

Ventilerad: 2011-03-17
Betyg: VG
Handledare: Otto Fischer
Examinator: Patrik Mehrens

Beteckning: R66



UPPSALA
UNIVERSITET

Litteraturvetenskapliga institutionen

Från paradox till dilemma
Frantz Fanon om det språkliga våldet och den
rasistiska retoriken

Mirey Boyacioglu

Masterexamensarbete Retorik

Abstract

This paper aims to explore those yet relatively unexplored dimensions of Frantz Fanon's (1925-1961) authorship. Fanon, known to the world as a theorist of violence and revolution, was one of the first to ever map the language of the colonizer.

The language of the colonizer was, as Fanon would have it, imbued with different notions of time, constructions of historicity and ideological principles of individuality that would dehumanize the colonial subjects. In line with that the colonizer would also speak of the colonized people in what Fanon called zoological terms. From within those different notions emerged a racist rhetoric consistent of, to quote Richard Delgado, *words that wounded*. These words, to also quote Fanon, inflicted and imposed self-hatred and inferiority-complex within the colonial subjects.

The different rhetorical maneuvers that Fanon identified created a paradox that both opened up to anti-colonial resistance *and*, in line with the paradox itself, provided resistance to the same opposition it fed. Fanon's two great works, *Peau noire, masques blancs* (1952) and *Les Damnés de la Terre* (1961) will be read in the light of that complexity. The guiding questions of this paper therefore focus on Fanon's notions of language in general and the language of the colonizer in particular. A theoretical point of departure is that Fanon will expose what basic rhetorical operations are at work within the context of racist rhetoric.

Innehåll

1. Inledning.....	1
1.1 Tidigare forskning	2
1.2 Syfte/frågeställningar – Teori/metod.....	7
1.3 Disposition.....	9
2. Martinique; Fanons födelseort	11
2.1 Frankrike; Fanons moderland.....	14
2.2 Hegelianismen och marxismen i Frankrike.....	15
2.2. 1 Fanon, Marx och Hegel	17
2.3 Négritude	19
2.5 Den franska närvaron i Algeriet/ Algerietkriget 1954 - 1962	22
2. 6 Fanon och FLN.....	25
2.7 De intellektuellas roll i den offentliga debatten i Frankrike under Algerietkriget	28
2.8 Motståndets villkor; den koloniala paradoxen	30
3. Språket.....	35
3.1 Den franska språkpolitiken.....	35
3.2 Den språkliga vändningen	40
4. Fanon och språket.....	42
4.2 Fanon och kreol.....	44
5. Kolonialisten och språket	49
5.1 Det kollektiva omedvetna; myten om den fördärlige negern	51
5.2 Den manikeiska retoriken.....	53
5.2 Zoologins retorik	55
5. 3 Den individualistiska retoriken	57
6. Den koloniala ideologins legitimeringsgrunder	61
6.1 Historien som konstruktion	61
6.2 Nästan, men inte riktigt – paradoxens mångsidighet och motståndets komplexitet	63
6.3 Från kolonial paradox till postkolonialt dilemma	66

7. Sammanfattning/slutord	73
Litteratur.....	77

1. Inledning

Frantz Fanon, föremålet för föreliggande uppsatsarbete, föddes år 1925 i vad som då var en fransk koloni och idag är ett franskt departement: Martinique. Ön är belägen i Västindien men betraktas då som nu, som en fullvärdig del av Frankrike. Martiniques officiella huvudstad är således Paris, och det officiella språket franska.

Fanons föräldrar tillhörde den typiska medelklassen på ön. Fanons far arbetade som tullinspektör i Fort de France och Fanons mor drev en butik. Fanon kom som det femte barnet i en syskonskara av åtta och Frantz, liksom majoriteten av Fanonbarnen, erhöll sin grundskoleutbildning på öns *lycée*.

När Frankrike invaderades av Tyskland under andra världskriget lämnade Fanon Martinique för att, 18 år gammal, ta värvning i de Gaulles fria franska armé. Efter kriget återvände Fanon, 20 år gammal, för att avsluta sina studier, vilket han också med stor framgång gjorde. Med hjälp av stipendier instiftade av den franska staten för krigsveteraner hade Fanon möjligheten att välja valfri utbildning i metropolen. Fanon flyttade till Frankrike. I metropolen utbildade sig Fanon till psykiatriker och efter sin examen erhöll han en chefstjänst på ett psykiatriskt sjukhus i Blida, Algeriet. Ett år efter Fanons ankomst, 1954, bröt Algerietkriget ut. Ett år innan kriget tog slut dog Fanon, av leukemi.

Fanon kom att genomgå en resa av enorma mått från det att hans föddes in i en välmående medelklassfamilj på Martinique till dess att han dog i feberyra, på andra sidan Atlanten. Fanons högsta önskan, tillika sista bön; ”gör mig till en människa som alltid ställer frågor”,¹ var det enda som följde honom oförändrat genom livet. Det fanns ingenting i Fanons uppväxt på Martinique som talade för att han, vid sin död, skulle bli ihågkommen som en våldets och revolutionens profet. Ändå är det så eftervärlden kommer att minnas honom.

Fanon hann under sin livstid författa två stora verk; *Svart hud, vita masker* (1952) och *Jordens fördömda* (1961) samt ett antal artiklar, bland annat för den algeriska befrielsefrontens tidning *El Moudjahid*. Den första boken väckte inget nämnvärt uppseende vid sin utgivning, men den andra boken tilldrog sig stor uppmärksamhet, sannolikt med hjälp av Jean Paul Sartres medverkan. Med *Jordens fördömda* kom Fanon att etablera det namn vi idag förknippar honom med.

Fanon var verksam som författare under en tid som på många sätt var explosiv.

¹ Frantz Fanon, *Svart hud, vita masker* (originaltitel: *Peau noire, masques blancs*, originalår: 1952), övers. från franska: Stefan Jordebrandt (Göteborg, 2005), s. 205.

Bakom honom låg det andra världskriget, framför honom låg en mängd avkoloniseringskrig, ett i vilket han själv skulle delta, och även inom honom pågick stridigheter av enorma mått: ”Den vita världen, den enda hedervärda världen, vägrade mig tillträde.”² När Fanon lämnade Martinique lämnade han i viss mån även den franskhets som fick honom att söka sig bort därifrån. Eller franskheten togs ifrån honom, ironiskt nog, så snart han anlät till vad som för honom då var moderlandets kärna. Där betraktades han inte, fick han bittert erfara, som den fransman han hade uppfostrats till att vara. Världen Fanon lärde känna fungerade därför på många sätt enligt den manikeiska logik av absoluta skillnader som han skildrade i sina verk.

Andra världskriget gav upphov till ett trängande behov av nya våldsteorier eftersom de existentiella frågorna som uppstod i krigets kölvatten krävde akuta svar. Vidare gav andra världskriget även upphov till nya teorier om språket och språkets makt. Kriget manifesterade i sig självt just ett exempel på detta. Detsamma gjorde den koloniala verkligheten, om vilken Fanon ägde en stor kännedom. Att Fanon, liksom många andra intellektuella med en närhet till andra världskriget, kom att aktualisera den tanketradition i vilken språkets fenomenologi var central, är mot den bakgrunden föga förvånande.

I Fanons två stora verk möts de samtida språkfilosofiska frågorna med den högaktuella hegelianska dialektiken och den ideologiskt dominerande marxistiska kritiken. Tillsammans bildar de vad som otvivelaktigt är retoriskt relevanta teorier som trots att de formulerades för mer än ett halvt sekel sedan fortfarande är viktiga, när diskussionen om den Andres roll i den egna självbilden fått förnyad relevans.

1.1 Tidigare forskning

Fanonforskning har, sedan sin tillblivelse, genomgått en resa liknande den genomförd av författaren själv. Redaktörerna till *Fanon: A Critical Reader* (1996) har genom att identifiera fem olika stadier, utefter vilka Fanonforskningen kan kategoriseras, delvis följt den.³ Fastän kategorierna naturligtvis inte är att betrakta som absoluta i någon mening, är de i viss mån pedagogiska, varför de följer här.

Under den första tiden, förklarar redaktörerna, kom Fanons teorier att prövas såväl praktiskt, av revolutionära tänkare som Che Guevara och Fidel Castro, som teoretiskt av

² Fanon 1995, s. 111

³ *Fanon: A Critical Reader* (red.) Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, Renée T. White, (Oxford, 1996), introduktionen.

akademiker.⁴ Fokus fästes framförallt vid Fanons andra verk, *Jordens fördömda*, och läsningarna av Fanon var inte sällan dekontextualiserade. Många gånger ledde dåliga översättningar till att verken förlorade historisk specificitet, vilket lämnade utrymme för relativt godtyckliga tolkningar.⁵ Till följd därav etablerades därför Fanon som i första hand en revolutionens och våldets talesman inom denna forskningstradition.

Det andra stadiets studier av Fanon, vilka utfördes under sjuttioalets början, bestod huvudsakligen av biografiska undersökningar. Det primära intresset för Fanon visades här för hans person och redaktörerna nämner David Caute (1970) och Irene Gendzier (1973) som särskilt viktiga.⁶ Sedan följde en tid, under det som hörde till det tredje stadiet, då intresset för Fanons teorier ånyo uppstod. Nu undersöktes emellertid inte i första hand teorierna i sig utan istället undersöktes på vilket sätt Fanons teorier har präglat en politisk teoribildning.

Det fjärde stadiet tillhör en postmodern kontext och här figurerar Fanonforskningen inom ramen för postkoloniala studier. Medan Fanon i den första fasen av forskningen lästes i ljuset av ett intresse för marxism, positionerades han nu inom ramarna för den postkoloniala teoribildningen. Här kan en rad centrala tänkare nämnas och närmast till hands ligger Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak och Homi K. Bhabha. Den sistnämnde skrev även förordet till den brittiska upplagan av *Svart hud, vita masker* (2008). Den här forskningen innehåller dock, enligt David Macey, en senare Fanonforskare, en del faktafel.⁷ Macey betraktar dock inte faktafelelen som följer av ett bristfälligt akademiskt hantverk, utan snarare tvärtom. Han menar att den postkoloniala teoribildningens anlag för sofistikerad analys ibland ger upphov till långsökta teorier. Vidare menar Macey att postkoloniala teoretikers entusiasm för Derrida och Lacan många gånger lett till att Fanons närhet till Sartre och Maurice Merleau-Ponty tonats ned eller helt negligerats.⁸

Det femte och enligt redaktörerna fortfarande pågående stadiet skall ha inletts av Hussein Bulhan år 1985.⁹ Fanonforskningen karaktäriseras nu av ett återupplivat intresse för Fanons teorier och här är forskningen tudelad. Fanons teorier har emellertid alltid gett upphov till lika många tolkningar av hans verk, som blandade känslor inför dem. Därför har

⁴ Anthony Alessandrini, *Frantz Fanon: Critical Perspectives* (London & New York, 1999), s. 5.

⁵ David Macey, *Frantz Fanon – A Life* (London, 2000), s. 29f.

⁶ David Caute, *Frantz Fanon* (New York, 1970), Irene Gendzier, *Frantz Fanon; A Critical Study* (New York, 1973).

⁷ Macey 2000, s. 20 ff.

⁸ *Ibid.*, s. 27.

⁹ Hussein Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York, 1985).

Fanonforskningen alltid karaktäriserats av en teoretisk dubbelhet. Detta är uppenbart inte minst i Leopard förlags nyutgåva av *Jordens fördömda*.¹⁰ I inledningen av Erik Tängestad, som föregår Jean Paul Sartres förord, möter man en Fanon som skiljer sig fundamentalt från den Fanon som Sartre presenterar. Där Sartre ser en agitator, ser Tängestad en humanist.

Skillnaderna i presentationerna har givetvis sina förklaringar i många faktorer; inte minst går de att förklara genom att hänvisa till utgivningsdatum för respektive text, men skillnaderna är emellertid symptomatiska för Fanonforskningen. Fastän tiden påverkar receptionen av Fanon, har dennes alster alltid låtit sig tolkas på tillsynes motstridiga sätt.¹¹ Det är därför, menar David Macey, som alla har sin egen version av Fanon.

Den retorikvetenskapliga Fanonforskningen återfinns närmast i nordamerikanska kommunikationsstudier med postkolonial orientering. Inom den ramen används Fanon i vanliga fall som en parentes, eller mer eller mindre outtalad utgångspunkt, i enskilda artiklar, då framförallt inom *whiteness studies*, eller det som i någon mån tillhör det postkoloniala fältet. Dock återfinns inte Fanon, enligt mina efterforskningar, som huvudfokus inom ramen för en uttalat retorisk studie. Thomas K. Nakayama och Robert L. Krizek (1995)¹² samt Gordon Alley-Young (2008)¹³ och Tammie M. Kennedy, Joyce Irene Middleton och Krista Ratcliffe (2005)¹⁴ kan dock nämnas som exempel på forskare som kombinerat postkoloniala teorier med retorikvetenskapliga. Även Jane H. Hills *The Everyday Language of White Racism* (2008)¹⁵ kan nämnas inom ramen för den föreliggande forskningen.

I Fanons efterföljd tillmäter ifrågavarande forskare det rasistiska språket, det vill säga den vita retoriken, subjektformerande egenskaper. Den vita retoriken är i de här studierna att betrakta som ett strukturerande system; i språket som i samhället. Alley-Young utgår från Fanons förståelse för Lacan och frilägger mot den bakgrunden idéer om den vita, fetischerande *blicken*. Den vita blicken definieras som en tolkningsram och ett strukturerande

¹⁰ Frantz Fanon, *Jordens fördömda* (originaltitel: *Les damnés de la terre*, originalår: 1961), övers. från franska: Per-Olov Zennström (Stockholm, 2007).

¹¹ Alessandrini 1999, s. 5.

¹² Thomas K. Nakayama, Robert L. Krizek, "Whiteness: A Strategic Rhetoric," *Quarterly Journal of Speech*, vol. 81 (1995), s. 291-309.

¹³ Gordon Alley-Young, "Articulating Identity: Refining Postcolonial and Whiteness Perspectives on Race within Communication Studies", *The Review of Communication*, vol. 8, nr. 3 (2008), s. 307-321.

¹⁴ Tammie M. Kennedy, Joyce Irene Middleton, Krista Ratcliffe, "The Matter of Whiteness: Or, Why Whiteness Studies Is Important to Rhetoric and Composition Studies," *Rhetoric Review*, vol. 24, nr. 4 (2005).

¹⁵ Jane H. Hill, *The Everyday Language of White Racism* (West Sussex, 2008).

system som internaliseras genom socialisering.¹⁶ Utifrån teorier om den vita blicken har sedan forskare undersökt i vilken utsträckning den vita (manliga) blicken återfinns som ett strukturerande förståelsesystem inom filmen och litteraturen. Närmast till hands ligger det att nämna bell hooks studier av bland andra Spike Lees filmer (1996).¹⁷

I en internationell kontext återfinns Fanon närmast i en del litteraturvetenskapliga studier och i svenska forskningssammanhang återfinns han i en idéhistorisk forskning där Michael Azar, som ensam svensk, författat en avhandling under namnet *Frihet, jämlikhet, brodermord* (2001).¹⁸ Azar har undersökt hur Algerietkriget griper in i Frantz Fanons och Albert Camus verk, och vice versa; läsningen är komparativ och kontextbetonad. Azar har även författat förordet till Daidalos upplaga av *Svart hud, vita masker* (1995)¹⁹ samt ett antal bidrag till såväl inhemska som internationella antologier om Fanon, Algerietkriget och vad han kallar för ”den koloniala bumerangen”.

Enligt Azars efterforskningar existerade inte vid tiden för hans avhandling en enda studie om Fanon i en svensk vetenskaplig diskurs.²⁰ Azar skriver att han har behövt konsultera författare som Göran Palm och Stefan Jonsson för att ens ”finna spår av honom i den svenska debatten”.²¹ Även den franskspråkiga litteraturen om Fanon är, enligt Azar, tunn. Fanons ställning i Algerietkriget, och Algerietkrigets ställning i Frankrike, kan delvis förklara den frånvaron. Den algeriska revolutionen kom att tillfoga den franska självbilden stor skada och av den anledningen föreligger alltså ett visst tabu i förhållande till ämnet.²² Även Erik Tängerstads förord bekräftar bilden av ett, vad avser Fanon, tunnslätt forskningsfält i Frankrike.²³

Den internationella samtida forskningen, här att förstå som främst angloamerikansk, har dock visat ett större intresse för Fanon. Macey menar att de dåliga översättningarna av Fanons verk lämnat utrymme för en viss amerikanisering av Fanon, vilket fått till följd att Fanons popularitet ökat.²⁴ Henry Louis Gates Jr. menar att intresset, under vad redaktörerna till *Fanon: A Critical Reader* (1996) kallar för studie fem, närmast går att

¹⁶ Alley-Young 2008, s. 316 ff.

