

Achille Mbembe

POLÍTICAS DE LA ENEMISTAD

Título original en francés:

Politiques de l'inimitié

© Éditions La Découverte, 2016, París, 75013

© De la traducción: Víctor Goldstein

Corrección: Rosa Herranz

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Ned Ediciones

Primera edición: noviembre, 2018

Segunda edición: noviembre, 2025

Preimpresión: Moelmo, S.C.P.

ISBN: 978-84-19407-87-0

Depósito Legal: B 17647-2025

«Esta obra se benefició del apoyo de los Programas de Ayuda a la Publicación del Institut français».

Impreso en Podiprint

Printed in Spain

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones

www.nedediciones.com

*A Fabien Éboussi Boulaga,
Jean-François Bayart
y Peter L. Geschiere*

ÍNDICE

Introducción. La prueba del mundo.	11
1. La salida de la democracia	21
Vuelco, inversión y aceleración	22
El cuerpo nocturno de la democracia	30
Mitológicas	37
La consumación de lo divino	48
Necropolítica y relación sin deseo	54
2. La sociedad de la enemistad	67
El objeto inquietante	68
El enemigo, ese Otro que yo soy	75
Los condenados de la fe	81
Estado de inseguridad	83
Nanorracismo y narcoterapia	88
3. La farmacia de Fanon.	99
El principio de destrucción	100
Sociedad de objetos y metafísica de la destrucción	116
Miedos racistas	122
Descolonización radical y fiesta de la imaginación	128
La relación clínica	131
El doble sorprendente	136
La vida que se va	144

4. Este mediodía agobiante.....	151
Atolladeros del humanismo.....	152
El Otro de lo humano y genealogías del objeto	156
El mundo cero	162
Antimuseo.....	166
Autofagia	168
Capitalismo y animismo.....	174
Emancipación de lo viviente	177
 Conclusión. La ética del pasante	 183

INTRODUCCIÓN

La prueba del mundo

No basta con tener un libro en la mano para saber utilizarlo. En un primer momento, nuestro deseo había sido escribir uno que casi no estuviera rodeado de misterio. Finalmente, nos encontramos con un breve ensayo hecho de pinceladas de bosquejos, de capítulos paralelos, de trazos más o menos discontinuos, de juegos de puntos, de gestos vivos y rápidos, hasta de leves movimientos de retiro seguidos de bruscas inversiones.

Claro está que el tema, que era áspero, no se prestaba mucho a una serenata. Por lo tanto, habrá bastado con sugerir la presencia de un hueso, de un cráneo de muerto o de un esqueleto en el interior del elemento. Ese hueso, ese cráneo de muerto y ese esqueleto tienen nombres: la repoblación de la Tierra, la salida de la democracia, la sociedad de la enemistad, la relación sin deseo, la voz de la sangre, el terror y el contraterror en cuanto medicamento y veneno de nuestra época (véanse capítulos 1 y 2). El mejor medio de acceder a esos diferentes esqueletos era producir una forma no abúlica, sino tensa y cargada de energía. Cualquiera que fuese el caso, este es un texto sobre cuya superficie el lector puede deslizarse libremente, sin ningún control ni pasaporte. Puede permanecer tanto como quiera, desplazarse a su capricho, entrar y salir en cualquier momento y por cualquier puerta. Puede partir a cualquier dirección al tiempo que conserva, respecto de cada una de sus palabras y cada una de sus afirmaciones, una distancia crítica igual y, si es preciso, una pizca de escepticismo.

