': Urbicide in the West Bank», *Open Democracy* (7 d'agost de 2002)

⁵⁹ Compareu-ho amb les bombes de nova fabricació que els Estats Units van utilitzar en la guerra del Golf i a Kosovo, que estaven equipades amb cristalls de grafit que malmeten els conductes elèctrics i les estacions de distribució. Michael IGNATIEFF, *Virtual War*, Nova York, Metropolitan Books, 2000

volen disparar algú. Moure's entre les cel·les territorials només és possible amb un permís formal. Les institucions civils locals són sistemàticament destruïdes. La població sota el setge no té cap mitjà de vida. Matar de manera invisible s'afegeix a les execucions sumàries.

MÀQUINES DE GUERRA I HETERONOMIES

Després d'examinar com funciona el necropoder sota l'ocupació colonial de la Modernitat tardana, m'agradaria parlar de les guerres actuals. Les guerres actuals pertanyen a un nou moment i diria que no es poden comprendre amb les teories anteriors de la «violència contractual» o amb tipologies com la guerra «justa» o «injusta», ni tampoc amb l'instrumental desenvolupat per Carl von Clausewitz.⁶⁰ D'acord amb Zygmunt Bauman, les guerres de la globalització no inclouen la conquesta, l'adquisició i l'ocupació d'un territori entre els seus objectius. Idealment, es tracta d'afers que es resolen amb un entrar i sortir.

La diferència creixent entre els ginys d'alta tecnologia i els mitjans no tecnològics s'ha fet evident en la guerra del Golf i a Kosovo. En els dos casos es va emprar la doctrina d'una «força dominant imparabile» gràcies a la revolució tecnològica que va multiplicar la capacitat militar de destrucció d'una manera sense precedents.⁶¹ La guerra des de l'aire va associada amb les altituds; l'ordenament, la visibilitat i els serveis d'intel·ligència hi tenen el paper central. Durant la guerra del Golf, l'ús combinat de bombes petites i de bombes carregades amb urani empobrit (DU), l'armament d'alta tecnologia a distància, els sensors electrònics, els míssils guiats per làser i la intel·ligència cibernètica van destruir ràpidament les capacitats enemigues.

A Sèrbia, l'afebliment de les forces sèrbies es va aconseguir amb la guerra d'infraestructures que va afectar objectius com ponts, vies de tren, autopistes, xarxes de comunicació, dipòsits de cru, centrals tèrmiques i elèctriques i instal·lacions de tractament d'aigües. L'execució d'aquestes estratègies militars, especialment quan van combinades amb la imposició de les sancions, afecta el sistema de suport vital de l'enemic. La destrucció del complex petroquímic de Pančevo als afores de Belgrad durant la campanya de Kosovo «va deixar les àrees veïnes tan impregnades de vinil, clorit, amoníac, mercuri, nafta i dioxines que van provocar avortaments a les

⁶⁰ Vegeu Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*, Nova York, Basic Books, 1977

⁶¹ Benjamin EDERINGTON i Michael J. MAZARR (eds.), *Turning Point: The Gulf War and U.S. Military Strategy*, Boulder, Westview, 1994

dones embarassades, i a totes les dones de la zona se'ls va desaconsellar quedar-se embarassades durant dos anys».⁶²

Les guerres de la globalització pretenen forçar l'enemic a la submissió sense que tinguin en compte les conseqüències immediates, els efectes secundaris i els «danys col·laterals» que provoquen les accions militars. En aquest sentit, les guerres actuals recorden més les estratègies de guerra dels pobles nòmades que no pas les guerres territorials de la Modernitat, basades en el lema de «conquerir i annexar». En les paraules de Bauman:

Imposen la superioritat sobre la població amb la rapidesa dels seus propis moviments: tenen l'habilitat d'aparèixer de sobte i sense cap anunci previ i de desaparèixer de nou sense avís, viatgen sense equipatge i no es preocupen per aquelles pertinences que comprometen la mobilitat i el potencial de maniobrar dels pobles sedentaris.⁶³