¹⁷ bell hooks, *Reel to Real: Race, sex, and class at the movies* (New York & London, 1996).

¹⁸ Michael Azar, *Frihet, jämlikhet, brodermord* (Stockholm, 2001).

¹⁹ Michael Azar, ”Fanon, Hegel och motståndets problematik” i *Svart hud, vita masker* (Göteborg, 1995).

²⁰ Azar 2001, s. 19.

²¹ Ibid.

²² Ibid., s. 22.

²³ Erik Tängerstad, ”Vi i tredje världen” i Fanon 2007, s. 13 f.

²⁴ Macey 2000, s. 29 f.

likna vid en (Fanonsk) renässans.²⁵ Gates redogör i ”Critical Fanonism” för olika tolkningar av Fanon och skildrar således hur Fanons teorier låtit sig omsättas till vitt skilda uppfattningar om hur Fanons förståelse för revolution och subjektets position är att förstå.²⁶ Den stora utmaningen som väntar Fanonforskare idag är, enligt Gates, att läsa Fanon i ljuset av hans kontext och på så sätt återvinna verkens historiska specificitet.²⁷

Fanon har positionerats inom existentialismen, marxismen och psykoanalysen och frågan om vilket fält som står honom närmast har varit omtvistad,²⁸ men liten uppmärksamhet har ägnats åt hur Fanon förhåller sig till språket. Här har forskningen lämnat en tämligen stor lucka. Homi K. Bhabha har, inom ramen för den föreliggande forskningen, varit först med att utforska de retoriska och språkfilosofiska dimensionerna av Fanons författarskap. Bhabha har till och med, enligt Macey, gjort ansatser till att framställa Fanon som en ”svart Lacan i vardande”.²⁹ Bhabha har menat att Fanon, i likhet med Lacan, undersökt blickens begär, språkets begränsningar och vidare, relationerna mellan *the signifier* och *the signified*.³⁰ Bhabha har likställt Derridas begrepp om saknade länken, det vill säga *the missing person* med Fanons begrepp om manikeismen och på så sätt försökt cementera ett diskursivt släktskap mellan Fanon, Derrida och Lacan. Macey menar dock att Bhabha inte har haft stöd för sina tolkningar och att de därför är att betrakta med viss skepticism.

Azar påbörjar emellertid en diskussion i sin avhandling, i vilken Fanons förhållande till språket på ett mer grundläggande plan utreds, där tolkningarna är välunderbyggda. Azar har producerat välgående bidrag till Fanonforskningen, så även i ett internationellt avseende. Utifrån en idéhistorisk tradition har Azar behandlat språkfilosofiska frågor i utkanterna av sin avhandling och trots att det inbjuder till framtida forskning förblir det emellertid, hos Azar, en ansats.

Utöver den idéhistoriska, biografiska och postkoloniala studien återfinns även en tvärvetenskaplig studie inom ramen för den tidigare Fanonforskningen. Här förenas ”African American Studies” med ”Cultural Studies” och ”Visual Arts”. Antologin *The Fact of Blackness – Frantz Fanon and Visual Representation* (1996), vars titel är hämtad från ett illa översatt kapitel i *Svart hud, vita masker* utgörs av bidrag från bland andra Homi K. Bhabha,

²⁵ Henry Louis Gates, ”Critical Fanonism”, *Critical Inquiry*, nr. 17, spring (1991), s. 457 – 470.

²⁶ *Ibid.*, s. 462 f.

²⁷ *Ibid.*, s. 458.

²⁸ Azar 2001, s. 23.

²⁹ Macey 2000, s. 28 (“...black Lacan in the making...”) Min övers.

³⁰ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London & New York, 1994), s. 45. (“For Fanon, like Lacan, the primary moments of such a repetition of the self lie in the desire of the look and the limits of language.”)

Stuart Hall och bell hooks. Denna antologi tillhör, om man utgår från Henry Louis Gates förståelse för fältet, den fanonska renässansen.

David Maceys biografi om nästan 600 sidor från år 2000 är också sprungen ur, vad som med endast viss rätt kan kallas för, den fanonska renässansen. Macey har inte bara på grundligaste sätt gått igenom hela den tidigare Fanonforskningen och vidare noga gått igenom Fanons alla verk, utan han har även lagt ned mycket möda på att granska Fanons alla noter och referenser. Därutöver har Macey även sökt upp och intervjuat människor som varit i kontakt med Fanon, däribland Alice Cherki – en med Fanon samtida psykoanalytiker. Samma år som Maceys biografi utkom gav även Cherki ut ett eget porträtt av Fanon. Cherki har samlat sina personliga erfarenheter från arbetet med Fanon i *Frantz Fanon, Portrait* (2000).³¹

Fanonforskningen befinner sig alltså, enligt Gates, numera i en slags renässans. Trots det förblir Fanons förhållande till språket ett ännu relativt outforskat område. I det avseendet finns ännu mycket att göra och hela det arbetet rymms naturligtvis inte inom ramen för denna uppsats.

1.2 Syfte/frågeställningar – Teori/metod

Fanon tillskrev, liksom andra teoretiker med en närhet till det andra världskriget, språket en stor betydelse. Många av hans kamper utkämpades just inom ramen för den arena som den franskspråkiga dräkten utgör. Azar benämner det algeriska kriget som ett ”namnens krig” i vilket alla drabbade gör anspråk på definitionsrätt och definitionsföreträde av stereotyper,³² och det är just i det spänningsfältet som Fanon formulerar sina huvudteser i *Jordens fördömda*. Bara mot den bakgrunden avtecknar sig en mängd retoriskt relevanta frågeställningar och redan i *Svart hud, vita masker* formulerar Fanon en del av dem.

En utgångspunkt i denna uppsats är därför att det i Fanons verk existerar åtminstone en början till en retorikvetenskapligt relevant teori, som genom en kontextbetonad läsning kan få skarpare konturer. Syftet med uppsatsen är därför att frilägga vad som kan vara retoriskt relevanta teorier i Fanons *Svart hud, vita masker* och *Jordens fördömda*. Delvis genom att svara på H. L. Gates uppmaning; det vill säga genom att positionera Fanon historiskt; politiskt; geografiskt och ideologiskt. Sätillvida är syftet är att utreda vad Fanon kan betyda för retorikvetenskapen och vad retorikvetenskapen kan betyda för Fanonforskningen. Kan ett fokus på Fanons språkliga teorier till exempel fördjupa förståelsen

³¹ Alice Cherki, *Frantz Fanon, Portrait* (Paris, 2000).

³² Azar 2001, s. 24.

för Fanons våldsteorier, till vilka hans arv under lång tid reducerats?

Med hjälp av den postkoloniala teoribildningens terminologi, i vilket avseende Ania Loombas översiktsverk *Colonialism – Postcolonialism* (1998) kommer att fungera som huvudkälla, kommer Fanons teorier att förankras i det retorikvetenskapliga fältet.

Eftersom utrymmet här är begränsat kommer dock den postkoloniala teoribildningens klassiska begreppsapparat inte att problematiseras i någon större utsträckning. Inte därför att postkolonialismens teoribildande terminologi, med det ibland problematiska diskursbegreppet i spetsen, inte tillåter det, utan därför att det faller utanför uppsatssyftets ramar. Syftet är inte formulerat utifrån en begreppsutredande utgångspunkt, även om en sådan alltid i viss mån finns närvarande. Likadant förhåller det sig med den retorikvetenskapliga terminologin. *Doxa* begreppet, som i likhet med diskurs begreppet inte är helt oproblematiserat, kommer att definieras utifrån Mats Rosengrens generella definition i *Doxologi: en essä om kunskap* (2008).³³

Syftet är alltså delvis experimentellt; ett försök att med hjälp av retorikvetenskapens och postkolonialismens modeller utvinna en retoriskt relevant idé om den rasistiska retoriken, om vilken Fanon uttalar sig explicit. Fanon beskriver det för kolonialisterna typiska språkbruket utifrån dess effekter på såväl de koloniserade människorna som kolonisatörerna. I detta vilar en idé om språkets, genom retorikens figurer, grepp om tanken. Fanon beskriver hur olika diskursiva komplex skapar, tillika hindrar, mening i termer av det kollektiva omedvetna, som han – till skillnad från Jung – ger en konkret betydelse. Inom retoriken hade man i detta avseende istället talat om det idag något svårdefinierade *loci communes* eller *topoi*. I begreppens vidaste bemärkelse betecknar de en gemensam förståelse för sakers tillstånd inom en given grupp som möjliggör en, inom gruppen, kommunikation som omfattar retoriska figurer, må det vara en metafor bildspråk eller en dold premiss, som fodrar en djupare kännedom om språkets kulturella eller sociala dimensioner. Det kollektiva omedvetna betecknar således språkets kulturella och sociala aspekter som möjliggör intersubjektiv kommunikation.

Mot bakgrund av den språkförståelsen identifierar Fanon en rasistisk retorik som bygger på olika principer; en manikeismens retorik, en individualismens retorik samt en zoologisk retorik. I den första förekommer antitesen som en central figur, i den andra

³³ Mats Rosengren, *Doxologi: en essä om kunskap* (Åstorp, 2008).

³³ *Ibid.*, s. 9.

metonymin och i den sista metaforen. Tillsammans utövar dessa diskursiva komplex vad Fanon förstår som ett språkligt våld på de koloniserade människorna.

Syftets övergripande frågor syftar följaktligen till att ringa in de här dimensionerna av Fanons författarskap: Hur ser detta språkliga våld ut? Hur verkar det? Hur, om möjligt, värjer man sig från det? Frågeställningarna som formulerats mot bakgrund av uppsatssyftet är således följande: Vilka föreställningar om språk går att skönja i Fanons verk? Vilken betydelse tillmäter Fanon språket och språkets makt, och hur går det att tolka utifrån en retorisk och en postkolonial teoribildning? Vad kännetecknar, enligt Fanon, den rasistiska retoriken och det språkliga våldet och hur verkar de?

Den första delen av uppsatsen utgörs av olika bakgrunder till Fanons författarskap som är av avgörande betydelse för förståelsen av Fanon. Mot det positionsfältet kommer sedan Fanons språkfilosofiska teorier att friläggas; först de generella och sedan de, mot uppsatssyftet, specifika. Målet är att identifiera grundläggande retoriska operationer hos Fanon. I den avslutande diskussionen knyts de olika trådarna samman. Jean Paul Sartre, som delade Fanons våldssyn samt många av Fanons hållningar i samtida debatter, kommer i uppsatsens senare del att lyftas fram som en bakgrundfigur men även, i viss mån, som jämförelseinstans.

1.3 Disposition

Eftersom Fanon på en och samma gång tillhörde en mängd olika kontexter (han figureerade inom den koloniala periferin likaväl som i metropolens centrum), vilka alla kommit att på ett eller annat sätt gör sig påmind i hans litterära verk, kommer det att vara på sin plats att inledningsvis redogöra för de mest väsentliga av dem. *Unicivil War – Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria* av James D. Le Sueur (2001) och Peter Kemps *Marxismen i Frankrike* (1978) kommer härvidlag att fungera som huvudkällor.

Fanon talade, enligt David Maceys efterforskningar (2000), mycket sällan och mycket ogärna om sig själv och sina erfarenheter. Ändå återfinns i Simone de Beauvoirs memoarer högst personliga uppgifter om Fanon som han måste ha anförtrott sig i en, för honom, ovanligt öppenhjärtlig anda.³⁴ David Maceys *Frantz Fanon – A life* (2000) och Simone de Beauvoirs *Världens gång* (1989) är därför, i avseenden som rör biografiska data, huvudkällor.

³⁴ Macey 2000, s. 460.

Den kontextuella inramningen tar avstamp i det historiska Martinique, mötet med metropolen, livet i Lyon, kriget i Algeriet, de intellektuella såväl som kulturella och konstnärliga strömningar som omgav Fanon och vidare de intellektuellas roll i den offentliga debatten i Frankrike, vilken ju i mångt och mycket formade Fanons litterära identitet. Med hänsyn till att den tidigare Fanonforskningen många gånger varit dekontextualiserad kommer denna första del, genom vilken Fanon positioneras i tiden, att uppta ett, för uppsatsen, relativt stort utrymme.

Den senare delen av uppsatsen utgörs av en presentation och tillika analys av Fanons två mest kända verk: *Svart hud, vita masker* och *Jordens fördömda*. I centrum står de språkliga teorier som går att urskilja i hans två huvudverk med fokus på framförallt hans första verk, *Svart hud, vita masker*. Fanons teorier kommer att sorteras efter vad som går att urskilja som de, i retorikvetenskapligt hänseende, bärande idéerna. Den manikeiska retoriken, den avhumaniserande zoologiska terminologin, samt den ideologiskt positionerande individualistiska terminologin är härvidlag centrala. Härfter presenteras en genomgång av kolonialismens legitimeringsgrunder, som förhoppningsvis tjänar till att fördjupa förståelsen för den koloniala retorikens diskursiva komplex. Sedan följer en diskussion och sammanfattning, genom vilka de olika trådarna knyts samman.

2. Martinique; Fanons födelseort

Martinique ”upptäcktes” - i enlighet med den eurocentriska historieskrivningen - av Columbus på 1400-talet. Två århundraden senare, år 1635 gjorde den franske erövraren Pierre Belain d’Esnambuc anspråk på Martinique för Frankrikes räkning.³⁵ Litet är känt om den förkoloniala kulturen på Martinique och endast ett fåtal artefakter finns bevarade. Man vet att kariberna, för vilka ön gick under namnet Madinina, emigrerat från Latinamerika till Martinique, och att urbefolkningen på Martinique, arawakerna, skall ha decimerats till antalet i samband med detta.³⁶

Efter att ön koloniserats av européer, det vill säga under 1600-talet och framåt, utvecklade Frankrike ett kolonialsystem vars grundstruktur hindrade kolonin från att utveckla en egen ekonomi. Handel med andra länder än Frankrike var förbjudet enligt lag och den koloniala administrationen av Martinique försatte följaktligen kolonin i ett djupt beroende av metropolen.³⁷

År 1664 befolkades ön av en population om uppskattningsvis sextusen invånare, med lika många svarta som vita invånare. I mitten av 1700-talet, knappt 100 år senare, uppskattades populationen uppgå till hela 56000 invånare, vilket vittnar om en enorm tillökning. Tillväxten följde av den ökända triangelhandeln. Europeiska handelsvaror skeppades till Afrika, varifrån slavar hämtades till Karibien, vars socker transporterades tillbaka till Europa, som vid tiden för triangelhandeln utvecklat en medelklass som efterfrågade exklusivare varor.³⁸ Under 1700-talet uppskattas över en miljon slavar ha tillfångatagits och transporterats till sockerfälten på öarna i Västindien.

Slavhandeln reglerades av en lag som gick under namnet *Code noir*. Lagen trädde i kraft första gången år 1685, reviderades år 1724, och efterföljdes sedan fram till år 1848.³⁹ Lagen slog hårt mot slaverna, vilka kom att betraktas som egendom i lagens mening. Första gången slaveriet avskaffades, år 1794, hade Martinique tillfälligt tillfallit Storbritannien. Trots att slaveriet skulle återinföras av Napoleon när Martinique åter kommit Frankrike till del, representerar ändå det första avskaffandet, förutom mellanstatlig konkurrens, även ett mindre paradigmskifte. Slaveriet avskaffades för sista gången år 1848, när lagen om slavhandel, på grundval av den republikanska principen om assimilation,

³⁵ Macey 2000, s. 37.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., s. 38.

³⁸ Ibid., s. 38 f.

³⁹ Ibid.

monterades ned.⁴⁰ Dekretet författades av Victor Scoelcher som, av ödets ironi, senare skulle spela en viktig roll i Algerietkriget, för Frankrikes räkning.