En efecto, todo gesto de escritura supuestamente implica una fuerza, o incluso un diferendo; eso que, aquí, se llama un elemento. En el caso

actual, se trataba de un elemento bruto y de una fuerza estrecha, una fuerza de separación más que una fuerza que intensifica el lazo; una fuerza de escisión y de aislamiento real, vuelta exclusivamente sobre sí misma, que intenta exceptuarse del resto del mundo al tiempo que pretende asegurar su último gobierno. La reflexión que sigue, en efecto, se ocupa de la reconducción a escala planetaria de la relación de enemistad y sus múltiples reconfiguraciones en las condiciones contemporáneas. El concepto platónico de *pharmakon* —la idea de un medicamento que opera a la vez como remedio y como veneno— constituye su pivote. Apoyándose en parte en la obra política y psiquiátrica de Frantz Fanon se muestra cómo, siguiendo los pasos de los conflictos de la descolonización, la guerra (en la figura de la conquista y la ocupación, del terror y de la contrainsurrección) se ha convertido, al salir del siglo xx, en el sacramento de nuestra época.

A cambio, esta transformación liberó movimientos pasionales que, poco a poco, llevan a las democracias liberales a ponerse el atuendo de la excepción, a emprender a lo lejos acciones incondicionadas y a querer ejercer la dictadura contra ellas mismas y contra sus enemigos. Entre otras cosas, uno se interroga sobre las consecuencias de esta inversión, y los términos nuevos en los cuales se plantea en adelante la cuestión de las relaciones entre la violencia y la ley, la norma y la excepción, el estado de guerra, el estado de seguridad y el estado de libertad. En el contexto de achicamiento del mundo y de la repoblación de la Tierra en favor de los nuevos ciclos de circulación de las poblaciones, este ensayo no solo se esfuerza en abrir nuevas pistas para una crítica de los nacionalismos atávicos. También se interroga, de manera indirecta, acerca de lo que podrían ser los fundamentos de una genealogía común y, por consiguiente, de una política de lo viviente más allá del humanismo.

En efecto, el ensayo trata acerca de ese tipo de arreglo con el mundo —o incluso de uso del mundo— que, en este comienzo de siglo, consiste en no dar un céntimo por todo cuanto no es uno mismo. Este proceso tiene una genealogía y un nombre: la carrera hacia la separación y la *desligazón*. Esta se desarrolla sobre un fondo de angustia de aniquilación. En

efecto, son numerosos aquellos que, en la actualidad, están aquejados por el espanto. Temen haber sido invadidos y estar a punto de desaparecer. Pueblos enteros tienen la impresión de haber llegado al cabo de los recursos necesarios para seguir asumiendo su identidad. Consideran que ya no hay un afuera y que, para protegerse de la amenaza y del peligro, se requieren cercamientos. No queriendo ya acordarse de nada, y sobre todo de sus propios crímenes y fechorías, fabrican objetos malos que efectivamente terminan por obsesionarlos y de los que en adelante tratan violentamente de deshacerse.

Poseídos por los malos espíritus que no dejaron de inventar y que, en una espectacular inversión, ahora los rodean, en adelante se formulan preguntas más o menos semejantes a las que tuvieron que enfrentar, no hace tanto tiempo, muchas sociedades no occidentales tomadas en las redes de fuerzas mucho más destructivas, como la colonización y el imperialismo.¹ Teniendo en cuenta todo lo que ocurre, ¿puede el Otro ser considerado como mi semejante todavía? Devueltos a las extremidades, como ocurre con nosotros aquí y ahora, ¿precisamente en qué consisten mi humanidad y la del otro? Como la carga del Otro se ha vuelto tan aplastante, ¿no sería mejor que mi vida deje de estar ligada a su presencia, así como la suya a la mía? ¿Por qué, contra viento y marea, a pesar de todo, debo velar sobre el Otro, lo más cerca posible de su vida si, a cambio, su único objetivo es mi pérdida? Si, en definitiva, la humanidad solo existe en la medida en que está en el mundo y es del mundo, ¿cómo fundar una relación con los Otros basada en el reconocimiento recíproco de nuestra común vulnerabilidad y finitud?