Som en un nou moment de mobilitat global. Una característica de l'era de la mobilitat global és que les operacions militars per exercir el dret de matar no són ja un monopoli dels estats. Els «exèrcits regulars» no són l'única modalitat d'aplicar aquesta funció. Reclamar l'autoritat última o definitiva en un espai polític particular no és fàcil d'aconseguir. Ara som davant d'un trencaclosques de drets de gestió que se superposen i que resulten sempre incomplets. Les diferents instàncies jurídiques existeixen *de facto*, geogràficament sobreposades i entreteixides, amb lleialtats múltiples i amb sobiranes, a més a més d'enclavaments abundants.⁶⁴ En aquesta heteronomia territorial de drets i reclamacions, té poc sentit insistir entre regnes polítics «interns» i «externs» que puguin ser separats per demarcacions frontereres clares.

⁶² Thomas W. SMITH, «The New Law of War: Legitimizing Hi-Tech and Infrastructural Violence», *International Studies Quarterly*, 46 (2002), p. 367. Sobre l'Iraq, vegeu G. L. SIMONS, *The Scourging of Iraq: Sanctions, Law and Natural Justice*, 2a ed., Nova York, St. Martin's, 1998; vegeu també A. SHEHABALDIN i W. M. LAUGHLIN Jr., «Economic Sanctions Against Iraq: Human and Economic Costs», *International Journal of Human Rights*, 3, 4 (2000), pp. 1-18

⁶³ Zygmunt BAUMAN, «Wars of the Globalization Era», *European Journal of Social Theory*, 4, 1 (2001), p. 15. «Allunyats dels seus objectius, colpeixen massa de pressa perquè puguin arribar a percebre la devastació que provoquen i la sang que van vessar, els pilots que maniobren a través d'una pantalla d'ordinador no tenien cap possibilitat de mirar les seves víctimes a la cara o d'observar la misèria humana que havien sembrat», afegeix Bauman. «Els professionals militars de la nostra era no veuen cap cos, no coneixen ferides. Poden dormir bé, cap remordiment de consciència no els mantindrà desperts» (p. 27). Vegeu també «Penser la guerre aujourd'hui», *Cahiers de la Villa Gillet*, 16 (2002), pp. 75-152

⁶⁴ Achille MBEMBE, «At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa», *Public Culture*, 12 (2000), pp. 259-284

Deixeu-me agafar Àfrica com un exemple. Aquí l'economia política dels estats va canviar dràsticament en l'últim quart del segle XX. Avui, molts dels estats africans no poden pretendre defensar el monopoli sobre la violència i els mitjans de coerció dins dels límits del seu territori. Tampoc no poden reclamar el monopoli del control de les seves fronteres territorials. La coerció en ella mateixa s'ha convertit en una mercaderia. El poder militar es compra i es ven en un mercat on la identitat dels proveïdors i dels compradors no significa gairebé res. Les milícies urbanes, els exèrcits privats, les bandes dels senyors de la guerra, les empreses de seguretat privada i els exèrcits estatals, tots ells pretenen exercir el dret de la violència o el dret de matar. Els proveïdors de la violència no estatals controlen amb la coerció dos recursos decisius: la mà d'obra i els minerals. Cada cop més sovint, els exèrcits es construeixen a partir de ciutadans soldats, de nens soldats, de mercenaris i de guàrdies privats.⁶⁵