Avskaffandet av slaveriet följdes dock inte av lagstadgade landreformer. Detta fick till följd att plantagerna, i princip, bedrevs enligt samma principer efter slaveriet som tidigare. I praktiken innebar avvecklingen av slavhandeln att slaveriet ersattes av en tyst överenskommelse bönder och plantageägare emellan, i vilken de fria bönderna stod i ett svårt skuldförhållande till plantageägarna.⁴¹ Den karibiska ön har alltså en lång historia av slaveri, vars minne fortfarande hålls intakt i det kollektiva medvetandet. Detta är synligt inte minst i litteraturen.⁴²

Fanons familjehistoria dateras tillbaka till Martinique på 1840-talet. Fanons farfars far skall ha fötts som sonen till en slav av afrikanskt ursprung.⁴³ Han skall ha besuttit mindre landägor där han skall ha odlat kakao, varför han, trots att avskaffandet av slaveriet ännu inte trätt i kraft, sannolikt varit en fri småbrukare.

Frantz Fanon föddes år 1925 som den femte i en barnaskara som skulle utökas med ytterligare tre medlemmar. Fanons familj om tio medlemmar tillhörde den typiska medelklassen på Martinique som liksom många andra på ön betraktade sig som franska fullvärdiga patrioter.⁴⁴ Fanons far, Casimir Fanon, arbetade som en tullinspektör i Fort de France och Fanons mor, Eléonor Fanon, drev, liksom många andra kvinnor på Martinique, en butik.⁴⁵

Under andra världskriget lämnade Fanon Martinique för att gå med i general de Gaulles fria franska armé. 18 år gammal, år 1944 tog han värvning. De frivilliga soldaterna fick genomgå en grundutbildning under två månader på marockansk mark, efter vilken de betraktades som färdigutbildade rekryter. Kort efter att grundutbildningen var avslutad skickades Fanons enhet till Algeriet.⁴⁶ Vad Fanon visste om Algeriet hade han lärt sig inom ramarna för den franska läroplanen. Ämnet blev en del av den franska skolans läroplan för historia år 1928. Att Algeriet invaderades år 1830 för att hämnas en diplomatisk oförrätt tillhörde allmänbildningen.⁴⁷ Att den största delen av den algeriska befolkningen bestod av

⁴⁰ Macey 2000, s. 42.

⁴¹ Ibid., s. 42 f.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., s. 48.

⁴⁴ Tängerstad 2007, s. 10.

⁴⁵ Macey 2000, s. 48.

⁴⁶ Ibid., s. 93.

⁴⁷ Ibid.

pirater, likaså. Vad Fanon inte visste var att arabiskan och de många varieteterna av berbiska enligt fransk lag betraktades som främmande språk, och att algeriernas dagliga liv fram till år 1944 hade varit styrda av den så kallade *code de l'indigénat*.⁴⁸ Där listades trettiofyra stycken överträdelser som endast var olagliga när de begicks av muslimska infödda.

Fanon skadades under en sammandrabbning i november år 1944, efter vilken han dekorerades med hedersutmärkelsen *croix de guerre* av samme general Raoul Salan som Fanon drygt 10 år senare skulle kämpa mot i Algeriet. Fanon återhämtade sig snabbt från sina skador och var tillbaka i sitt regemente redan i januari efterföljande år. Dock nådde kriget snart sitt slut och Fanon återvände hem till Martinique, för att som 20 år gammal hedersutnämnd krigsveteran avsluta sina studier på Lycée Schoelcher.⁴⁹

Fanon klarade sin examen och hade genom de stipendier som inrättades år 1945 för krigsveteraner rätt till en, av den franska staten bekostad, universitetsutbildning. Han var fri att välja universitet och utbildning efter egen smak.⁵⁰ Fanon valde att läsa till tandläkare i Paris. Där påbörjade han sina studier, men bestämde sig efter en kort tid för att bryta upp och lämna huvudstaden för Lyon, där han bestämde sig för att läsa medicin istället. Uppgifterna om varför han valde att bryta upp i Paris varierar. Man vet dock att hans vistelse i huvudstaden var kortvarig.⁵¹

Livet i Lyon skilde sig på många sätt från tillvaron i Paris. Lyon var till att börja med inte lika stort som Paris. Antalet människor med utomfranskt ursprung var mycket mindre i Lyon än i Paris. Det var dock delvis därför, enligt hans bror Joby Fanon, som Fanon flyttade från Paris till Lyon.⁵² Fanon skall ha reagerat med olust på de grupperingar som på basis av hudfärg eller etnisk tillhörighet hade uppstått i Paris. Enligt Joby ville Fanon slippa välja läger. Fanon borde därför, av allt att döma, ha genomgått en tid av relativ isolering under studietiden i Lyon. Känslan av utanförskap som återfinns som ett återkommande tema i hans verk borde på många sätt ha fått sin reella början här.⁵³

⁴⁸ Macey 2000, s. 94.

⁴⁹ Ibid., s. 108 f.

⁵⁰ Ibid., s. 116.

⁵¹ Ibid., s. 118.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

2.1 Frankrike; Fanons moderland

Efter en kort vistelse i Paris flyttade alltså Fanon till Lyon, där han utbildade sig till psykiater. Samtidigt som han tillägnade sig en utbildning i medicin skaffade han sig även en stor kännedom om sin samtids intellektuella liv. Här bekantade sig Fanon med filosofer som Hegel, Marx, Nietzsche och Sartre – vilka alla kom att få en enorm betydelse för Fanons intellektuella identitet.⁵⁴

På Martinique hade Fanon fostrats i enlighet med den koloniala policyn; när Fanon valde att åka till Frankrike gjorde han så i egenskap av fransman. Trots det utsattes Fanon för kränkande rasism på daglig basis i Lyon. På universitetet, utanför universitetet; i det dagliga livet. Fanon hade planerat att lägga fram *Svart hud, vita masker* som sin avhandling i psykiatri: ”När jag efter mina medicinstudier påbörjade detta arbete funderade jag på att lägga fram det som min avhandling. Men dialektiken fordrade att jag oupphörligt intog nya positioner.”⁵⁵ Fanon låter påskina att det var han själv, och inte universitetet, som ”intog nya positioner”, men i själva verket fick han sin ansökan avslagen.⁵⁶ Fanon berättade senare i livet för Beauvoir hur han under stora delar av sin studietid känt sig fruktansvärt orättvist behandlad av sina examinatorer; de skall ha duat honom och, enligt Fanon själv, medvetet satt lägre betyg på honom än vad han förtjänade.⁵⁷

I moderlandet togs alltså den enda identitet Fanon kände till ifrån honom och han fann sig själv i en minst sagt i konfliktfylld position i vilken han slets mellan stereotyper. Tiden i Lyon var alltså på många sätt påfrestande, men allt var dock inte mörkt i moderlandet. Trots att Fanon berövades en identitet fick han även möjligheten att tillskansa sig en ny; som intellektuell. I Lyon fick Fanon genom de offentliga biblioteken tillgång till kopiösa mängder litteratur som saknade varje motstycke i de offentliga biblioteken på Martinique. Fanon förkovrade sig så i vitt skilda ämnen och som intellektuell fick han möjligheten att överskrida, om även i begränsad utsträckning, stereotypernas snäva ramar. Just *stereotypernas makt* skulle även, för en lång tid framöver, forma Fanons intellektuella verksamhet. Sannolikt fick det intresset sin grogrund här.

I Lyon bekantade sig Fanon även med sociodiagnosen; läran om sjukdomstillståndens sociala och strukturella förklaringar. Dock inte på universitetet, som

⁵⁴ Fanon 2007, s. 10.

⁵⁵ Ibid., s. 58.

⁵⁶ Macey 2000, s. 155.

⁵⁷ Simone de Beauvoir, *Världens gång* (originaltitel: *La force des choses II*, originalår: 1963), övers. från franska: Kerstin Hallén (Stockholm, 1989), s. 398 f.

man skulle kunna tro; alla sociodiagnostiska element var mycket begränsade inom den psykiatriska utbildningen under Fanons tid.⁵⁸ Macey kallar till och med Lyon, under tiden för Fanons uppehälle, för en ”psykiatrisk öken”.⁵⁹ Vistelsen i Lyon genererade däremot kontakter genom vilka Fanon kunde stimulera sitt intresse på egen hand. Mot slutet av sin utbildning fick Fanon chansen att praktisera på ett av landets ledande psykiatriska sjukhus: Saint-Alban.⁶⁰ Fanons anställning varade nära två år och erfarenheten kom att prägla Fanon för lång tid. Här lärde Fanon känna François Tosquelles och förvärvade genom den bekantskapen en stor kännedom om sambanden mellan sociala, psykologiska och medicinska faktorer. Det var även här som grunderna för den institutionella psykoterapin som Fanon själv senare skulle komma att utöva lades.⁶¹

Fanon tog djupa intryck av det som under hans tid i metropolen dominerade den intellektuella och akademiska diskursen, vilket den något överdimensionerade förekomsten av noter och referenser i *Svart hud, vita masker* onekligen vittnar om. En djupare förståelse för Fanons teorier förutsätter därför en förankring av Fanons texter i de, under Fanons tid, dominerande filosofiska trenderna. Framförallt var den marxistisk-hegelianska traditionen som växte fram ur den franska vänsterrörelsen av stor betydelse för Fanons teoretiska byggen.

2.2 Hegelianismen och marxismen i Frankrike

Första bandet av Karl Marx huvudverk *Kapitalet* gavs ut i fransk översättning mellan åren 1872 – 75, men väckte vid tiden för utgivningen inget nämnvärt uppeende.⁶² ”Det franska arbetarpartiet”, vars själva partiprogram hade utformats av bland andra Marx och Engels bildades år 1881 och vann långsamt terräng i det fransk politiska rummet. Som renodlad politisk rörelse vann marxismen snart gehör bland delar av fransmännen, men det skulle emellertid dröja lång tid innan marxismen fick status som filosofi i Frankrike.⁶³

Franska översättningar av Lenins *Materialismen och Empiriskriticismen* utkom år 1928 och Lenins definition av marxismen fick fäste bland enskilda intellektuella. Marx betraktades dock fortfarande primärt som en vetenskapsman inom den lilla gruppen

⁵⁸ Macey 2000, s. 144.

⁵⁹ Ibid., s. 135 (“Lyon in particular was a psychiatric desert”). Min övers.

⁶⁰ Macey 2005, s. 147 ff.

⁶¹ Ibid., s. 149 f.

⁶² Peter Kemp, *Marxismen i Frankrike* (originaltitel: *Marxismen i Frankrig. Apropos de 'nye filosofer' og marxismens krise*, originalår: 1978), övers. från danska: Svante Hansson (Stockholm, 1981), s. 29.

⁶³ Ibid.

entusiaster som sakta tog form, och hans teorier tillmättes endast nationalekonomiskt värde.⁶⁴

Det franska filosofiska klimatet genomgick emellertid en del drastiska förändringar kort därefter. Runt trettioalet vände man sig bort från nykantianismen och positivismen – som ju hade dominerat den franskfilosofiska diskursen under en lång tid – mot Hegel, som nu betraktades som den moderna tidens store filosof. Marx förbindelse med Hegel, som ju förkastat Kants kunskapsteori, fick nu en positiv genklang. Peter Kemp, författaren till *Marxismen i Frankrike* (1978), härleder utvecklingen till Alexander Kojèves föreläsningar på L'École Pratique des Hautes Études' under åren 1933 – 1939. Kemp menar att Kojèves föreläsningar om Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1809) fick betydelse för en hel generation unga franska filosofer, som i Kojèves efterföljd vände sig allt längre bort från den nykantianska traditionen.⁶⁵ Enligt Kojève formulerade Marx själva grundvalarna för sin historieuppfattning och idé om klasskampen med utgångspunkt i Hegel. Kojève etablerade således ett förhållande mellan Marx och Hegel i den fransk filosofiska diskursen, vilket i förlängningen ledde till att marxismens landvinningar även kom hegelianismen till del, och vice versa.

Henri Lefebvre, en annan nyckelfigur i sammanhanget, gav i slutet av trettioalet ut *Le matérialisme dialectique* (1939) i vilken kopplingen mellan Hegel och Marx slutligen cementerades. Kojève och Lefebvre skrev så, i en gemensam ansats, in Hegel och Marx i det existensfilosofiska sammanhang som tagit form under mellankrigsåren.⁶⁶ Under slutet av trettioalet och vidare in på fyrtioalet kom existentialismen att, vid sidan av marxisthegelianismen, dominera det franska kulturklimatet. Maurice Merleau-Ponty, ytterligare en av de betydelsebärande personerna för marxismens utveckling i Frankrike, var jämte Sartre en av den franska existentialismens centrala figurer.⁶⁷

Merleau-Ponty sökte integrera marxismen med existentialismen som ett sätt att förlika sig med marxismens politiska utveckling. Merleau-Pontys försök misslyckades emellertid vilket ledde till att han upplevde ett behov av att ta avstånd från vad marxismen som filosofi gav upphov till i termer av politik. Istället kom han uteslutande att ägna sig åt existensfilosofiska frågor. Härvidlag ingick Merleau-Ponty i dialog med Sartre, som ju var en förgrundsgestalt inom existentialismen.

Merleau-Ponty formulerade emellertid en svidande kritik mot Sartre, och dennes

⁶⁴ Kemp 1981, s. 30.

⁶⁵ Ibid., s. 31.

⁶⁶ Ibid., s. 42.

⁶⁷ Macey 2000, s. 27.

begrepp om den absoluta friheten, som under den här tiden var på modet. Merleau-Ponty menade att människan är bunden till att förhålla sig till, och på så sätt reproducera, en livsvärld av betydelser som hon själv inte varit med om att skapa. Framförallt, menade han, är människan bunden till ett språk över vilket hon saknar all rimlig kontroll – en filosofisk hållning som Fanon i hög grad lät sig inspireras av. Att människan existerar i en värld som formats av tidigare mänskliga handlingar betraktade Merleau-Ponty som den absoluta invändningen mot Sartres begrepp om den absoluta friheten.⁶⁸

Under sin tid i Lyon hade Fanon chansen att närvara vid en del av Merleau-Pontys föreläsningar, och han följde dem, men avstod från att etablera närmare kontakt med Merleau-Ponty. Fanon berättade för Beauvoir att han funnit honom avståndstagande och kylig och angett det som skäl till sin avvaktande hållning. Trots sina personliga invändningar hämtade Fanon, som vi senare ska se, i stor utsträckning inspiration från Merleau-Pontys tankevärld. Fanon menade, liksom Merleau-Ponty, att det finns ”en stödrelation mellan språket och kollektivet.”⁶⁹

2.2. 1 Fanon, Marx och Hegel

I *Phänomenologie des Geistes* definierar Hegel människans drivkrafter genom att sätta de grundläggande mänskliga behoven mot de grundläggande förutsättningarna för mänskligt samspel. Hegel centrerar de fundamentala mänskliga drivkrafterna kring människans behov och begär efter bekräftelse, och förklarar utifrån de krafterna den mänskliga dialektiken.

I det mänskliga samspelet, menar Hegel, begär de berörda människorna ömsesidigt erkännande av varandra. Det ömsesidiga behovet av erkännande leder sedan till att en maktkamp uppstår; när människorna begär samma sak av varandra måste det till en kamp. I maktkampen etableras sedan en subjektposition och en objektposition; vad Hegel förstår som en herre och en träl. Herren som går som vinnare ur striden åtnjuter stor bekräftelse, han har fått ett av de största mänskliga behoven tillfredsställt. Dock hamnar herren likväl i en återvändsgränd; bekräftelsen kommer från någon som är honom underställd. Tillfredsställelsen är således inte enkel att uppnå. Herren och slaven måste därför söka förening i någon slags jämvikt, genom vilken processen herren kan åtnjuta full bekräftelse. Jämvikten kan emellertid uppnås endast om slaven blir sin egen herre och på så sätt ensam

⁶⁸ Kemp 1981, s. 46.