Manifiestamente, no se trata ya de ampliar el círculo, sino de hacer de las fronteras formas primitivas de puesta a distancia de los enemigos, de los intrusos y los extranjeros, todos aquellos que no son de los nuestros. En un mundo más que nunca caracterizado por una desigual redistribución de las capacidades de movilidad y donde, para muchos, moverse y circular constituyen la única posibilidad de supervivencia, la brutalidad

1. Chinua Achebe, A., *Le Monde s'effondre*, Présence africaine, París, 1973.

de las fronteras es en adelante un dato fundamental de nuestro tiempo. Las fronteras no son ya lugares que uno franquea, sino líneas que separan. En esos espacios más o menos miniaturizados y militarizados, supuestamente todo debe inmovilizarse. Numerosos son aquellos y aquellas que ahora encuentran allí su fin, deportados cuando no son simplemente víctimas de naufragios o electrocutados.

El principio de igualdad es atacado frontalmente tanto por la ley del origen común y de la comunidad de nacimiento como por el fraccionamiento de la ciudadanía y su declinación en ciudadanía «pura» (la de los autóctonos) y en ciudadanía de prestado (aquella que, ya precarizada, casi no está a resguardo de la decadencia). Frente a las situaciones peligrosas tan características de la época, la cuestión, por lo menos en apariencia, no es ya saber cómo conciliar el ejercicio de la vida y de la libertad con el conocimiento de la verdad y la solicitud por otro que uno mismo. En adelante, es saber cómo, en una suerte de surgimiento primitivo, actualizar la voluntad de poder utilizando medios crueles y virtuosos a partes iguales.

Por eso, la guerra no solo se ha instalado como fin y como necesidad en la democracia, sino también en lo político y en la cultura. Se ha convertido en remedio y veneno: nuestro *pharmakon*. La transformación de la guerra en *pharmakon* de nuestra época, a cambio, liberó pasiones funestas que, poco a poco, llevan a nuestras sociedades a salir de la democracia y a transformarse en sociedades de la enemistad, como ocurrió bajo la colonización. Esta reconducción planetaria de la relación colonial y sus múltiples reconfiguraciones en las condiciones contemporáneas no escatiman mucho a las sociedades del Norte. La guerra contra el terror y la instauración de un «estado de excepción» a escala mundial no hacen sino amplificarla.

Pero, en la actualidad, ¿quién podría hoy verdaderamente tratar de la guerra en cuanto *pharmakon* de nuestro tiempo sin convocar a Frantz Fanon, a cuya sombra fue escrito este ensayo? La guerra colonial —puesto que sobre todo de ella habla Fanon— es finalmente si no la matriz en última instancia del *nomos* de la Tierra, por lo menos uno de los medios

privilegiados de su institucionalización. Guerras de conquista y de ocupación y, en muchos aspectos, guerras de exterminio, las guerras coloniales fueron al mismo tiempo guerras de sitio tanto como guerras extranjeras y guerras raciales. Pero ¿cómo olvidar que, por otra parte, tenían aspectos de guerras civiles, de guerras de defensa, cuando las guerras de liberación no convocaban a cambio las guerras llamadas «contrainsurreccionales»? En verdad encastre de guerras encadenadas unas a otras, causas y consecuencias unas de otras, es la razón por la cual dieron paso a tanto terror y tantas atrocidades. Es también la razón por la cual provocaron, en aquellos y aquellas que las padecieron o formaron parte de ellas, ora la creencia en una omnipotencia ilusoria, ora el espanto y el desvanecimiento liso y llano del sentimiento de existir.

Como la mayoría de las guerras contemporáneas —incluidas la guerra contra el terror y las diversas formas de ocupación—, las guerras coloniales fueron guerras de extracción y de depredación. De ambos lados, tanto el de los vencidos como el de los vencedores, invariablemente condujeron a la ruina de algo no figurable, casi sin nombre, tan difícil de pronunciar: ¿cómo se reconoce, a través del rostro del enemigo que se trata de abatir pero de quien igualmente se podría curar sus heridas, otro rostro del hombre en su plena humanidad y, por lo tanto, semejante al nuestro (véase capítulo 3)? Ellas liberaron fuerzas pasionales que decuplicaron, a cambio, la facultad de los hombres de dividirse. Obligaron a unos a reconocer más abiertamente que en el pasado sus deseos más reprimidos y a comunicarse más directamente que antes con sus mitos más oscuros. A otros les ofrecieron la posibilidad de salir de su sueño abismal, de experimentar quizá por primera y única vez la potencia de ser del mundo circundante y, de paso, de padecer su propia vulnerabilidad e inconclusión. Brutalmente expuestos al sufrimiento de terceros desconocidos, otros, finalmente, se dejaron conmovir y afectar. Al llamado de esos innumerables cuerpos de dolor, repentinamente salieron del círculo de la indiferencia en el cual, hasta entonces, se hallaban encerrados.