Aquests nous exèrcits emergents els podríem anomenar, si seguim la terminologia de Deleuze i Guattari, *màquines de guerra*.⁶⁶ Les màquines de guerra estan fetes de segments d'homes armats que se separen o s'uneixen amb l'un o amb l'altre depenent de les tasques que han de ser dutes a terme i de les circumstàncies. Les màquines de guerra són organitzacions polimorfes i difuses que es caracteritzen per la seva capacitat de metamorfosi. La seva relació amb l'espai és mòbil. A vegades tenen lligams complexos amb els estats (des de l'autonomia fins a la incorporació). L'Estat pot, per la seva pròpia mecànica, transformar-se en una màquina de guerra. O bé es pot apropiari d'una màquina de guerra ja existent o bé crear-ne una de nova. Les màquines de guerra funcionen com els exèrcits regulars, però hi incorporen nous elements que s'adapten bé al seu principi de segmentació i de desterritorialització. Els exèrcits regulars, per la seva banda, probablement ja s'han apoderat d'algunes de les característiques de les màquines de guerra.

La màquina de guerra combina la pluralitat de funcions. Funciona com una organització política i com una empresa comercial. Opera a través de la captura de persones i de pillatges i pot arribar fins i tot a encunyar la seva pròpia moneda. Per

⁶⁵ En el dret internacional es regula l'ús dels «guàrdies privats» en «vaixells que són de propietat privada i que naveguen en condicions de guerra i això els dóna dret de fer servir tota mena d'hostilitats permissibles al mar en una guerra». Utilitzo aquest terme per les formacions armades que actuen independentment de qualsevol societat políticament organitzada per perseguir interessos privats, sigui sota la màscara d'un estat o no. Vegeu Janice THOMSON, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997

⁶⁶ Gilles DELEUZE i Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 434-527

obtenir l'accés a l'extracció de petroli i als recursos naturals que hi ha en el territori sota el seu control, les màquines de guerra desenvolupen connexions directes amb xarxes transnacionals. Les màquines de guerra que han sorgit a l'Àfrica durant l'últim quart del segle XX estaven en relació directa amb l'erosió de la capacitat dels estats postcoloniais de cimentar econòmicament la seva autoritat política i l'ordre. Aquesta capacitat inclou procurar-se els propis recursos amb el control i la regulació dels accessos als recursos naturals dins d'un territori ben definit. A mitjans dels anys 1970, la capacitat dels estats per mantenir l'ordre va començar a minvar, i hi havia una clara connexió entre la inestabilitat monetària i la fragmentació espacial. En la dècada de 1980, l'experiència brutal de la sobtada baixada de valor de la moneda es va convertir en una cosa habitual; molts països van passar per cicles d'hiperinflació (la qual cosa incloïa sotracos com el sobtat canvi de moneda). Durant l'última dècada del segle XX, la circulació monetària va influenciar els estats i la societat de dues maneres diferents.

Primer, es va poder observar una tendència generalitzada de manca de liquiditat; els diners s'acabaven concentrant només en determinats canals, l'accés als quals era possible només complint unes condicions cada cop més draconianes. El resultat era que el nombre d'individus que disposaven dels mitjans materials per a controlar persones dependents a través de la creació de deutes es va reduir dràsticament. Històricament, la captura i la submissió de persones dependents a través del mecanisme del deute ha estat l'aspecte central tant per assegurar la producció com per a la construcció de lligams polítics.⁶⁷ Aquests lligams eren decisius per determinar el valor de les persones i per mesurar la seva utilitat. Si la seva utilitat i el seu valor no eren demostrables, podrien ser convertits en esclaus, en una penyora o en un client.

Segon, l'entrada controlada de la moneda i els moviments concentrats al voltant de les zones amb recursos específics han fet possible la formació d'*enclavaments econòmics* i han canviat els càlculs antics de la relació entre les persones i les coses. La concentració d'activitats connectades amb l'extracció de recursos valuosos al voltant d'aquests enclavaments ha convertit els enclavaments en indrets privilegiats de guerra i de mort. La guerra mateixa s'alimentava de les vendes creixents de la matèria primera extreta.⁶⁸ Nous lligams es van crear entre fer la guerra, les màquines

⁶⁷ Joseph C. MILLER, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, especialment els capítols 2 i 4