⁶⁹ Fanon 1995, s. 50.

upphäver sitt slaveri.⁷⁰ Slaveriet är därför ”källan till varje mänskligt, socialt och historiskt framåtskridande.”⁷¹

Den hegelianska dialektiken översätts till marxismen i termer av alienation. Arbetarens ekonomiska alienation. För Marx är människans liv avhängigt människans relation till tingen, liksom det för Hegel är avhängigt människans relation till sin nästa. Alienation betecknar det ekonomiska eller psykologiska tillstånd som uppstår när objektets erkännande, i det ena fallet, eller produktioner i det andra, tillfaller subjektet. Denna process, denna alienering, förhindrar objektet från att utveckla ett självmedvetande.⁷²

Fanon formulerar sina teorier om den svarta människans upplevelsevärld med avstamp i marxistisk-hegelianska termer som alienation, dehumanisering och självmedvetande. I ”Negern och erkännandet” – kapitlet i *Svart hud, vita masker* ägnat åt bland annat den hegelianska dialektiken presenterar Fanon följande passage ur *Phänomenologie des Geistes*:

Självmedvetandet är i sig och för sig när och på grund av att det är i sig och för sig för ett annat självmedvetande; det vill säga att det är endast genom att erkännas.⁷³

Fanon formulerar sin tolkning av Hegel enligt följande:

Människan är bara mänsklig i den mån hon strävar efter att göra sig gällande inför en annan människa för att vinna dennes erkännande. Så länge den andre inte har erkänt henne, kommer denne andre att förbli föremålet för hennes handlingar. Det är på den andre, på dennes erkännande, som hennes mänskliga värde och verklighet beror. Hennes livs mening kondenseras i den andre.⁷⁴

När självmedvetandet i den dialektiska processen stöter på motstånd etableras alltså *begäret* efter erkännandet. Begäret efter erkännande är så starkt att det ”accepterar att riskera sitt liv.”⁷⁵ Med Hegels ord: ”Den som inte satt sitt liv på spel kan mycket väl erkännas som *person*, men han har inte nått sanningen i detta erkännande som ett självständigt självmedvetande”.⁷⁶ En förutsättning för varat, för förmänskligandet, är alltså a) själva kampen, genom vilken självmedvetandet och friheten uppstår, och b) kampens ömsesidighet.

I förhållandet mellan den vite herren och den svarte slaven saknas emellertid

⁷⁰ Kemp 1981, s. 32 ff.

⁷¹ Ibid., s. 34.

⁷² Ibid., s. 39 f.

⁷³ Fanon 1995, s. 192.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., s. 193.

⁷⁶ Citerat i Fanon 1995, s. 193. Kurs. i original.

grundförutsättningarna för den hegelianska dialektiken. Dels därför att ”negern”, historiskt sett, ”blivit befriad av herren”,⁷⁷ och ”inte kämpat för sin frihet”,⁷⁸ och dels därför att förhållandet mellan negern och herren saknar alla former av ömsesidighet: ”[H]är gör sig herren lustig över slavens medvetande. Han kräver inte erkännande av slaven, utan hans arbete.”⁷⁹ I den hegelianska dialektiken kommer ömsesidigheten bland annat till uttryck i den maktkamp varigenom objektet förmänskligar sig själv. Objektets frigörelse är inte enbart fördelaktigt för objektet självt, utan så även för subjektet, som då först kan åtnjuta ett erkännande från någon som är honom jämställd.

Negern har, enligt Fanon, erfarit en personens erkännande utan att uppnå själva fullkomligheten i självmedvetandets tillblivelse. Negern är således fast i den dialektiska processens svagaste del. Därför uppstår ett falskt medvetande:

[N]egern känner inte till frihetens pris, för han har inte slagits för den. Då och då slåss han för Frihet och Rättvisa, men det handlar alltid om vit frihet och vit rättvisa, värden som herrarna avsondrat. Den före detta slaven, som i sitt minne inte kan finna ett spår av vare sig kampen för frihet eller den frihetens ångest som Kierkegaard talar om, sitter oberörd och betraktar den unge vite som leker och sjunger på existensens spända lina.⁸⁰

Den svarte mannen iklär sig den vita masken, det konstlade medvetandet, i samma stund som han slåss för den *vita* friheten och den *vita* rättvisan istället för att slåss för den frihet som är hans att kämpa för. ”Negern har inte blivit herre [...] Negern är en slav som fått lov att inta en herres attityd.”⁸¹ Det konstlade medvetandet uppstår i dialektikens bristningar. Marxismens yttersta mål var att negerja själva negationen av arbetaren. För Fanon var det yttersta målet en ny humanism, genom vilken den vita människan och den svarta människan kunde befrias från rasismens vansinne, och ett av medlen, *négritude*.⁸²

2.3 Négritude

Négrituderörelsen växte fram i 30-talets Paris och har i en europeisk diskurs gjort sig namnkunnig som en i första hand litterär- och konstnärlig strömning, inspirerad av surrealismen.⁸³ Som sådan syftade *négritude* till att bejaka och omvärdera svartheten, och på

⁷⁷ Fanon 1995, s. 194.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., s. 195. Fotnot 9.

⁸⁰ Ibid., s. 196.

⁸¹ Ibid., s. 195.

⁸² Azar 2001, s. 272.

⁸³ Mikela Lundahl, ”Negern och det universella samhället” i *Underlandet – En antologi om konflikt och identitet*, red., Dariush Moaven Doust och Amanda Peralta (Stockholm, 2001), s. 73 f.

så sätt attribuera den svarta, afrikanska och negroida identiteten positiva värden.⁸⁴ Assimilation betraktades med négritude inte längre som det mest eftersträvansvärda alternativet utan istället värderades nu svartheten som en källa till kreativitet, snarare än som tidigare, ett hinder för kultivering.

Négritude växte fram i metropolens Paris och inte i den koloniala periferin, vilket innebar att négrituderörelsens värdegrunder formulerades på det koloniala språket franska. Bland de mest prominenta négritudetänkarna återfinns senegalesen Léopold Sédar Senghor och martinikanen Aimé Césaire,⁸⁵ båda med ursprung i franska kolonier där de erhållit en fostran i enlighet med den franska officiella kolonialpolicyn.⁸⁶

Senghor lämnade Senegal som 22-årig stipendiat för att studera i Paris. Efter att han pendlat fram och tillbaka mellan ett antal lärosäten bestämde sig Senghor för att studera till lärare på Sorbonne. Där mötte han Aimé Césaire och Léon Damas, tillsammans med vilka han senare skulle utforma det program som utgjorde négritude. I Paris kom Senghor och Césaire så småningom i kontakt med en äldre generation västindiska intellektuella. Dessa skulle visa sig ha en avgörande betydelse för rörelsens utveckling.⁸⁷ Genom denna grupp kom Senghor och Césaire att bekanta sig med den konstnärliga och intellektuella utvecklingen i New York och till följd därav att engagera sig i vad som kallades för *The Harlem Renaissance*. Den amerikanska rörelsen bar många likheter med den franska; även på denna sida av Atlanten fanns behovet att definiera och upphöja vad som menades vara det särpräglade afroamerikanska uttrycket.⁸⁸

Uttrycket ”the New Negro” myntades av LeRoy Locke redan år 1925 och afroamerikaner överallt uppmanades till att förkroppsliga den nya identiteten – något som Senghor, trots att han inte var afroamerikan, så snart han bekantat sig med uttrycket, lärde sig att göra.⁸⁹ De amerikanska panafrikanska idéerna påverkade således négrituderörelsens värdegrunder. Idén att alla med afrikanskt ursprung delade gemensamma intressen och därför borde delta i en gemensam kamp för frihet kom på många sätt som en revolutionerande nyhet för négritudetänkarna. Innan dess hade afrokaribier och afrikaner inte låtit sig kopplats samman i en europeisk kontext. Den negroida eller afrikanska identiteten hade fram till fyrtioalet, om man frågar Fanon, varit exklusiv för grupper med direkt ursprung i Afrika,

⁸⁴ Lundahl 2001, s. 73 f.

⁸⁵ Ibid., s. 74.

⁸⁶ Ibid., s. 79.

⁸⁷ Ibid., s. 80.

⁸⁸ Ibid., s. 80 f.

⁸⁹ Ibid.

eller grupper med ett annat modersmål än ett kolonialt språk.⁹⁰ Afrokaribierna, och då framförallt antillerna, hade fostrats till en föreställd gemenskap med européerna.⁹¹

Aimé Césaire lät publicera *Cahier d'un retour au pays natal* år 1939 i vilken själva begreppet *négritude* för första gången förekommer. Senghor och Damas var emellertid, vilket Césaire varit noga med att framhålla, lika viktiga för begreppets utveckling och spridning som Césaire själv.⁹² Senghor och Césaire hade dock något skilda uppfattningar om vad *négritude de facto* innebar. Medan Senghor betraktade *négritude* som en objektiv och universell företeelse, giltig för alla av afrikanskt ursprung, betonade Césaire den subjektiva erfarenheten av hudfärg och ras. Senghors tolkning av begreppet låg såtillvida närmare de amerikanska panafrikanska idéerna om en kultur gemensam för alla av afrikanskt ursprung, oavsett geografisk och social kontext.

En annan viktig figur för *négrituderörelsens* framgång var Jean Paul Sartre. Sartre bestod Senghors diktsamling *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue Française* (1948) med ett förord, genom vilket *négrituderörelsen* kunde åtnjuta ett stort erkännande. Sartres medverkan bidrog till att en enorm uppmärksamhet riktades mot rörelsen och Sartres tolkning av begreppet i det berömda förordet ”Orphée Noir” kom att för en lång tid präglade omvärldens bild av *négritude*.⁹³ För Sartre betecknade *négritude* den dialektiska processens svaga ögonblick; för Sartre var *négritude* inte mycket mer än en omvänd eller antirasistisk rasism.

Sartres definition av rörelsen skiljde sig naturligtvis från upphovsmännens egna definitioner och det faktum att Sartres tolkning gavs definitionsföreträde var symptomatiskt för den koloniala verklighet som omgav dem. När Senghor senare i livet skriver att ”det var fransmännen som först tvingade oss att söka dess essens, och som sedan visade oss var den stod att finna”⁹⁴ så åsyftade han sannolikt just detta. Huruvida det finns en riktig tolkning av begreppet, eller huruvida en tolkning kan urskiljas som mest väsentlig lämnas emellertid osagt. Vad som går att konstatera är att begreppet redan i sin begynnelse kom att få olika betydelser bara inom den lilla krets varifrån det uppstod, men att begreppet likafullt avser att ge namn åt en positiv afrikansk särart.

Sartre som avfärdade rörelsen som reaktiv hade rätt i så måtto att den växte fram

⁹⁰ Fanon 1995, s. 142; ”[I]ngen antiller var i stånd att se sig själv som neger före 1940.”

⁹¹ Lundahl 2001, s. 82.

⁹² Ibid., s. 84.

⁹³ Ibid., s. 85.

⁹⁴ Léopold Sédar Senghor, ”Negritude and African Socialism”, citerad i Lundahl 2001, s. 86.

ur, och som svar på, ett europeiskt förtryck. Sådillvida villkorades rörelsen av en europeisk diskurs. Å andra sidan, och det är en poäng som Frantz Fanon gör i *Svart hud, vita masker*, så gick det inte att bortse från rasfrågan så länge den var infekterad. Sartre menade i sin kritik att négritude sköt förbi vad som borde vara målet, *en ny humanism*. Fanon som tog strid för rörelsen svarade med att illustrera omöjligheten i en sådan. Svartheten, menade han, skulle behöva omvärderas innan den upphörde att vara en värderingsfråga.⁹⁵ Eftersom de svarta förtrycktes på grund av sin svarta hudfärg var kampen tvungen, menade Fanon, att ta sin början i och för samma hudfärg. Svartheten gick alltså inte i ett initialt skede att bortse från, just därför att rörelsen var bunden till den koloniala diskursen, fastän målet ju var, vilket Fanon villigt erkände, att överskrida den koloniala diskursens manikeiska logik.

Négrituderörelsen var emellertid inte enbart begränsad till litterär eller kulturell verksamhet, utan många av förgrundsgestalterna inom rörelsen var även politiskt aktiva. Césaire var till exempel högst engagerad i den politiska utvecklingen på Martinique, och Léopold Sédar Senghor kandiderade till presidentposten i Senegal år 1960, och vann. Närheten mellan å ena sidan intellektuell och kulturell verksamhet, å andra sidan politiskt och offentligt ställningstagande var en i allra högsta grad fransk företeelse. Detta var synligt inte minst under kriget i Algeriet.

2.5 Den franska närvaron i Algeriet/ Algerietkriget 1954 - 1962

Från år 1954 till år 1962 utkämpades på algerisk mark ett av 1900-talets blodigaste självständighetskrig. Med sina närmare en miljon döda blev Algerietkriget Frankrikes motsvarighet till USA:s Vietnamkrig – ett nationellt trauma.⁹⁶

Algeriet hade sedan romartiden utsatts för flera erövringståg och den franska närvaron går tillbaka till år 1830 då Frankrike erövrade kustområden tillhörande det nuvarande Algeriet. Det franska erövringståget initierades av den dåvarande franske kungen Karl X och skall enligt historien ha utlösts av en förolämpning som den dåvarande franske konsuln utsatts för av en turkisk styresman.⁹⁷ Alger föll efter några veckors strid men kriget fortsatte inåt landet under flera år. Abd-el-Kader lyckades organisera motstånd genom att samla annars splittrade delar av befolkningen, men kriget fördes på alla fronter och Abd-el-

⁹⁵ Azar 2001, s. 229.

⁹⁶ Ibid., s. 8.

⁹⁷ Marie Demker, *Sverige och Algeriets frigörelse 1954 – 1962* (Stockholm, 1996), s. 37 f.

Kader erkände sig besegrad år 1847.⁹⁸ Ett år senare, år 1848 delade Frankrike upp Algeriet i tre departement, alla tre formellt sett integrerade i Frankrike: Alger, Oran och Konstantin. Härvidlag var den franska koloniseringspolitiken unik; ingen annan kolonisering hade genomförts på så integrationistiska grunder.

Algeriet styrdes av en militäradministration från det att Abd-el-Kader kapitulerade fram till år 1870, då ett algeriskt uppror bröt ut och förändrade förutsättningarna för den politiska administrationen.⁹⁹ Upproret ledde till att en fransk generalguvernör utsågs och under honom prefekter för de olika distrikten. Först när kabyllledaren El-Mokhrani erkände sig besegrad år 1871 fick Frankrike någon form av reell kontroll över Algeriet.¹⁰⁰

Efter att algerierna ”pacificerats”, som det heter, tog en civil administration form.¹⁰¹ Algeriet blev då en bosättarkoloni i klassisk bemärkelse, varpå stora mängder av Frankrikes önskade, så kallade *pied noirs*, flyttades från Frankrike till Algeriet. När Algerietkriget bröt ut bodde så mycket som en halv miljon européer i det franska Algeriet.¹⁰²

Den koloniala administrationen av Algeriet var på många sätt, det integrationistiska inslaget till trots, i högsta grad typisk för den koloniala verkligheten. Européernas jordbruk konkurrerade ut de algeriska böndernas småbruk och den politiska makten centrerades följaktligen kring den europeiska befolkningen. Segregationen i arbetslivet var därför stor; européerna arbetade som tjänstemän och algerierna som kroppsarbetare.¹⁰³

Den franska närvaron i Algeriet skapade med tiden en grogrund för den nationella identitet som dessförinnan hade saknats. Det förfranska Algeriet bestod av stammar och klaner som inte sällan befann sig i konflikt och i konkurrens om makt med varandra, vilket Frankrike, under kolonialismens tidiga skede, drog nytta av.¹⁰⁴ En nationalism växte emellertid sakta fram på grundval av religiösa, revolutionära och reforminriktade principer.¹⁰⁵

Framväxten av en nationell identitet kom, tillsammans med det osäkra och oroliga politiska läget i Frankrike under andra världskriget att med tiden underminera den franska överhögheten i Algeriet. Oklarheterna kring huruvida Vichyregimen eller tyskarna

⁹⁸ Demker 1996, s. 38.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Azar 2001, s. 53 f.

¹⁰¹ Macey 2000, s. 245.

¹⁰² Azar 2001, s. 53.

¹⁰³ Demker 1996, s. 39.

¹⁰⁴ Azar 2001, s. 54.

¹⁰⁵ Demker 1996, s. 41.

representerade Frankrike i Algeriet skapade, vid sidan av andra världshändelser, en plattform för algeriskt motstånd. Antikolonialismens framgångar internationellt och den proklamerade självständigheten av ett antal länder runt om i Afrika och Indokina kan nämnas som särskilt viktiga händelser från vilka ett algeriskt nationellt motstånd hämtade kraft.¹⁰⁶

De första kraven formulerades på grundval av en federativ lösning, men den franska regeringens oförmåga att ta till sig kraven på en begränsad autonomi banade väg för radikalare anspråk på självständighet.¹⁰⁷ Utbrytare ur vad som betraktades som den revolutionära nationalistiska Mesali Hadjis parti, ”Parti Progressiste Algérien” (PPA) bildade i början av femtiotalet organisationen ”Comité Révolutionnaire d’Unité et d’Action” (CRUA). Sommaren 1954 bestämde medlemmar ur utbrytarpartiet att motståndskampen skulle initieras allhelgonadagens morgon samma år, och kriget inleddes med att ett flertal hemmagjorda bomber exploderade runt om i Alger, bland annat utanför radiostationen i staden. Bomberna orsakade skada men krävde inga liv.¹⁰⁸ I samband med upproret ändrade CRUA namn till ”Front de Libération Nationale” (FLN) vilken vid tidpunkten bestod av cirka 700 medlemmar.¹⁰⁹

De franska trupperna led till en början brist på män och vapen. Flera av trupperna hade sedan många år varit bundna i Indokina, men vid nyår hade truppförstärkningar om 20 000 man satts in. Två år senare befann sig en tredje del av Frankrikes totala militära styrka i Algeriet, vilket innebar att den militära närvaron i Algeriet uppgick till en styrka om 400 000 man. Den franska militären ville inte lida fler nederlag lika dem i Indokina.