Frente al poder colonial y a la guerra del mismo nombre, Fanon había comprendido que no había sujeto salvo en vida (véase capítulo 3).

Como ser vivo, el sujeto estaba de entrada abierto al mundo. Al comprender la vida de los otros seres vivos y no vivos, él comprendía la suya; que él mismo existía como forma viva; y que a partir de entonces podía corregir la asimetría de la relación; introducirle una dimensión de reciprocidad y aportar un cuidado a la humanidad. Por otra parte, Fanon consideraba el gesto de cuidar como una práctica de resimbolización en la cual siempre se jugaba la posibilidad de la reciprocidad y de la mutualidad (el encuentro auténtico con otros). Al colonizado que se negaba a ser castrado le aconsejó volver la espalda a Europa, es decir, comenzar por sí mismo, mantenerse en pie fuera de las categorías que lo mantenían encorvado. La dificultad no era solamente haber sido asignado a una raza, sino haber interiorizado los términos de esa asignación; haber llegado a desear la castración y a convertirse en su cómplice. Porque todo o casi todo incitaba al colonizado a habitar la ficción que el Otro había fabricado a su respecto como su piel y su verdad.

Al oprimido que trataba de librarse de la carga de la raza, pues, Fanon le propuso un largo camino de cura. Esa cura comenzaba por y en el lenguaje y la percepción, por el conocimiento de esa realidad fundamental según la cual volverse hombre en el mundo implicaba aceptar estar expuesto al otro. La cura proseguía por un colosal trabajo sobre sí, por nuevas experiencias del cuerpo, del movimiento, del estar-juntos (hasta de la comunión) como ese fondo común que el hombre tiene de más vivo y de más vulnerable y, eventualmente, por el ejercicio de la violencia. Esa violencia era dirigida contra el sistema colonial. Una de las particularidades de ese sistema era manufacturar una gama de sufrimientos que no convocaban en respuesta ni hacerse cargo de ninguna responsabilidad, ni solicitud, ni simpatía y, a menudo, ni piedad. Por el contrario, se ponía todo en marcha para embotar toda capacidad para cualquiera de sufrir a causa del sufrimiento de los indígenas, de ser afectado por ese sufrimiento. Todavía más, la violencia colonial tenía por función captar la fuerza del deseo en el sometido y desviarla hacia investiduras improductivas. Al tener la pretensión de querer el bien del indígena en su lugar, el aparato colonial no buscaba solamente bloquear su deseo de vida. Apuntaba a alcan-

zar y a disminuir sus capacidades de estimarse a sí mismo como agente moral.

Precisamente a ese orden se opuso resueltamente la práctica política y clínica de Fanon. Mejor que otros, él había puesto de manifiesto una de las grandes contradicciones heredadas de la era moderna, pero que a su época le costaba trabajo destrabar. El vasto movimiento de repoblación del mundo inaugurado en el linde de los Tiempos modernos había resultado en una masiva «captura de las tierras» (la colonización), a una escala y gracias a técnicas nunca antes conocidas en la historia de la humanidad. Lejos de conducir a una planetarización de la democracia, la avalancha hacia las nuevas tierras había desembocado en un nuevo derecho (*nomos*) de la Tierra cuya principal característica era consagrar la guerra y la raza como los dos sacramentos privilegiados de la historia. La conversión en sacramento de la guerra y de la raza en los altos hornos del colonialismo la convirtió a la vez en el antídoto y el veneno de la modernidad, su doble *pharmakon*.