⁶⁸ Vegeu Jakkie CILLIERS i Christian DIETRICH (eds.), *Angola's War Economy: The Role of Oil and Diamonds*, Pretòria, Institute for Security Studies, 2000

de la guerra i l'extracció de recursos.⁶⁹ Les màquines de guerra es van implicar en la construcció d'economies altament transnacionals, però basades localment o regionalment. En la majoria dels llocs, el col·lapse de les institucions polítiques formals sota la pressió de la violència tendeix a la formació d'economies sota el control de les milícies. Les màquines de guerra (en aquest cas, les milícies o bé els moviments dels rebels) ràpidament esdevenen mecanismes altament organitzats de predació, que imposen tributs als territoris i a la població i utilitzen l'àmplia xarxa transnacional i de les diàspores, que els procuren tant el suport material com el financer.

En correlació amb la nova geografia de l'extracció de recursos sorgeix una forma de governació sense precedents que consisteix en la *gestió de les multituds*. L'extracció i el saqueig dels recursos naturals per part de les màquines de guerra va de bracet amb els intents brutals d'immobilitzar i fixar espacialment tota mena de categories de persones o, paradoxalment, de deslligar-les, de forçar-les a dispersar-se per àrees amples que ja no estan contingudes dins de les fronteres dels estats. La població com a categoria política es disgrega en rebels, nens soldats, víctimes i refugiats, o bé en civils incapacitats per les mutilacions o simplement massacrats d'acord amb els models dels antics sacrificis, mentre que els «sobrevivents», després d'un èxode horrible, estan confinats als camps de reclusió o a les zones d'excepció.⁷⁰

Aquesta forma de governabilitat és diferent dels *comandaments* colonials.⁷¹ Les tècniques policíiques i de disciplina van deixar a la població l'opció d'escollir entre l'obediència i el fingiment que era característic dels potentats colonials i postcolonials. Aquesta situació va ser gradualment reemplaçada per una alternativa que és més tràgica perquè és més extrema. Les tecnologies de la destrucció han esdevingut més tàctils, més anatòmiques i més sensorials, en un context on l'opció és només la vida o la mort.⁷² El poder continua depenent del control estret sobre els cossos (i de

⁶⁹ Vegeu, per exemple, «Rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres formes de richesse de la République démocratique du Congo», United Nations Report No. 2/2001/357, presentat pel secretari general al Consell de Seguretat, 12 d'abril de 2001. Vegeu també Richard SNYDER, «Does Lootable Wealth Breed Disorder?: States, Regimes, and the Political Economy of Extraction» (conferència)

⁷⁰ Vegeu Loren B. LANDAU, «The Humanitarian Hangover: Transnationalization of Governmental Practice in Tanzania's Refugee-Populated Areas», *Refugee Survey Quarterly*, 21, 1 (2002), pp. 260-299, especialment pp. 281-287

⁷¹ Sobre els comandaments, vegeu Achille MBEMBE, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001, capítols 1-3

⁷² Vegeu Leisel TALLEY, Paul B. SPIEGEL i Mona GIRGIS, «An Investigation of Increasing Mortality Among Congolese Refugees in Lugufu Camp, Tanzania, May-June 1999», *Journal of Refugee Studies*, 14, 4 (2001), pp. 412-427

concentrar-los dins d'un camp). Les noves tecnologies de destrucció no s'entretenen ja a inscriure la sentència als cossos amb aparells disciplinaris, sinó que operen d'acord amb la màxima economia en forma de «massacres». La generalització de la inseguretat ha aprofundit la diferència social entre aquells qui porten armes i els qui no (*loi de répartition des armes*). Cada cop més sovint, la guerra no es fa entre els exèrcits d'estats sobirans. La fan grups armats que actuen sota la màscara d'un estat contra grups armats que no tenen cap estat, però que controlen territoris ben delimitats; els dos bàndols tenen com el seu objectiu principal les poblacions civils desarmades i no organitzades en milícies. En els casos on els milicians armats han pres completament el poder sobre l'Estat, han provocat particions territorials i han aconseguit controlar regions senceres que llavors administren de manera feudal, especialment si contenen dipòsits de minerals.⁷³