Guy Mollet valdes till premiärminister i januari år 1956 och det är nu, mellan åren 1956 – 1957, som kriget blev fullskaligt. Marocko och Tunisien proklamerade sin självständighet efter förhandlingar med fransmännen som parallellt med detta antog en speciallag om Algeriet, genom vilken undantagstillstånd kunde utlysas. I praktiken gav detta den franska militären fria händer.¹¹⁰

Under sommaren år 1956 utkämpades slaget om Alger på nytt. I december månad dödades i genomsnitt fyra människor per dag i kriget och i september månad efterföljande år hade fransmännen vunnit slaget med metoder som skulle komma att stå dem

¹⁰⁶ Demker 1996, s. 43, Azar 2001, s. 98 f.

¹⁰⁷ Demker 1996, s. 42 f.

¹⁰⁸ Macey 2000, s. 241.

¹⁰⁹ Demker 1996, s. 42 ff.

¹¹⁰ Ibid., s. 47.

dyrt i krigets kommande händelseförlopp. Tortyren som de franska trupperna använde som stridsmedel kom dels att skada Frankrikes anseende internationellt, där en starkare opinion mot kriget nu gjorde sig hörd och dels att stärka motståndskraftiga i sin övertygelse.

De värnpliktiga som skickades till Algeriet år 1957 skapade förutsättningar för ett till och med än starkare engagemang för Algerietkriget än vad som varit fallet med kriget i Indokina, där endast en yrkesmilitär varit insatt i striderna.¹¹¹ Engagemanget i metropolen var därför stort. Algerietkriget nådde under de här åren sin kulmen, men fransmännens framgångar i Alger kom i det längre perspektivet att innebära stora förluster. Fransmännen hade vunnit en pyrrhusseger.

I maj 1958 återinsattes de Gaulle vid makten. de Gaulle åtnjöt stort förtroende bland stora delar av den franska befolkningen och bland övriga européerna som ville behålla Algeriet franskt. Under sin tid som landsfader aktade han sig för att stöta sig med de olika intressegrupper som kriget frammanat. Genom att formulera sig i vaga termer om framtiden, och på så sätt hålla sig på relativt god fot med alla, kunde de Gaulle vinna den tid och det handlingsutrymme som kriget påkallade.¹¹² de Gaulle var inte främmande för tanken på ett självständigt Algeriet, men såg emellertid till att hans position var militäriskt stark om, eller när, förhandlingar med algerierna blev nödvändiga.¹¹³

I mitten av september år 1959 talade de Gaulle för första gången öppet om en algerisk folkomröstning med tre möjliga utgångar: självbestämmande, integration och association. Efter förhandlingar i Evian och en algerisk folkomröstning deklarerade Algeriet tre år senare självständighet. Inom loppet av en månad flydde 350 000 europeiska bosättare och arabiska samarbetsmän, hals över huvud, från Algeriet till Frankrike.¹¹⁴

2. 6 Fanon och FLN

Området runt Blida, där Fanon var verksam som psykiatriker för Frankrikes räkning, var lugnt fram till våren 1956, då den franska staten satte in 2000 gerillasoldater i bergsområdet som angränsade till staden.¹¹⁵ Hitintills hade endast elva mer eller mindre lyckade attentat dokumenterats mot franska patruller i Blidaområdet, och vidare 84 mindre sabotageförsök.

Fanon som flyttade till Blida ett år innan kriget bröt ut hade till en början en

¹¹¹ Demker 1996, s. 45 f.

¹¹² Azar 2001, s. 83, 293.

¹¹³ Ibid., s. 83.

¹¹⁴ Ibid., s. 87.

¹¹⁵ Macey 2000, s. 242.

mycket begränsad kontakt med den lokala befolkningen. Hans möten med algerierna hade under den första tiden ägt rum i en klinisk kontext och inte i en social miljö, vilket begränsade hans lokala kännedom. Efter krigsutbrottet fann han sig dock snart i en situation där han på en och samma dag kunde behandla vad han betraktade som krigets offer såväl som krigets bödlar.¹¹⁶ Samtidigt som Fanon hjälpte franska poliser att hantera sitt dåliga samvete om dagen kunde han erbjuda härbärge åt algeriska motståndsmän på kvällen.¹¹⁷ Han befann sig i en minst sagt konfliktfylld position och i takt med att hans lokala kännedom växte så gjorde också hans sympatier för den lokala befolkningen det.

En av Fanons klienter, en tjugouårig fransk polisofficer, skickades till Fanon på inrådan av sina befälhavare. Den unge mannen brottades med svåra sömnproblem. Skriken från de misstänkta som han hade torterat om dagen hemsökte honom, berättade han, om natten. Han berättade för Fanon att han på skriken kunde avgöra i vilket stadium av tortyren som den misstänkte befann sig i: ”Någon som har blivit slagen i ansiktet två gånger har ett speciellt sätt att tala, skrika och säga att han är oskyldig. Efter att han har hängt i sina handleder i två timmar förändras hans röst. Efter ’badet’ [en tortyrform], en annan röst. Och så vidare. Men det är efter elektriciteten som det blir outhärdligt. Man tror att han skulle kunna dö när som helst.”¹¹⁸ Fanon som får ta del av den här typen av berättelser på daglig basis, på samma gång som han på nära håll får uppleva effekterna av dem, utvecklar snart ett stort engagemang för den algeriska frågan som kommer till uttryck genom FLN.

Fanon tros ha kommit i kontakt med FLN någonstans i början av året 1955 genom Mustapha Bencherchali, sonen till en rik tobaksodlare i Blida. Bencherchali kunde regelbundet besöka Fanon, under förevändningen att han undergick psykoanalys, utan att större mistankor väcktes.¹¹⁹ Eftersom Bencherchali tillhörde den övre medelklassen förutsatte den franska underrättelsetjänsten att hans sympatier återfanns hos fransmännen. Trots sina djupa sympatier för den algeriska motståndsrörelsen finns det dock inga uppgifter om att Fanon någonsin skulle ha svikit sin läkarsekretess till fördel för FLN. Detta trots att han med enkla medel hade kunnat ge ut namnen på de franska soldater som uppsökte honom.¹²⁰

¹¹⁶ Macey 2000, s. 259.

¹¹⁷ de Beauvoir 1989, s. 399.

¹¹⁸ Macey 2000, s. 295 f (”A guy who has been punched twice in the face has a certain way of talking, screaming and saying that he is innocent. After he has been hanging by his wrists for two hours, his voice changes. After the bathtub, a different voice. And so on. But it’s after the electricity that it becomes unbearable. You’d think he was going to die at any moment”), Maceys övers. från franska, min övers. från engelska, ytterligare en övers. återfinns hos Azar 2001, s. 245.

¹¹⁹ Ibid., s. 265.

¹²⁰ Ibid., s. 297.

Beauvoir berättar i sina memoarer att Fanons arbete för FLN inkluderade alltifrån härbärgerandet av algeriska motståndsmän till utbildandet av algeriska sjukvårdare. Fanon skall ha berättat för Beauvoir att han även åtagit sig att utbilda krigets främsta led: ”Han lärde dem att kontrollera sina reaktioner då de placerade ut en bomb eller kastade en granat. Och han lärde dem också vilka psykiska eller fysiska attityder som bäst hjälpte dem att uthärda tortyr.”¹²¹

Två år efter att kriget bröt ut, år 1956, utvisades Fanon, som svar på sin avskedsansökan, från Algeriet, varefter han levde i exil i Tunisien. Fanon hade sagt upp sin tjänst på sjukhuset i ett kort och känslomättat brev till det franska ministeriet och officiellt hette det att Fanon tagit ett års tjänsteledighet av personliga skäl.¹²² Fanon avslutar sitt brev till ministeriet på följande vis:

Algeriets status? Systematisk avhumanisering.../Under långa månader har mitt samvete varit säte för oförlåtliga debatter. Och deras slutsatser är att inte förlora hoppet om människan, med andra ord om mig själv./ Jag har beslutat att jag inte kan utföra mina plikter till vilket pris som helst på den felaktiga grunden att det inte finns annat att göra. Av alla dessa skäl, Monsieur le Ministre, har jag äran att be er att acceptera min avskedsansökan och att avsluta mitt uppdrag i Algeriet.¹²³

Efter tre år i exil lät Fanon publicera *L'An V de la Révolution algérienne* (1959) och det var först med det verket som Fanon kom att betraktas som ett språkrör för den algeriska motståndsrörelsen.¹²⁴ Verkets titel anspelar fyndigt nog på den franska revolutionen. Fanon gjorde anspråk på att han, liksom övriga algeriska motståndsmän, handlade i den franska revolutionens anda och därav var de verkliga förvaltarna av revolutionens arv.

Fanon fick kort härpå rollen som internationell talesman för rörelsen, varefter han reste runt på diverse kongresser för att väcka opinion för den algeriska frågan. Enligt Macey spelade emellertid Fanon en perifer roll inom FLN. Fanon satt inte på någon ledande position och var aldrig verksam, såsom hävdats, som revolutionens huvudteoretiker.¹²⁵ När Fanon stod på höjden av sin karriär hade han avancerat till vad som närmast kan liknas vid en

¹²¹ de Beauvoir 1989, s. 399.

¹²² Macey 2000, s. 300.

¹²³ Ibid., s. 299 (”The status of Algeria? Systematic dehumanization.../For long months, my conscience has been the seat of unforgivable debates. And their conclusion is a will not to lose hope in man, or in other words myself./I have resolved that I cannot face my responsibilities at any cost on the fallacious grounds that there is nothing else to be done. For all these reasons, Monsieur le Ministre, I have the honour of asking you to accept my resignation and to bring my mission in Algeria to an end.”), Maceys övers. från franska, min övers. från engelska.

¹²⁴ Ibid., s. 278.

¹²⁵ Ibid., s. 367 ff.

ambassadörstjänst för Algeriets provisoriska regerings räkning, GPRA, i Accra, Ghana. Hans roll i FLN har alltså av olika anledningar förstörats av eftervärlden.

I Tunisien arbetade Fanon som psykiatriker och föreläsare. Som psykiatriker kunde han utveckla psykiatriska avdelningar efter Saint-Alban sjukhusets förebild och som föreläsare kunde han väcka opinion för den antikoniala rörelsen i allmänhet och den algeriska befrielsekampen i synnerhet. Han skrev för FLN:s *El Moudjahid* och fick rollen som ansiktet utåt. Fanon avancerade sakta men blev dock aldrig en del av den innersta cirkeln; han talade inte arabiska, bekände sig inte till islam och hade även här sin hudfärgs tecken emot sig.

2.7 De intellektuellas roll i den offentliga debatten i Frankrike under Algerietkriget

Algerietkriget utgjorde en mycket komplex verklighet som kom att utsätta många av de etablerade sanningarna om Frankrike för hård prövning. Idén om Frankrike, vilken sedan franska revolutionen var nära förbunden med upphöjda begrepp om rättvisa, jämlikhet och mänskliga rättigheter, skar sig, minst sagt, mot verkligheten i Algeriet.

Franska intellektuella hade emellertid sedan länge uppehållit sig vid frågan om hur den franska nationella identiteten var att definiera. Allt sedan första världskriget, och vidare genom andra världskriget och kriget i Indokina, hade frågan haft en högst relevant plats i den fransk akademiska diskursen, och diskussionen nådde på många sätt sin kulmen under Algerietkriget.¹²⁶ Att Algerietkriget bröt ut under en tid då vänstern och Hegels dialektik fått ökat inflytande i Frankrike, vilket fått till följd att *autocritique* åter var på modet, bidrog naturligtvis till den utvecklingen.¹²⁷

Begreppet ”intellektuell”, har många historiker hävdad, skall ha myntats i anslutning till den ökända Dreyfusaffären i slutet av 1800-talet. I skuggan av den händelsen föddes nämligen förväntningar på intellektuella att på eget initiativ, och framförallt på egen risk, ta ställning i offentliga, ofta infekterade debatter, i den högre sanningens namn.¹²⁸ Zola lät publicera ett öppet brev i tidningen *L'Aurore*, år 1898, där han i Frankrikes namn deklarerade krig mot den orättvisa och korruption som var Dreyfusaffären. Det var glappet mellan Frankrike som idé, detta upplysningens land, och Frankrike som verklighet, denna hemort för antisemitism, som frammanade anklagelseakten, och kritiken i Zolas ”J'Accuse”

¹²⁶ James D. Le Sueur, *Uncivil War; Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*, second ed. (Lincoln & London, 2001), s. 3 ff.

¹²⁷ Ibid., s. 8 f.

¹²⁸ Ibid.

formulerades följaktligen på grundval av glappet mellan idé och verklighet.¹²⁹

Även Azar ser en poäng i att ”återkalla Dreyfusaffären som meningsbärande horisont” när han behandlar de intellektuellas roll i det fransk-algeriska kriget.¹³⁰ De intellektuella som gjorde sig hörda under Algerietkriget handlade på många sätt i Zolas efterföljd och kritiken som lät göra sig hörd formulerades följaktligen enligt samma modell. Själva begreppet ”intellektuell” bär sålunda på en betydelse som implicerar socialt och politiskt engagemang.

Fanon anslöt sig därför inte till FLN i trots till sin franska intellektuella identitet, utan snarare till följd av, och i linje med den. Mot bakgrund av den långa tradition som häftade vid den franskins intellektuella identiteten, i termer av socialt och politiskt engagemang, var Fanons inblandning i den algeriska frågan alltså snarare ett uttryck för hans franskhets äm, som föreslagits, för motsatsen. Fanon engagemang i frågan skiljde sig dock från övriga franska intellektuella. Fanon förespråkade inte, såsom majoriteten av de franska intellektuella, försoning mellan Frankrike och Algeriet.

I början av kriget, november 1954, förespråkade nämligen mycket få intellektuella, om ens några alls, en brytning mellan Frankrike och vad man då betraktade som det franska Algeriet. Istället förespråkade den intellektuella vänstern försoning mellan Frankrike och Algeriet. På sådana grundvalar formulerades en kritik mot den franska regeringen i termer av ”assimilation” och ”integration”.¹³¹ Det intellektuella Frankrike hade till en början helt enkelt svårt att föreställa sig att algerierna önskade något annat än integration med moderlandet och det dröjde till krigets slutskede innan idén om försoning spelade ut sin roll, vilket Fanon förebrådde den franska vänstern för.¹³²

Den franska vänstern önskade alltså till en början fred i Algeriet, snarare än seger åt FLN, men i slutet av kriget, oktober 1960, hade 121 intellektuella skrivit under ett manifest som avslutades med en uttryckt önskan om seger åt algerierna. *Manifeste des 121* var antagligen det mest politiskt sprängkraftiga alster som producerats sedan Zolas ”J'accuse” och bland signaturerna återfanns namn som Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Marguerite Duras och Maurice Blanchot. Den sistnämnde påstås även ha utformat manifestet.¹³³

Att skriva under manifestet innebar stora risker emedan det mot slutet av kriget

¹²⁹ Azar 2001, s. 31 ff.

¹³⁰ Ibid., s. 33.

¹³¹ Le Sueur 2001, s. 19.

¹³² Macey 2000, s. 335 f.