En tales condiciones, pensaba Fanon, la descolonización como acontecimiento político *constituyente* no podía privarse mucho de la violencia. En todos los casos, fuerza activa primitiva, esta preexistía a su advenimiento. La descolonización consistía en la puesta en movimiento de un cuerpo animado, capaz de explicarse exhaustivamente y en un impacto sin reserva con todo aquello que, siéndole anterior y exterior, le impedía acontecer a su concepto. Sin embargo, así de creativa como debía serlo, la violencia pura e ilimitada nunca estaba por completo a resguardo de una posible ceguera. Bloqueada en una repetición estéril, en todo momento podía degenerar y su energía ponerse al servicio de la destrucción por la destrucción.

Por su lado, el gesto médico no tenía por función primordial la erradicación absoluta de la enfermedad o la supresión de la muerte y el advenimiento de la inmortalidad. El hombre enfermo era el hombre sin familia, sin amor, sin relaciones humanas y sin comunión con una comunidad. Era el hombre privado de la posibilidad de un encuentro auténtico con otros hombres con los cuales no compartía, *a priori*, lazos de descenden-

cia o de origen (véase capítulo 3). Ese *mundo de los hombres sin lazo* (o de los hombres que solo aspiran a ponerse al margen de los otros) todavía está con nosotros, aunque bajo configuraciones incesantemente cambiantes. Está con nosotros en los meandros de la reactivación judeófoba y de su espejo mimético, la islamofobia. Está con nosotros en la forma del deseo de un *apartheid* y de endogamia que atormenta a nuestra época, sumiéndonos en un sueño alucinatorio, el de la «comunidad sin extranjeros».

Un poco en todas partes, la ley de la sangre, la ley del talión y el deber de la raza —los dos suplementos constitutivos del nacionalismo atávico— vuelven a la superficie. La violencia hasta entonces más o menos oculta de las democracias sube a la superficie, dibujando un círculo mortífero que aprisiona la imaginación y del que es cada vez más difícil salir. El orden político, poco más o menos en todas partes, se reconstituye como forma de organización para la muerte. Poco a poco, un terror de esencia molecular y supuestamente defensivo trata de legitimarse confundiendo las relaciones entre la violencia, el homicidio y la ley, la fe, el mandato y la obediencia, la norma y la excepción, o incluso la libertad, el acoso y la seguridad. Ya no se trata, mediante el derecho y la justicia, de excluir el homicidio de las cuentas de la vida en común. Cada vez, lo que se trata de arriesgar es la apuesta suprema. Ni el *hombre aterrador* ni el hombre aterrorizado, ambos los nuevos sustitutos del ciudadano, reniegan el homicidio. Por el contrario, cuando no creen muy simplemente en la muerte (dada o recibida), la consideran la garantía última de una historia templada por el hierro y el acero; la historia del Ser.

Fanon llevó de un extremo a otro, tanto en su pensamiento como en su *praxis*, preocupaciones tales como la irreductibilidad del lazo humano, la no separación de lo humano y de los otros seres vivientes, la vulnerabilidad del hombre en general y del hombre enfermo de la guerra en particular, o incluso el cuidado requerido para escribir lo viviente en la duración. Precisamente de estos interrogantes se trata, de manera sesgada y con figuras cambiantes, en los capítulos que siguen. Como Fanon había dado pruebas de una solicitud particular respecto del África y, definitivamente,

había ligado su suerte con la del continente, era normal que África ocupara un lugar en primer plano en esta reflexión (véase capítulo 4).

En efecto, hay nombres que, al no remitir mucho a la cosa, la pasan por alto o al lado. Ellos desempeñan una función de desfiguración y de distorsión. Razón por la cual la cosa, la verdadera cosa, tiende a resistir tanto al nombre como a toda traducción. No porque estuviera revestida de una máscara, sino porque su fuerza de proliferación es tal que todo calificativo se vuelve repentinamente superfluo. Para Fanon, ese era el caso de África y de su máscara, el negro. ¿Entidad como un cajón de sastre, pantanosa y sin peso ni relieve histórico, acerca de la cual cualquiera podía decir más o menos cualquier cosa sin que ello se preste a ninguna consecuencia? ¿O fuerza propia al mismo tiempo que proyecto capaz, por sus propias reservas de vida, de acaecer a su concepto y de escribirse ella misma en esa nueva edad planetaria?