Les maneres de matar no canvien gaire. En el cas de les massacres, els cossos sense vida es redueixen ràpidament a simples esquelets. La seva morfologia els inscriu llavors al registre de les coses indiferenciables i generals: simples restes de dolor no sepultat, buidor, còrpores sense sentit, estranys dipòsits atrapats en una immobilitat cruel. En cas del genocidi de Ruanda —en el qual un gran nombre d'esquelets van ser preservats de manera visible, si és que no van ser directament exhumats—, es podia percebre la tensa relació entre la petrificació dels ossos, la seva estranya fredor i alhora la seva tossuda insistència de transmetre algun sentit, de voler significar.

Aquests monticles d'ossos impassibles sembla que no puguin transmetre cap ataràxia: res més que un rebuig il·lusori d'una mort que ja havia ocorregut. En altres casos, l'amputació física reemplaça la mort immediata i s'obre cap a la via d'utilitzar tècniques d'incisió, d'ablació i d'excisió que també tenen els ossos com el seu objectiu. Les traces d'aquestes cirurgies demiúrgiques persisteixen per molt de temps en forma de contorns humans que són vius, d'això en podem estar segurs, però la integritat corporal dels quals ha estat substituïda per peces, fragments, plecs i també ferides immenses que no cicatritzen. La seva funció és mantenir davant dels ulls de les víctimes —i per a tota la gent al seu voltant— l'espectacle morbós de la desintegració.

⁷³ Vegeu Tony HODGES, *Angola: From Afro-Stalinism to Petro-Diamond Capitalism*, Oxford, James Currey, 2001, capítol 7; Stephen ELLIS, *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, Londres, Hurst & Company, 1999

SOBRE EL MOVIMENT I EL METALL

Tornem a l'exemple de Palestina, on dues lògiques aparentment irreconciliables es confronten l'una amb l'altra: la *lògica del martiri* i la *lògica de la supervivència*. Examinant aquestes dues lògiques, voldria reflectir l'efecte mirall que tenen la mort i el terror, per una banda, i el terror i la llibertat, per l'altra.

En la confrontació entre aquestes dues lògiques, el terror no és en un bàndol i la mort en l'altre. El terror i la mort es troben en el cor de tots dos aspectes. Tal com ens recorda Elias Canetti, el supervivent és aquell que havia estat seguint les petjades de la mort, que havia conegut moltes morts, que havia estat enmig dels caiguts, però que continua viu. Per dir-ho amb més precisió encara, el supervivent és aquell que ha carregat el jou de tots els seus enemics, però en aquesta escomesa no només ha aconseguit escapar amb vida, sinó que ha matat els seus atacants. La manera més senzilla de sobreviure és matar. Canetti subratlla que en la lògica de la supervivència, «cada home és l'enemic de l'altre». De manera encara més radical podríem dir que dins la lògica de la supervivència, l'horror com el signe de la mort es converteix en satisfacció quan comprovem que ha mort algú altre. És la mort de l'altre, la presència física del seu cos, allò que gratifica el supervivent d'una manera única. Amb cada enemic que ha mort, el supervivent se sent més segur.⁷⁴

La lògica del martiri avança per línies diferents. La representa la figura del «terrorista suïcida», que planteja nombroses qüestions. ¿Quina diferència intrínseca hi ha entre matar amb un míssil des d'un helicòpter o un tanc i matar mitjançant el propi cos? ¿La diferència entre les armes que s'han utilitzat per infligir la mort evita que puguem establir un sistema general d'intercanvi entre les maneres de matar i les maneres de morir?