¹³³ Ibid., s. 449 f.

hade växt fram grupper som med närmast fanatisk iver verkade för att bevara Algeriet franskt. Frankrike stod, när det var som värst, på randen till ett inbördeskrig. I Beauvoirs memoarer kan man läsa om hur hon och Sartre levde under dödshot efter att allmänheten fått kännedom om manifestets existens¹³⁴ och på vilka sätt de var tvungna att inskränka sina liv därefter.¹³⁵

Algerietkriget gav vid sidan av de stora världskrigen och det kalla kriget upphov till en rad olika frågor vars svar den intellektuella eliten sökte inom ramarna för olika, diskursivt besläktade, texter. Kommunismen, hegelianismen och antikolonialismen utgjorde å ena sidan ett dynamiskt fält varifrån många intellektuella tog spjörn. Universalismen, nationalismen och de Gaullismen utgjorde å andra sidan en lika kraftfull och bäraktig instans i den motreaktion som den nya tidens filosofi gav liv åt. Universalismen hade sedan upplysningen en given plats i det franska intellektuella rummet och även om Algerietkriget avtecknade en verklighet som våldsamt drabbade samman med den franska föreställningen om universalism dröjde det innan den stora majoriteten i Frankrike kunde betrakta Algeriet som en nation i egen rätt.

2.8 Motståndets villkor; den koloniala paradoxen

Det är synd om kolonialisten. Hela hans existens bygger på en självmotsägelse.¹³⁶

Kolonierna utgjorde i första och sista hand källor till ekonomisk vinst. Frankrike upprättade handelsstationer runt om i världen redan på 1600-talet, medan kolonialismen fortfarande var merkantil, men det var först under 1800-talet, när kolonialismen blev imperialistisk, som den koloniala expansionen, såväl den territoriella som ekonomiska, tog ordentlig fart. Industrikapitalismens krav på större avkastning kom tillsammans med den ökade maktpolitiska konkurrensen mellan industriländerna att driva den koloniala expansionen framåt.¹³⁷

Samtidigt som kolonialismen bredde ut sig under 1800-talet, föddes också idén om den enhetliga nationalstaten. Den franska idén om nationalstaten formulerades på grundval av det franska medborgarskapet, och den föreställda enhetligheten ledde inte sällan till att minoriteter och andra från majoriteten avvikande grupper trängdes undan, eller tvingades till assimilering. I den koloniala kontexten syntes denna politiska linje i termer av

¹³⁴ Manifestet publicerades aldrig i sin helhet, men *Le Monde* rapporterade om det; se Macey 2000, s. 448 f.

¹³⁵ de Beauvoir 1989, s. 412 ff.

¹³⁶ Jean Paul Sartre, förordet till *Jordens fördömda* (1961), s. 40.

¹³⁷ Azar 2001, s. 39 ff.

assimilering; först religiös, sedan ideologisk. Under kolonialismens första skede, det vill säga under dess merkantila fas, bedrevs assimileringpolitiken på religiösa grundvalar, varigenom kyrkans män fick ansvar för de koloniserades utbildning. I takt med att kolonierna växte ersattes dock gradvis de religiösa motiven av rasbiologiska. De ”vetenskapliga” framstegens parallellitet med den koloniala expansionen befäste *absoluta* skillnader mellan européerna och de koloniserade andra.

Kolonierna befäste inte bara bilden av supermakternas militära suveränitet, varigenom supermakterna kunde hävda sin plats på den internationella maktpolitiska arenan, utan de understödde även, genom sin annanhet, den inomstatliga föreställningen om samhörighet och gemenskap.¹³⁸ Kolonierna tjänade så tillvida många syften, i såväl inom- som utomstatliga avseenden, men trots att kolonialisternas ekonomiska och maktpolitiska motiv var uppenbara legitimerades ändå det koloniala projektet, officiellt, på andra grundvalar.

Legitimeringen av kolonialismen formulerades utifrån en retorisk situation som var synnerligen komplicerad. Syftet med koloniseringen lät sig inte formuleras enkom på grundval av vad som kom koloniserarna till del, utan behövde även formuleras på grundval av vilka fördelar som tillföll den koloniserade befolkningen. Den retoriska situationen krävde därför att kolonialismen och kolonialisten existens berättigades i termer av pliktmedvetenhet och pliktuppfyllelse; genom det så kallade *mission civilisatrice*. Och det är just denna sista retoriska manöver, de civilisatoriska anspråken, som komplicerade den koloniala diskursen och öppnade upp för motstånd.

Azar menar att denna diskurs ”skiljer sig på ett radikalt sätt från den maktrealistiska och rasbiologiska [...] eftersom det här handlar om en skillnad mellan européer och icke-européer som inte är *absolut*.”¹³⁹ I de maktrealistiska och ekonomiska diskurserna var det just föreställningarna om de absoluta skillnaderna som legitimerade och gav hävd åt den starkes rätt. Det civilisatoriska projektets inramning kom i den kontexten att upprätta ett hinder mot de koloniala handlingsförfarandena som stod i direkt strid med den koloniala humanismen.¹⁴⁰ Ironiskt nog är det alltså denna kolonialismens skenheliga och hycklande inramning som möjliggör det första antikoloniala motståndet. Den koloniala humanismen, det vill säga det civilisatoriska projektet, skapade nämligen en slags fondvägg mot vilken den koloniala administrationen kunde framstå som ociviliserad eller inhuman. I

¹³⁸ Azar 2001, s. 45.

¹³⁹ Ibid., s. 47. Min kursivering.

¹⁴⁰ Ibid., s. 49.

symbios med den nationalstatliga diskursen kom denna humanismens diskurs att öppna upp för motståndets demaskeringsargumentation.

De koloniala supermakterna skulle inte enbart profilera sig som överlägsna de koloniserade andra i teknologisk och intellektuell mening, utan så också i moralisk och själslig mening. Det var således denna sista rörelse, i vilken de nationalstatliga argumenten närmade sig de civilisatoriska anspråken, som i förlängningen skulle öppna upp för den antikoloniala kritiken. Bilden av kolonialstatens moraliska och själsliga suveränitet komprometterades var gång kritik mot kolonialstaten formulerades på grundval av den koloniala humanismen.

Erik Tängerstad skildrar i förordet till *Jordens fördömda* en av de många paradoxer som genomsyrade den koloniala diskursen. Han skriver att avkoloniseringen "[p]å gott och ont hämtade [...] sin legitimitet från nationsbildningen, *glömsk* av att det var just nationsbildningen som ledde till kolonialismen."¹⁴¹ Paradoxen återfinns naturligtvis i ironin; de koloniserade folken bekräftade förtryckarens ideologi i samma utsträckning som de formulerade anspråk utifrån den. På så sätt godkände de, ur en aspekt, det system de sökte nedmontera. Den koloniala paradoxen.

Här var det dock inte glömskan som i första hand dikterade villkoren för avkoloniseringen, utan naturligtvis, liksom Azar gjort gällande, makten själv som stipulerade villkoren. Den koloniala paradoxen syns igen: samtidigt som makten villkorade motståndet, bekräftade och legitimerade makten även sig själv, var gång motstånd uppstod.¹⁴² De koloniserade folken befäste alltså föreställningen om vildens oförmåga att ta till sig den civiliserade världen var gång de sökte förändra det koloniala systemet. Att bemöta en stereotyp eller en stereotyp sanning innebar således alltid i viss mån att på samma gång reproducera och upprätthålla den. Sådana var motståndets villkor.

Den koloniala diskursens å ena sidan godtyckliga, å andra sidan flexibla uppsättning av legitimeringsgrunder kom dock att bistå såväl kolonistören som antikolonialisten; "[n]är krassa ekonomiska drivkrafter samsas med maktrealistiska överväganden och civilisatoriska anspråk, produceras representationer av de koloniserade som inte enbart riskerar att drabba samman med varandra, utan också ofrivilligt riskerar att öppna ett utrymme för motstånd som drar fördel av den koloniala ordningens och diskursens inre

¹⁴¹ Erik Tängerstad 2007, s. 8. Min kursivering.

¹⁴² Azar 2001, s. 96 ff.

motsättningar.”¹⁴³ En viktig förutsättning för det antikoloniala motståndet som under 1900-talets senare hälft tog form var således de mellanrum i den koloniala diskursen som de interna motsägelserna och stridigheterna gav upphov till.

Inom ramen för den antikoloniala rörelsens förutsättningar ingick emellertid även de världshändelser som utspelade sig i bakgrunden av utvecklingen, där det kalla kriget kan nämnas som särskilt viktigt: ”Varje uppror, varje upplopp i Tredje världen utspelas med det kalla kriget som bakgrund”¹⁴⁴ proklamerade Fanon, och uttryckte med det en insikt om hur det upplevda hotet från kommunismen vädrades i varje kolonialt motstånd. Nybildningar av självständiga stater runt om i Afrika utgjorde, under antikolonialismens framgångar, såväl löften till, som hot mot supermakterna, vars gemensamma intressen i att utöka sina allianser krockade.¹⁴⁵ Vidare stipulerade de även ett *exemplens makt*, från vilka pågående avkoloniseringsprocesser kunde ta spjärn. Fanon återopade till exempel det vietnamesiska folkets seger vid Dien-Bien-Phu år 1954 som ett exempel på exemplets makt.¹⁴⁶ Fanon skriver att vietnamesernas seger ”inte längre i egentlig mening [är] en vietnamesisk seger” utan istället en seger som kommer alla koloniserade människor tillgodo.¹⁴⁷ Kolonialisternas förluster vittnade om kolonialismens bräcklighet, och mot den bakgrunden ställde sig koloniserade människor över hela världen frågan: ”Hur skall vi åstadkomma ett Dien-Bien-Phu?”¹⁴⁸

Inom ramen för det algeriska kriget, liksom för alla andra avkoloniseringskrig, utspelades även en kamp om definitionsrätt och definitionsföreträde. Kampen om Algeriet var därför också, om man frågar Azar, ”en kamp om vilken diskursiv ordning som skall institutionaliseras”:¹⁴⁹

De rivaliserande berättelserna om den algeriska nationen förtätar redan på ordvalets nivå de stora motsättningar som råder om vad saker och ting skall betyda. I den franska kolonialmaktens berättelse heter det ’händelserna i Sétif’ medan det i den algeriska nationalismens berättelse betecknas som ’massakrerna i Sétif’, det heter ’förhör’ respektive ’tortyr’, ’oroligheter’ respektive ’revolution’, ’departement’ respektive ’koloni’, ’fanatism’ och ’terrorism’ respektive ’nationell frigörelsekamp’, etc.¹⁵⁰

¹⁴³ Azar 2001, s. 38.

¹⁴⁴ Fanon 2007, s. 83.

¹⁴⁵ Azar 2001, s. 251 f.

¹⁴⁶ Ibid., s. 98.

¹⁴⁷ Fanon 2007, s. 79.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Azar 2001, s. 287.

¹⁵⁰ Ibid.

Makten manifesterade sig själv i den diskursiva ordning som gavs företräde. Den berättelse som gjordes sann och gavs utrymme, både institutionellt och symboliskt, företrädde den dominerande gruppens intressen. Att förvägra den algeriska befolkningen en egen nationell identitet, preexisterande den koloniala diskursens ordning, blev under ett moment av kriget en del av den koloniala krigsföringen. När algerierna saknade en egen nationell identitet föll varje algeriskt motstånd inom ramen för terrorismens eller fanatismens text. Varje algeriskt motstånd, bekräftade sedan, mot den bakgrunden, bilden av barbaren. Bilden av barbaren bekräftade sedan i sin tur, lika mycket som den legitimerade, den dominerande diskursiva ordningen. Maktens diskursiva ordning hade såtillvida, genom sitt företräde, en möjlighet att tolka olika ”sanningar” enligt diskursens ordning och inneboende logik.

Inom den koloniala diskursen samexisterade vitt skilda representationer av den koloniserade i relativ harmoni, trots att de stundtals stod i direkt motsatsförhållande till varandra. Uppfattningen att de koloniserade folken till sin natur var underutvecklade samsades om det diskursiva utrymmet med uppfattningen att de koloniserade folken, under rätt förutsättningar, kunde höjas till européns nivå.

Skälen till att så diametralt olika representationer av de koloniserade folken kunde ta form inom ramen för en och samma diskurs följde av de diskursiva motsättningar som låg inneboende i den koloniala diskursen. Den förra uppfattningen, i vilken de koloniserade folken fixerades vid en biologisk underlägsenhet härrörde ur de maktrealistiska och ”vetenskapliga” diskurserna. Den senare, i vilken de koloniserade betraktades som formbara, sprang ur den humanistiska eller civilisatoriska diskursen. Det civilisatoriska projektet föregicks såtillvida av föreställningar om allas lika förmåga att tillägna sig högre bildning. Det civilisatoriska projektet vore i annat fall, redan på förhand, dömt att misslyckas.

Den koloniala diskursens stundtals häftiga motsättningar blev emellertid övertydliga i frågan om huruvida de koloniserade skulle få tillgång till utbildning eller inte, inte minst därför att det i det yttersta var en ekonomisk fråga. En resurskrävande fråga. Först när utbildningen fick en roll i den ideologiska assimilationspolitiken framstod frågan som en investering, snarare än som motsatsen. Framförallt skulle den franska språkpolitiken få en framträdande roll i detta avseende.

3. Språket

3.1 Den franska språkpolitiken

De som stiftar lagarna för språket... stiftar också lagarna för sanningen.¹⁵¹

Språket och kontrollen över språket har sedan tidig modern tid haft en central roll i den franska politiken. En reell språkpolitik daterar sig åtminstone tillbaks till kardinal Richelieu som år 1634 grundade den Franska akademien (denna utveckling, bör tilläggas, ägde rum samtidigt som den franska merkantila kolonialismen bredde ut sig, vilket – om något – bekräftar den andres givna plats inom den fransk nationella diskursen).

Den Franska akademien utvecklade en officiell *politique de la langue* som så småningom även inkluderade de franska kolonierna.¹⁵² Den franska språkpolitiken hade en välförankrad plats i den franska kulturen och hade, historiskt sett, redan innan språket blev en renodlat politisk fråga i Frankrike, varit verksam under mer eller mindre ordnade former. Den franska språkpolitiken är verksam till denna dag under formen *francophonie*, en internationell organisation för fransktalande länder.

Franska kolonisationsstrategier genomsyrades, som bekant, av den koloniala paradoxens ambivalens. Den tidiga assimilationspolitiken, under kolonialismens merkantila fas, bedrevs på religiösa grundvalar, genom vilka missionärer fick ansvara för utbildningen av invånarna i kolonierna. Språkpolitiskt innebar detta emellertid att den religiösa utbildningen kunde utövas på kolonins inhemska språk om det ansågs gynna det religiösa budskapet. Sådillvida var den franska språkpolitiken, under kolonialismens första merkantila fas, relativt flexibel, och ur ett minoritetspolitiskt perspektiv, generös.¹⁵³

Den religiösa kolonisationsstrategin spelade dock med tiden ut sin roll. Likaså den ”generösa” språkpolitiken. Allteftersom kolonialismen blev imperialistisk, blev även kolonisationsstrategierna. I början av 1900-talet pågick diskussioner bland kolonialadministratörer om vad utbildningen i kolonierna egentligen skulle syfta till.¹⁵⁴ En del menade att utbildningen av den lokala befolkningen i kolonierna även fortsättningsvis skulle syfta till att kristna människorna, medan andra lade tonvikt på franskan.¹⁵⁵ Förespråkare för

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, ”Om sanning och lögn i utomoralisk mening” (1873), citerad i Azar 2001, s. 287.

¹⁵² Lundahl 2001, s. 76.

¹⁵³ *Language Planning; From Practice to Theory*, (red.) Robert B. Kaplan & Richard B. Baldauf Jr., (Philadelphia, 1997), s. 228 ff.

¹⁵⁴ Lundahl 2001, s. 76.

¹⁵⁵ Ibid.

den senare hållningen menade att språket och kulturen definierade människan, varför var och en med tillgång till rätt bildning kunde tillägna sig franskheten.¹⁵⁶

Den imperialistiska kolonialismen skiljde sig därför avsevärt, i språkpolitiska avseenden, från den tidigare kolonisationsstrategin. Under kolonialismens senare, imperialistiska del, från mitten av 1800-talet och framåt till mitten av 1900-talet, rörde sig kolonisationsstrategierna mot en hårdförare politik. Franska förluster i Indokina under mitten av 1900-talet gav ju, om något, vittnesbörd åt behovet av politisk och ideologisk assimilation. Detta gav direkta ekon i den assimilationspolitik som fördes i Algeriet. Härvidlag kom det franska språket att få en central roll. En språkpolitik som systematiskt gav det franska språket företräde växte härefter gradvis fram. Samtidigt som det franska språket naturaliserades gjordes kolonins inhemska språk, med hjälp av fransk lag, främmande.¹⁵⁷

Mot bakgrund av utbildningsfrågan utkristalliserade sig även tre disparata synsätt på, tillika retoriska inramningar av, kolonialundersåtarna; de betraktades som antingen jämlikar, med bildning blivande jämlikar, eller i grunden olika.¹⁵⁸ Dessa disparata idéer levde sida vid sida i den koloniala diskursen och det koloniala projektets framgång ”kan sägas till dels bero på dessa olika och motsägelsefulla logikers samverkan”.¹⁵⁹ Ambivalensen gav upphov till olika subjekts- och objektspositioner som genom de olika ansatserna kunde appellera till ”olika människors och gruppers särskilda behov och intressen på ett antagligen ganska produktivt (om än inte särskilt jämlikt) sätt.”¹⁶⁰ Utrymmet mellan de disparata föreställningarna var alltså stort och gav upphov till en flexibilitetens retorik. I den rymdes en rad olika förklaringsmodeller som kolonialmakten godtyckligt kunde appropriera efter ändamålet.