Para dar cuenta de los mundos de lo viviente sin caer en la repetición, Fanon prestó atención a la experiencia que tenía la gente de las superficies y las profundidades, del mundo de las luces y de los reflejos, y del mundo de las sombras. Tratándose de las significaciones últimas, sabía que era necesario buscarlas tanto del lado de las estructuras como del lado tenebroso de la vida. De ahí, la extraordinaria atención que dedicó al lenguaje, a la palabra, a la música, al teatro, a la danza, a la pompa, al decorado y a todo tipo de objetos técnicos y de estructuras psíquicas. Por lo demás, casi no se trata, en este ensayo, de ensalzar a los muertos, sino de evocar de manera fragmentaria a un gran pensador de la *transfiguración*.

Para ello, no encontramos nada más apropiado que una escritura figurativa, que oscila entre lo vertiginoso, la disolución y la dispersión. Es una escritura hecha de sortijas entrecruzadas, y cuyas aristas y líneas se reúnen cada vez en su punto de fuga. Se lo habrá comprendido: en esta escritura la función de la lengua es llevar a la vida lo que había sido abandonado a las potencias de la muerte; es volver a abrir el acceso a los yacimientos del futuro, comenzando por el futuro de aquellos de los cuales, no hace mucho, era difícil decir cuál era la parte de lo humano y cuál la del animal, del objeto, de la cosa o de la mercancía (véase capítulo 4).

Johannesburgo, 24 de enero de 2016

Este ensayo fue escrito en el curso de mi larga estancia en el Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) en la Universidad de Witwatersrand (Johannesburgo, Sudáfrica).

En el curso de esos años, saqué el mayor provecho de los intercambios constantes con mis colegas Sarah Nuttall, Keith Breckenridge, Pamila Gupta, Sara Duff, Jonathan Klaaren, Cath Burns y, recientemente, Hlonipa Mokoena y Shireen Hassim. Adam Habib, Tawana Kupe, Zeblon Vilakazi, Ruksana Osman e Isabel Hofmeyr fueron siempre muy estimulantes. El seminario posdoctoral que yo animaba en WISER con mi colega Sue van Zyl y en el cual Charne Lavery, Claudia Gastrow, Joshua Walker, Sarah Duff, Kirk Side y Timothy Wright regularmente colaboraron habrá sido un valioso espacio de investigación y de creatividad.

Paul Gilroy, David Theo Goldberg, Jean Comaroff, John Comaroff, Françoise Vergès, Éric Fassin, Laurent Dubois, Srinivas Aravamudan, Elsa Dorlin, Grégoire Chamayou, Ackbar Abbas, Dilip Gaonkar, Nadia Yala Kisukidi, Eyal Weizman, Judith Butler, Ghassan Hage, Ato Quayson, Souleymane Bachir Diagne, Adi Ophir, Célestin Monga, Siba Grovogui, Susan van Zyl, Henry Louis Gates y Xolela Mangcu fueron fuentes fecundas de inspiración y, a menudo sin saberlo, interlocutores de primerísimo plano.

Agradezco a mis colegas del Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC), Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie y Kelly Gillespie por haber sido compañeros tan fieles, así como a Najibha Deshmukh y Adila Deshmukh por su profunda amistad.

Como de costumbre, mi editor Hugues Jallon y su equipo, Pascale Iltis, Thomas Deltombe y Delphine Ribouchon, fueron un apoyo sin fisuras.

El ensayo está dedicado a un hombre que está más allá de los nombres, Fabien Éboussi Boulaga, y a dos amigos indefectibles, Jean-François Bayart y Peter L. Geschiere.