El «terrorista suïcida» no porta cap mena d'uniforme de soldat regular i no utilitza tampoc cap arma. El candidat al martiri encaixa la seva víctima; l'enemic és la presa a qui cal parar la trampa. En aquest aspecte, és rellevant la localització on es prepara l'emboscada: la parada d'autobús, el cafè, la discoteca, el mercat, el punt de control, la carretera —és a dir, els espais on transcorre la vida quotidiana.

La disfressa del cos forma part de la preparació de l'escenari de l'emboscada. El candidat al martiri transforma el seu cos i es col·loca una màscara per tal d'amagar l'explosiu a punt per a la detonació. Mentre el tanc o el míssil són clarament visibles, l'arma que es porta a flor de pell és invisible. Està tan integrada que forma

⁷⁴ Vegeu Elias CANETTI, *Crowds and Power*, traducció de C. Stewart, Nova York, Farrar, Straus & Giroux, 1984, pp. 227-280

part del cos. És una part íntima del cos; en el moment de la detonació, el cos del portador és destruït, i és ell que s'emporta amb ell mateix els cossos dels altres, si no és que els redueix a fragments. El cos no és només el portador de l'arma. El cos mateix es transforma en l'arma, i això no en sentit metafòric, sinó literalment, en un sentit balístic.

En aquell instant, la meua mort va de bracet amb la mort de l'Altre. L'homicidi i el suïcidi s'acompleixen en un mateix acte. En gran part, la resistència i l'autodestrucció són sinònims. Per tractar amb la mort cal reduir els altres i a un mateix a l'estatus de fragments de carn inerta, de manera que resulti difícil recollir-los tots per a l'enterrament. En aquests casos, la guerra és la guerra cos a cos (*guerre au corps-à-corps*). Per matar, cal acostar-se al màxim al cos de l'enemic. Per fer detonar la bomba cal resoldre la qüestió de la distància a través d'un treball d'acostament i de segellament.

¿De quina manera hem d'interpretar aquest vessar la sang si la mort no és mai només *meua*, sinó que va necessàriament acompanyada de la mort d'algú altre?⁷⁵ ¿És diferent de la mort provocada per un tanc o un míssil en el context en el qual el cost de la meua supervivència és calculat en termes de la meua capacitat i la meua disposició per matar algú altre? En la lògica del «martiri», la voluntat de morir es fusiona amb la voluntat d'emportar-se l'enemic, és a dir, significa tancar la porta a la possibilitat de sobreviure per a tothom. Aquesta lògica sembla contrària a la primera, que consisteix a voler imposar la mort als altres, mentre s'intenta preservar la pròpia vida. Canetti descriu el moment de la supervivència com el moment de poder. En aquest instant, el triomf sorgeix precisament de la possibilitat d'instal·lar-se allí on els altres (en aquest cas, els enemics) ja no hi són. Aquesta lògica de l'heroisme és entesa de manera clàssica: cal executar els altres, mentre que la pròpia mort és mantinguda lluny.

En la lògica del martiri, sorgeix una semiosi nova de matar. No necessàriament hi ha una relació entre la forma i el sentit. Tal com ja he indicat, el cos es converteix en l'uniforme del màrtir. El cos com a tal no és només un objecte que protegeix contra el perill i la mort. El cos com a tal no té ni poder ni valor. El poder i el valor del cos resulten del procés d'abstracció que està basat en el desig d'eternitat. En aquest sentit, el màrtir, que havia establert el moment de supremacia en el qual el subjecte és capaç de sobreposar-se a la seva pròpia mortalitat, pot ser entès com una actuació sota el signe del futur. Per dir-ho en altres paraules, la mort del futur es col·lapsa en el present.

| ⁷⁵ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, París, Gallimard, 1986, pp. 289-322

En el seu desig d'eternitat, el cos assetjat passa per dos estadis. Primer, es transforma en mera cosa, en una matèria mal·leable. Segon, la manera com és exposat a la mort —suïcidi— li confereix la significació darrera. Aquesta, de nou, no pot ser deduïda del caràcter del cos com a cos, sinó que la significació prové d'un *nomos* transcendental exterior a ell. El cos assetjat es converteix així en una peça de metall la funció del qual és donar naixement a la vida eterna a través del sacrifici. El cos es duplica i en la mort, literalment i metafòricament alhora, escapa de l'estat de setge i de l'ocupació.