Utbildningen av de koloniserade var emellertid en kostsam fråga och därför något man ogärna företog sig att sätta i verket. När de ekonomiska incitamenten krockade med de civilisatoriska var det sällan de humanistiska argumenten som vägde tyngst. Först när frågan om utbildning kunde betraktas som en maktrealistisk investering, genom vilken kolonistörerna kunde skydda sina vinstintressen, blev det, i praktiken, en reell politisk fråga. Som exempel kan nämnas att den franska regeringen finansierade en utbildningsreform i Algeriet som varit efterfrågad redan sedan början av 50-talet i Algeriet först året efter att det

¹⁵⁶ Lundahl 2001, s. 76.

¹⁵⁷ Macey 2000, s. 94.

¹⁵⁸ Lundahl 2001, s. 76.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid., s. 77.

franskalgeriska kriget brutit ut, 1955. Utbildningsreformen genomfördes alltså först när den hade en direkt roll i det algeriska kriget. Syftet med reformen var naturligtvis att förhindra en brytning mellan Algeriet och Frankrike genom att integrera algerierna med metropolen, och denna politiska manöver är i mångt och mycket representativ för den franska kolonisationspolitiken.¹⁶¹

Mot bakgrund av att Frankrike betraktade en del av sina kolonier som en del av Frankrike; det vill säga som franska departement hellre än som franska kolonier, aktualiserades frågan om hur och vilka som var att definiera som fransmän på nytt. Att den franska nationalstaten, som idé, tog avstamp från föreställningen om medborgarskapet, till skillnad från den tyska nationalstatsidén som utgick från det något svårdefinierade värdet ”kultur”, komplicerade snarare än underlättade definitionsfrågan. Att det franska medborgarskapet dessutom var så gott som omöjligt att erhålla för de koloniserade folken, i synnerhet för algerierna, bidrog naturligtvis till förvirringen. Mot den bakgrunden kom språket att få den särskiljande och gränsuppehållande funktion som annars fattades.

Det franska medborgarskapet erhöles i utbyte mot en rad eller mindre ouppnåeliga krav. Av dem som sökte franskt medborgarskap fordrades i regel uppvisande av utmärkta kunskaper i franska, tillräckliga ekonomiska resurser, lång och trogen tjänst i den franska armén, intyg på god karaktär samt ett markerat avståndstagande till lokala seder och lagsystem. Av algerierna krävdes även att de avsvor sig sin tro.¹⁶² I en kontext av instabila kategorier, där de franska utomlandsdepartementen *nästan* var en del av Frankrike, där de koloniserade folken *nästan* var att betrakta som fransmän, fick språket – i det här fallet det franska språket – en alldeles särskild roll för den nationalstatliga identiteten. Azar föreslår att behärsksningen av franskan, mot den bakgrunden, utgjorde det ”lösenord som de koloniserade måste kunna för att passera den sociala och politiska gräns som skiljer de svarta från de vita, araberna från fransmännen, etc.”¹⁶³

Det franska språket markerade således inte enbart en identitet och lojalitet i sammanhanget, utan fungerade även som ett maktmedel, och till följd därav som en källa till förtryck. På Martinique, den ö i Antillerna där såväl Césaire som Fanon hade sitt ursprung, betraktades till exempel de kreoltalande som negrer och de fransktalande som fransmän,

¹⁶¹ Le Sueur 2001, s. 63.

¹⁶² Azar 2001, s. 55.

¹⁶³ Ibid., s. 214.

åtminstone så länge de befann sig i den koloniala periferin. Fanon förklarade processen enligt följande:

Alla koloniserade folk – alla människor i vars själar man har skapat ett mindervärdeskomplex genom att föröda och begrava deras lokala kultur – står ansikte mot ansikte med den kulturbringande nationens språk, det vill säga metropolens kultur. Den koloniserade höjer sig över sin djungelnivå i samma utsträckning som han tar till sig moderlandets kulturella värderingar. Ju mer han svär sig fri från sin svarthet, från sin djungel, desto vitare blir han.¹⁶⁴

Den språkliga komplexiteten som följde av den franska språkpolitiken var emellertid inte begränsad enkom till de franska kolonierna. Den franska språkpolitiken hade som bekant en lång historia i metropolen, och historiskt sett hade den drabbat bretoner i samma utsträckning som martinikaner; ”på Antillerna finns det liksom i Bretagne ett lokalt språk och franska språket.”¹⁶⁵ Härvidlag var den språkliga situationen, tillika den franska politiken, i de olika departementen lika. Men, som Fanon invände, ”jämförelsen haltar, eftersom bretonerna inte [såg] sig som underlägsna fransmännen. Bretonerna [hade] inte civiliserats av de vita.”¹⁶⁶

I kolonierna uppstod alltså en särskild komplexitet när den koloniala makten avhistoriserade kolonins förkoloniala historia. När koloniernas förkoloniala historia raderades avpolitiserades nämligen den koloniala ordningen, varigenom den koloniala maktens närvaro i kolonierna framstod som ”naturlig”.¹⁶⁷ Detta ledde till att det främmande språket franska gjordes naturligt på samma gång som det inhemska gjordes avvikande. Varpå, enligt Fanon, den inhemska befolkningen gjordes främmande för sig själv.

Här var det emellertid inte en fråga om en process som uteslutande ägde rum på ett ideologiskt plan, utan den ideologiska utvecklingen hade sina förutsättningar i den franska skollagen, enligt vilken inhemska språk var förbjudna.¹⁶⁸ Den franska skollagen lämnade inget rum för andra undervisningsspråk än franskan, vilket naturligtvis fick konsekvenser för den lokala kulturen eftersom språket var knutet till kulturen. Att tillägna sig ett nytt språk innebar därför, per definition, ”att svära sig fri” från ett annat språk, normalt ett första språk, och på så sätt även en tillhörande kultur.

En språklig dräkt är även, som Azar gjort gällande, ett ideologiskt slagfält. Att

¹⁶⁴ Fanon 1995, s. 34.

¹⁶⁵ Ibid., s. 42.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., s. 50 f.

¹⁶⁸ Macey 2000, s. 61.

överta ett språk innebär således att även överta en ideologi, eller flera.¹⁶⁹ Fanon förklarade fenomenet i termer av ”det kollektiva omedvetna”. Till följd av Frankrikes dominans, och i synnerhet som effekt av den franska språkpolitiken, utvecklade, enligt Fanon, den koloniala befolkningen samma kollektiva omedvetna som europén. Eftersom fransmännen betraktade kreol som ett underlägset och underutvecklat språk, lärde sig även den inhemska befolkningen att betrakta kreol som ett, mot det franska språket, underlägset och underutvecklat språk.

3.2 Språket och politiken

Den nationalstatliga politiseringen av språket utvecklades naturligtvis inte oberoende av de historiska händelser som omgav den, utan denna ”fixering” följde ett historiskt mönster som förelåg. Under femtio- och sextioalet kom dock språket att, i större utsträckning än tidigare, betraktas som en nationell resurs. Utvecklingen såg dagen redan under kolonialismens första skede men fick än mer framträdande drag under avkoloniseringen. Detta delvis till följd av de många nybildningar av nationer som kom att präglade denna tid. ”Investeringar” i språket gjordes under femtioalet och framåt genom vad som för varje stat kunde kallas för en särpräglad språkpolitik.¹⁷⁰ Språkplaneringen blev här alltså en reell politisk fråga, vilket i samverkan med den postkoloniala omorienteringen även innebar att språkliga frågor blev betraktade som sociala frågor.

Koloniala gränsdragningar hade lämnat många länder i Afrika med en lingvistiskt och etniskt heterogen befolkning.¹⁷¹ I majoriteten av alla kolonier åtnjöt det koloniala språket officiell status, vilket innebar att det europeiska språket dominerade alla offentliga och administrativa domäner. Detta betydde naturligtvis att alla som inte hade tillgång till det koloniala språket systematiskt exkluderades från maktens domäner. Regeringarna i de nybildade staterna runt om i Afrika påbörjade därför en radikal omstrukturering av den språkpolitiska linjen nästan omedelbart som de fått sin självständighet förklarad.¹⁷²

Många länders nyvunna självständighet mötte det akuta behovet av en föreställd gemenskap.¹⁷³ Härvidlag fick språket fungera som en nationellt enande länk. Dock var det

¹⁶⁹ Azar 2001, s. 217.

¹⁷⁰ Kaplan & Baldauf 1997, s. 5.

¹⁷¹ Ibid., s. 7.

¹⁷² Ibid., s. 5 f.

¹⁷³ Benedict Anderson, *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (originaltitel: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread on Nationalism*, originalår: 1983), övers. från engelska: Sven-Erik Torhell (Göteborg, 1996).

sällan som majoritetsspråket i kolonierna fick status som nationellt språk, utan det var mera troligt att det språk som associerades till en maktelit utnämndes till det officiella språket.¹⁷⁴ Operationaliserade språkfilosofier av den här sorten bidrog till att en större medvetenhet om språkets betydelse för nationen och språkets förbindelse till makten väcktes inom nationalstaten.

3.2 Den språkliga vändningen

Minoritetspolitiken som utvecklades i olika europeiska samarbeten föregicks av en vändning mot språkfilosofiska frågor inom framförallt det filosofiska området på trettioalet. Huruvida filosofiska frågor egentligen var frågor av språklig natur, det vill säga olika frågor om definitioner, var föremål för ständig filosofisk debatt under trettioalet och framåt, vilket Richard M. Rorty med flera behandlar, i *The Linguistic Turn* (1967).¹⁷⁵ Den filosofiska vändningen mot språkfilosofin utgör ytterligare en bakgrund till den här typen av operationaliserade språkideologier.

I utomeuropeiska sammanhang betraktas framförallt avkoloniseringen som en viktig händelse, eller motor, i språkpolitiska avseenden. I inomeuropeiska sammanhang är framförallt andra världskriget den händelse som aktualiserar behovet av en fungerande språkpolitik. Efter andra världskriget och bildandet av den europeiska gemenskapen kom fokus att i allt större utsträckning fästas vid parallelliteten mellan språk och politik och/eller parallelliteten mellan språk och makt. Sätillvida aktualiserade kriget den tanketradition där förhållandet mellan tanken och språket stod i händelsernas centrum.

Andra världskriget följdes även av en politisk uppvärdering av minoriteter, och till följd därav även en uppvärdering av minoritetsspråk. Den här utvecklingen skedde i en slags växelverkan mellan en ny politisk linje, å ena sidan, och framsteg inom den lingvistiska forskningen, å andra sidan, vilka tillsammans bidrog till att språk behandlades med en större känslighet i politiska sammanhang.

I utomeuropeiska sammanhang måste dock kolonialismen, eller snarare avkoloniseringen, betraktas som den punkt genom vilken språkets roll i nationalstaten kom att uppvärderas och utvärderas. När stater runt om i Afrika och Asien vann sin självständighet mötte de genast behovet av ett gemensamt språk för nationen. Denna utveckling innebar naturligtvis ett fortsatt systematiskt exkluderande av vissa språk och varieteter eftersom det ju

¹⁷⁴ Kaplan & Baldauf 1997, s. 16.

¹⁷⁵ *The Linguistic Turn*, red. Richard M. Rorty (Chicago & London, 1967), s. 6 ff.

ligger i själva språkpolitikens natur. Standardiseringen av ett språk sker alltid på bekostnad av ett, eller flera andra språk eller varieteter.¹⁷⁶ Det här ledde till att diskussioner om vilken varietet, eller vilket språk, som borde finnas representerat inom maktens domäner fördes, vilket i förlängningen även innebar att frågor om språkets makt belystes. Fanon aktualiserar en sådan diskussion, i linje med den tanketradition som förelåg, i *Svart hud, vita masker* och *Jordens fördömda*.

¹⁷⁶ För en längre diskussion om standardiseringen av språk utifrån maktteorier se Norman Fairclough, *Language and Power* (London, 1989).

4. Fanon och språket

När förläggaren till *Svart hud, vita masker*, den då 29-årige Francis Jeanson, bad Fanon förklara vad han själv uppfattade som en obskyr formulering skall Fanon, i en personlig kommentar, ha svarat: ”Jag kan inte förklara denna mening. När jag skriver sådana saker försöker jag röra min läsare emotionellt, eller med andra ord irrationellt, nästan sensuellt.”¹⁷⁷ Fanon uttryckte en emotionell hållning till språket som i det närmaste var fysiskt betingad i sitt svar till Jeanson och i samma korrespondens skulle Fanon även formulera det explicit. Han skriver: “För mig har orden en laddning. Jag finner mig oförmögen att undkomma bittet av ett ord, svindeln av ett frågetecken.”¹⁷⁸

Fanon förkunnade, redan i första raden till *Svart hud, vita masker*, att han tillskrev språket ”en fundamental betydelse”.¹⁷⁹ Fanon förklarade att den människa ”som äger språket äger också den värld som uttrycks och förutsätts via språket” och vad han syftade på var, enligt honom själv, alldeles uppenbart: ”att äga ett språk ger en oerhörd makt”. Fanon avsåg att ”utforska detta fenomen i en bok som [låg] under utarbetande.” I medföljande not angav Fanon arbetsnamnet: *Le langage et l'agressivité*.¹⁸⁰ Språket och aggressiviteten. Den boken kom, enligt Maceys efterforskningar, aldrig till stånd.¹⁸¹

För att förstå Fanons närmast fysiska relation till språket måste man först tillbaka till hans uppväxt på Martinique. Att växa upp i den koloniala periferin formade Fanons hållning till språket i hög grad och Fanons känslighet inför språket etablerades just mot den bakgrunden. Under Fanons uppväxt var kreol det första språket för den allra största majoriteten av Martiniques befolkning, så också för Fanon, och i syntaktiska avseenden påminner den martinikanska kreolen i stor utsträckning om det franska språket.¹⁸² Medan språken till formen är lika, uppvisar de dock desto större skillnader i vokabulära, innehållsmässiga avseenden. Den martinikanska kreolen rymmer, i mycket högre grad än franskan, uttryck från en mängd olika europeiska och afrikanska språk, som ger språket dess särprägel. Trots det fick Fanon lära sig, liksom många andra på Martinique, att kreol inte var att betrakta som ett språk i sin egen rätt, utom snarare som en sämre, mindre utvecklad variant

¹⁷⁷ Frantz Fanon “Om våldet” citerad i Macey 2000, s. 159 (“I cannot explain this sentence. When I write things like that, I am trying to touch my reader affectively, or in other words irrationally, almost sensually.”), Maceys översättning.

¹⁷⁸ Ibid. (“For me, words have a charge. I find myself incapable of escaping the bite of a word, the vertigo of a question mark.”), Maceys översättning.

¹⁷⁹ Fanon 1995, s. 33.

¹⁸⁰ Ibid., s 34.

¹⁸¹ Macey 2000, s. 161.