Deixeu-me explorar, per concloure, la relació entre el terror, la llibertat i el sacrifici. Martin Heidegger sosté que els humans són «éssers-per-a-la-mort» i que aquesta és la condició decisiva de l'autèntica llibertat humana.⁷⁶ Per dir-ho d'una altra manera, som lliures de viure les nostres pròpies vides només perquè som lliures de morir la nostra pròpia mort. Allí on Heidegger assegura un estatus existencial a un ésser que s'encamina cap a la mort i on considera la mort un esdeveniment de llibertat, Bataille suggereix que «el sacrifici, de fet, no revela res». No es tracta, doncs, només d'una manifestació absoluta de la negativitat. Es tracta també de la comèdia. Per a Bataille, la mort revela la part animal de l'home, la que no és altra que «l'ésser natural» del subjecte. Perquè l'home es reveli tal com és al final, ha de morir, però ho hauria de fer mentre encara és viu —observant en si mateix com deixa d'existir. Afegeix: «El subjecte humà ha de ser completament viu en el moment de morir per ser conscient de la mort, per viure amb la sensació d'estar morint-se.» La mort com a tal ha d'esdevenir la consciència d'un mateix en aquell mateix instant en el qual s'acaba l'ésser conscient.

En aquest sentit, això és el que passa (si més no està a punt de passar, o passa d'una manera elusiva, fugissera) en els subterfugis dels sacrificis. En el sacrifici, el sacrificat s'identifica amb l'animal que està a punt de morir. De manera que mor veient-se morir a si mateix, però fins i tot així, en certa manera, a través de la seva pròpia voluntat, unit amb l'arma del seu sacrifici. Però tot això és un joc!

Per a Bataille, el que vol dir *joc* és més o menys el fet que el subjecte humà «voluntàriament s'enganya a si mateix».⁷⁷

¿De quina manera es relaciona la noció de joc i d'engany amb el «terrorista suïcida»? No pot haver-hi cap dubte que en el cas de l'home que s'immola amb

⁷⁶ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*

⁷⁷ Georges BATAILLE, *Œuvres complètes*, p. 336

una bomba al voltant del seu cos el sacrifici consisteix en una espectacular manera de provocar-se la mort a si mateix, convertint-se en la víctima de si mateix (auto-sacrifici). Aquell que s'autosacrifica pren possessió de la seva pròpia mort perquè s'hi encara de manera directa. Aquest poder potser deriva de la fe que la destrucció del propi cos no pot afectar la continuïtat de l'ésser. Radica en la idea que l'ésser existeix fora de nosaltres. L'autosacrifici consisteix aquí en l'anul·lació d'una doble prohibició: aquella de la autoimmolació (suïcidi) i la d'assassinat. A diferència dels sacrificis primitius, aquí no s'utilitza cap animal per substituir la víctima. La mort adquireix així el caràcter de transgressió. Però a diferència de la crucifixió, no hi ha aquí cap dimensió expiatòria. Res que pugui ser relacionat amb el paradigma de Hegel del prestigi o de la revelació. I així és, els morts no poden reconèixer el seu assassí perquè aquest també és mort. ¿Això significa que la mort passa com a pura anihilació i el no-res, l'excés, l'escàndol?

Si ho llegim des de la perspectiva de l'esclavatge o de l'ocupació colonial, la mort i la llibertat estan irrevocablement entreteixides. Hem vist que el terror defineix tant els règims colonials de l'esclavatge com els que persisteixen en la Modernitat tardana. Els dos règims coneixen també les seves instàncies específiques per experimentar la manca de llibertat. Viure sota l'ocupació de la Modernitat tardana significa experimentar permanentment la condició de «sentir dolor»: estructures fortificades, punts de control militar, barreres a les carreteres arreu; edificis que evocuen memòries doloroses sobre humiliacions, interrogatoris i pallisses; els tocs de queda que empresonen centenars de milers de persones a l'interior d'unes cases ruïnoses cada nit des de la posta del sol fins a l'alba; soldats que patrullen pels carrers sense il·luminació i temen les seves pròpies ombres; nens cecs a causa de les bales de goma; pares humiliats i apallissats davant de les seves pròpies famílies; soldats que orinen contra les barreres de filferros, que desapareixen als dipòsits d'aigua a dalt dels teulats només per divertir-se, que canten en veu alta eslògans ofensius, que piquen a la porta prima de llauna per espantar les criatures, que confisquen papers i que aboquen residus al mig dels carrers residencials; guàrdies de fronteres que tomben una parada de verdures o tanquen les fronteres per pur caprici; ossos trencats; tirs i danys irreparables —una mena de bogeria.⁷⁸

En aquestes circumstàncies, la disciplina per preservar la vida i la necessitat de suportar (el judici de la mort) es marquen en excés. Allò que connecta el terror, la mort i la llibertat és la noció *extàtica* de la temporalitat i de la política. El futur és

⁷⁸ En relació amb el que acabo de dir, vegeu Amira HASS, *Drinking the Sea at Gaza: Days and Nights in a Land Under Siege*, Nova York, Henry Holt, 1996

aquí, pot ser autènticament anticipat, però encara no forma part del present. El present com a tal no és més que el moment de visió —de visió d'una llibertat que encara ha de venir. La mort en el present és el mitjancer de la redempció. Lluny de ser una trobada amb el límit, amb la frontera, amb la barrera, la mort és experimentada com «l'alliberament del terror i dels lligams».⁷⁹ Tal com diu Gilroy, la preferència d'escollir la mort abans que una servitud continuada ens diu molt sobre la naturalesa de la mateixa llibertat (o la seva falta). Aquesta falta és part de l'existència d'un esclau o d'un home colonitzat; aquesta mateixa falta és també precisament el camí per on entra la consciència de la seva pròpia mortalitat. Parlant de la pràctica de suïcidis individuals o col·lectius dels esclaus atrapats per caçadors d'esclaus, Gilroy apunta que la mort, en aquest cas, pot ser representada com un agent. Perquè la mort és allò que dóna el poder a l'esclau i alhora allò sobre el qual l'esclau té el poder. Però alhora és l'espai on operen tant la llibertat com la negació.

CONCLUSIÓ

En aquest assaig he volgut exposar les formes actuals de la subjugació de la vida al poder de la mort (necropolítica) que han canviat profundament les relacions entre la resistència, el sacrifici i el terror. He demostrat que la noció del biopoder no és suficient per comptabilitzar les formes contemporànies de la subjugació de la vida al poder de la mort. Més encara, he volgut exposar els conceptes de la necropolítica i del necropoder per descriure'ls de maneres diferents en les quals, en el nostre món d'ara, s'utilitzen les armes per satisfer l'interès de destruir el màxim nombre de persones i construir els *mons-de-morts*, unes formes noves i úniques de l'existència social en les quals poblacions enormes han estat subjectes a unes condicions de vida que els confereixen l'estatus de *morts vivents*. L'assaig subratlla també algunes de les topografies on la repressió es basa en la crueltat (la plantació i la colònia, en particular). He suggerit també que sota les condicions del necropoder, les línies entre la resistència i el suïcidi, entre el sacrifici i la redempció, entre el martiri i la llibertat, s'esborren. ◀

Traducció de Simona Škrabec

| ⁷⁹ Paul GILROY, *The Black Atlantic...*, p. 63