¹⁸² Ibid., s. 61.

av franskan. En illa utvecklad dialekt.¹⁸³

Fastän kreol var Fanons modersmål identifierade han sig följaktligen i högre grad med det franska språket. Fanon skrev alla sina verk på franska och lät aldrig sitt (franska) språkbruk göras till föremål för komplimanger som antydde att hans goda franska var något annat än en självklar följd av hans nationella tillhörighet. Som exempel på Fanons närmast extrema känslighet kan nämnas ytterligare en anekdot från Fanons korrespondens med sin förläggare; ordväxlingen från deras första möte. Trots att Fanon hade upplevt stora svårigheter med att hitta det rätta förlaget till *Svart hud, vita masker* och till följd härav med stor sannolikhet var angelägen om att göra ett gott intryck på Jeanson kunde han inte hålla sig från att förlora humöret när han uppfattade så mycket som konturerna till en kommentar som rörde hans språkkunskaper. Deras första möte var därför dramatiskt och Fanon nära stormade ut. Fanon stod, enligt Jeanson, ensam för all dramatik.¹⁸⁴

Fanon var alltså, liksom många andra martinikaner i metropolen, extremt känslig mot komplimanger som rörde hans franska. De stred, enligt Fanon, mot sakens natur; det fanns inga skäl att förvånas över att en fransman behärskade franska. Ytterligare ett exempel kan nämnas; i förordet till Césaires *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) presenterade André Breton poeten som ”en svart som hanterar franska språket på ett sätt som ingen vit idag kan göra”.¹⁸⁵ Formuleringen var uppenbart ägnad att hylla Césaire. En komplimang. Fanon ifrågasatte dock ”vad paradoxen skulle bestå i och vad som måste understrykas, för Aimé Césaire [var] ju trots allt från Martinique och universitetsutbildad.”¹⁸⁶ Fanon betraktade kommentarer av den här typen som symptomatiska just därför att de antydde att det skulle dölja sig en paradox i att en svart fransman tillägnade sig det franska språket på samma sätt som en vit fransman.

Fanons ”extrema” känslighet var emellertid inte obefogad. I Frankrike tilltalades Fanon ofta på *pétit nègre* (den franska motsvarigheten till pidginengelska), han - liksom barn - duades, erhöll ständigt komplimanger för sin ”goda franska” och möttes jämt med frågan: ”Hur länge har du varit här?”¹⁸⁷ Även om, eller till och med när, komplimangerna härrörde ur ett ärligt uppsåt och frågorna rörde ett genuint intresse uttryckte de ändå att Fanon, på basis av sin hudfärg, inte var en *authentisk* fransman. Den autentiska fransmannen var vit.

¹⁸³ Macey 2000, s 61.

¹⁸⁴ Ibid., s. 158.

¹⁸⁵ Citerad i Fanon 1995, s. 51.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Macey 2000, s. 115.

Komplimangerna som Fanon reagerade på var så tillvida normerande och gränsuppehållande; de urskiljde det självklara från det ”paradoxala” och därmed det ”naturliga” från det ”onaturliga”. Det franska språket blev för svarta, mot den bakgrunden, det främsta, om inte det enda, sättet att hävda hemorts rätt.

4.2 Fanon och kreol

Fanon tillskrev alltså språket en *fundamental betydelse*; ”Att tala är nämligen underförstått att existera absolut för den andre”.¹⁸⁸ Den språkfilosofiska hållning som ryms i satsen är förankrad i den hegelianska dialektiken. Merleau-Ponty, Fanons i språkfilosofiska avseenden teoretiska ankare, etablerade kopplingen i *Kroppens fenomenologi* (1945): ”[d]en andre bekräftas genom mig och jag bekräftas genom den andre”.¹⁸⁹ Merleau-Ponty positionerade såväl talakten som språkbruket i den hegelianska dialektiken och den dialektiska processen är i detta avseende dubbel; den återfinns intersubjektivt såväl som intrasubjektivt.

När Fanon teoretiserar kring språkets symboliska ordning så utgår han från en specifik språkförståelse som i stort är hämtad från Merleau-Ponty, vars föreläsningar Fanon, som bekant, brukade närvara vid.¹⁹⁰ Merleau-Ponty förkastade den gängse uppfattningen om ett inre liv i vilket tankar kan florerat fritt, obundna av ordet. Istället menade han att det som kan uppfattas som ett ”inre liv” i själva verket är ett ”inre språk”; ”ett tyst brusande av talade ord”,¹⁹¹ eftersom ”det är inom en redan talad och talande värld som vi tänker”.¹⁹² Det var dock inte själva föreställningen om ett ”inre liv” som Merleau-Ponty förhöll sig skeptisk mot, utan istället var det idén om det fixerade och essentiella som han, liksom Fanon i hans efterföljd, sökte tillbakavisa: ”Språket har faktiskt ett inre, men detta inre är inte någon i sig själv slutet och självmedveten tanke.”¹⁹³

Merleau-Ponty sökte alltså synliggöra den växelverkan som äger rum mellan talet och språkets strukturer. Å ena sidan, menade Merleau-Ponty, återfinns den dialektiska processen i spänningsfältet mellan det av strukturen bestämda uttrycket och det genom förskjutningen från strukturen obestämda uttrycket. Det vill säga i det talade subjektets kamp mellan det individuella uttrycket, å ena sidan, och språkliga konventioner och nedärvda

¹⁸⁸ Fanon 1995, s. 33.

¹⁸⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi* (originaltitel: *Phénoménologie de la perception*, originalår: 1944), övers. från franska: William Fovet (Göteborg, 1997), s. 160.

¹⁹⁰ de Beauvoir 1989, s. 398 f.

¹⁹¹ Merleau-Ponty 1997, s. 158.

¹⁹² *Ibid.*, s. 159.

¹⁹³ *Ibid.*, s. 171.

strukturer som i viss mån styr det individuella uttrycket, å andra sidan. I ett andra led återfinns även den dialektiska processen, enligt Merleau-Ponty, i den mellanmännsliga talakten. Det vill säga i kommunikationen mellan två talande subjekt.

I *Kroppens fenomenologi* uttrycker Merleau-Ponty att språket var av *fundamental* betydelse i den meningen att språket var självaste fundamentet, förutsättningen, för tankens verksamhet. För Merleau-Ponty, som tog avstamp i den samtida språkfilosofiska debatten, var språket en tankens själva kropp, och inte enbart en tankens dräkt. Inom ramen för *språket*, förkunnade han, med, genom, samt i språket; och framförallt aldrig utanför, bortom eller ”innan” språket, formulerar och sorterar den talande människan sina tankar, idéer och erfarenheter.¹⁹⁴

Merleau-Ponty förhåller sig alltså till den då pågående diskussionen om vad eller vilket som kommer först; talet eller tanken. Genom att förankra diskussionen i rön från en samtida forskning om afasi slöt sig Merleau-Ponty till att det inte var en fråga om varken eller: ”Om talet kan man varken säga att det är en ’intelligens operation’ eller ett ’motoriskt fenomen’: det är helt igenom motorik och helt igenom intelligens.”¹⁹⁵ Det är alltså hundra procent av båda.

Utifrån den orienteringspunkten undersökte Fanon ”den svarta människans förhållande till det franska språket” och på samma gång den svarta människans förhållande till kreol.¹⁹⁶ Azar formulerar Fanons problemställning enligt följande: ”Vad betyder det för en människa att anamma ett språk, en kultur som uppfunnits för att förtrycka honom? Vad betyder det att leva i ett språk där din egen identitet och ditt ursprung alltid omtalas som någonting negativt?”¹⁹⁷ Och man skulle kunna lägga till: vad betyder det att leva i ett språk som samtidigt som det förtrycker människan även ”utgör en nyckel till dörrar som var[it] stängda?”¹⁹⁸ Fanon inledde sin uppgörelse i liknelsernas ände: ”[v]are sig han vill eller inte måste negern ikläda sig den tvångströja som den vite vävt åt honom.”¹⁹⁹

Fanon uppfattade övergången från kreol till franska som en viktig del av den process i vilken den svarte mannen iklädde sig den *vita masken*, eller den av kolonialisten vävda tvångströjan: det falska medvetandet. Den antiller som besökt metropolen, och därmed

¹⁹⁴ Merleau-Ponty 1997, s. 157.

¹⁹⁵ Ibid., s. 172.

¹⁹⁶ Fanon 1995, s. 41.

¹⁹⁷ Michael Azar, ”I Algeriets namn – Frantz Fanon och den algeriska revolutionen” i Doust & Peralta 2001, s. 50.

¹⁹⁸ Fanon 1995, s. 50.

¹⁹⁹ Ibid., s. 47.

”fullbordad en cykel”²⁰⁰, det vill säga fullbordad livets cykel, skulle därför, vid sin ankomst hem, ha glömt bort kreol. Med hjälp av ett stycke inhemska folklore skildrade Fanon fenomenet, och historien berättade om en bondson som återvände hem igen efter flera månaders bortavaro fullkomligt uppfylld av sig själv. När bondsonen fick syn på ett redskap vars namn helt fallit honom ur minnet frågade han sin far efter namnet på verktyget. Fadern svarade med att ”tappa redskapet på sonens ena fot, varvid amnesin upphör[de].”²⁰¹ Historien är uppenbart tragikomisk och ägnad att roa, men skildrar på ett slående sätt den språkliga dialektiken. Tvångströjan uttryckligen begränsade den svarte mannens förmåga att tänka utanför det koloniala språkets, och vidare, den koloniala kulturens, ramar. Sådållvida var språket lika subjektformerande som subjektpositionerande. På samma gång innebar det franska språket dock, paradoxalt nog, en viss frihet; en möjlighet att *göra* franskheden och på så sätt, i viss mån, undkomma *myten om den fördärlige negern*.

I den koloniala situationen i allmänhet, och på Antillerna kanske i synnerhet, knöts språket, och vidare språkkunskapen, till identiteten. Det räckte inte med att enbart behärska det koloniala språket, utan det skulle även behärskas väl, ty ”den svarte antillern kommer att bli vitare, det vill säga kommer att bli mera mänsklig, ju bättre han tillägnar sig det franska språket.”²⁰² Det franska språket blir i den koloniala kontexten nyckeln till såväl franskheden som mänskligheten, eftersom de två gjorts synonyma. Samtidigt blir kreol ett uttryck för motsatsen, det undermänskliga. Fanon upplevde därför, i förhållande till sitt eget språkbruk, att han var tvungen att vårda det ”minutiöst”.²⁰³

För Fanon, liksom för Bhabha, fungerade språket alltså i viss mån performativt.²⁰⁴ Bhabha formulerade det i termer av *mimicry*.²⁰⁵ Samtidigt som makten reproducerade sig själv i det att de koloniserade folken övertog kolonialmaktens språk och därmed kolonialmaktens kollektiva omedvetna, undergrävde även imitationsmöjligheten makten själv just eftersom maktens legitimeringsgrunder reducerades till något performativt (framförallt franskhedens anspråk på den av naturen givna överhögheten underminerades i samma stund som franskheden reducerades till något, genom språket, performativt).

Fanon betraktade den processen, vanligast förekommande bland den koloniala bourgeoisie, utifrån ett temporalt perspektiv om etapper. I ett första skede ”bevisar den

²⁰⁰ Fanon 1995, s. 35 (not 3).

²⁰¹ Ibid., s. 35.

²⁰² Ibid., s. 33.

²⁰³ Fanon 1995, s. 36.

²⁰⁴ Loomba 1998, s. 178.

²⁰⁵ Bhabha 1994, s. 23.

intellektuelle att han tillägnat sig ockupationsmaktens kultur²⁰⁶ lika bra som ockupationsmakten själv: ”Medelklassen på Antillerna talar aldrig kreol förutom med sitt tjänstefolk. I skolan på Martinique lär sig barnen att förakta kreol. Man talar om *kreolism*. I vissa familjer är kreol helt bannlyst och mödrarna hutar åt barnen om de talar det.”²⁰⁷ Här positionerar språket såväl subjektet som objektet; språket manifesterar inbördes förhållandet mellan de talande och tilltalade. ”Att tala pidgin [med en neger] är att ge uttryck för denna idé: ’Du, håll dig på din plats’.”²⁰⁸

Medelklassen på Antillerna talade alltså endast kreol med sitt tjänstefolk, det vill säga enbart när de riktade sig, i en symbolisk ordning, nedåt. Det främsta skälet till att ”antillern [var] så förtjust i att prata franska”²⁰⁹, vilket ju Fanon avsatt sig att undersöka, var således just därför att det franska språket betraktades som det bättre språket.

Fanon argumenterade emellertid inte, såsom man hade kunnat förvänta sig, för en uppvärdering av kreol. Istället argumenterade han för motsatsen. Att tala kreol var för Fanon detsamma som att ”stänga in den svarte, att permanenta en konfliktsituation där den vite injicerar främmande och oerhört giftiga substanser i den svartes gener.”²¹⁰ Formuleringarna är starka. Azar som har skrivit förordet till den svenska översättningen av *Svart hud, vita masker* håller sig till temat i sitt försök att förtydliga Fanons ståndpunkt: ”Kritikens subjekt har på en fundamental nivå insett att botemedlen mot giftet ofta måste sökas i giftet självt och inte i en eller en annan metafysiskt obesmittad instans.”²¹¹ Den befrielse som Fanon förespråkade gick alltså genom de språkliga vapen som tillhörde den dominerande gruppen; med andra ord: genom *fiendens retorik*.

Revoltören, med Fanons ord, och kritikern med Azars, är dömd till att utkämpa striden på motståndarlagets hemmaplan. I den kampen äger det egna språket en kontraproduktiv kraft. Att i kampen mot förtrycket anamma kreol vore detsamma som att bekräfta själva grundvalarna genom vilka makteliten legitimerade sin position: den svarta gruppen förstår inte att följa samhällets lagar, deras natur är primitiv, deras förmåga att tillägna sig franska språket begränsad, etc.²¹²

Att tala, förklarar Fanon ”är att behärska en viss syntax, att förstå ett specifikt

²⁰⁶ Fanon 2007, s. 186.

²⁰⁷ Fanon 1995, s. 35.

²⁰⁸ Ibid., s. 46.

²⁰⁹ Ibid., s. 41.

²¹⁰ Ibid., s. 48.

²¹¹ Azar 1995, s. 7.

²¹² Ibid., s. 8.

språks formologi, men det är framförallt att tillägna sig en kultur, att uthärda tyngden av en civilisation.”²¹³ Fanon syftar emellertid här enkom på behärskandet av det franska språket. Att behärska det franska språket är att behärska en viss syntax, en specifik formologi, men det är framförallt att tillägna sig en kultur och uthärda tyngden av en civilisation. Eftersom kreol inte betraktades som ett språk i egen rätt kunde tillägnandet av kreol aldrig betyda tillägnandet av en kultur eller uthärdandet av en civilisation. Det var ”helt enkelt” inte möjligt att betrakta det lokala språket och den lokala kulturen på Martinique i termer av vad de var eftersom vissa värden reserverats och gjorts exklusiva för det franska språket och den franska kulturen. När värden som civilisation och sofistikaion låg inbakade i begrepp om franskheten sade det sig självt att kreol representerade motsatsen. Här är det dock viktigt att betona just det faktum att ”det” sades av sig självt, och inte explicit. Inte därför att det fanns yttre krav på diskretion i frågan, utan just därför att det var så självklart. Yttrandet fordrade inget explicit uttryck. Här var det Fanon själv som ofrivilligt iscensatte det.

Dock var Fanon inte omedveten om det markerade ordets ställning gentemot de omarkerade. Fanon reaktion på Bretons förord vilade just på just sådana grundvalar. Att markera att Césaire var ”en svart poet” var detsamma som att markera att poeten som sådan var vit. På så sätt underhölls den koloniala paradoxen, denna gång i det subtila, där det universella (mänskligheten) identifierades i det partikulära (den europeiska/franska/vita mänskligheten).

²¹³ Fanon 1995, s. 33.

5. Kolonialisten och språket

Namngivandet av föremål kommer inte efter igenkännandet, det är själva igenkännandet.²¹⁴

Under ett av Algerietkrigets mest kritiska skeden, i juni år 1958, höll Charles de Gaulle sitt första anförande i Algeriet. Ackompanjerad av bland andra general Salan och Jacques Soustelle yttrade den då återinsatte landfadern, från en balkong i centrala Alger, de numera legendariska orden: ”Jag har förstått er” (Je vous ai compris).²¹⁵ Det mångtydiga tilltalet omfattade krigets alla grupper och jublet som uppstod på Algerns gator till följd därav kände ingen hejd.²¹⁶

Denna ordvalets dialektik, särskilt typiskt för den koloniala kontexten, manifesterades under Algerietkriget i allt från exemplet ovan till direkta censureringsakter, och subtila översättnings- eller tolkningsakter. Inbördeskrig översattes, inom ramen för den dominerande diskursen, till ”händelser” eller ”oroligheter”, nationalister kallades för ”fanatiker” eller ”terrorister” och massavrättningar hette, i all enkelhet, ”pacificeringar”.²¹⁷ Redan på ordvalets nivå konstruerades, under ett moment av kriget, en ideologisk position för subjektet. Denna manifestation av makt, tillika interpellationsprocess,²¹⁸ var emellertid inte endast begränsad till krigets villkor.

På Antillerna var världsbilden vit, menade Fanon, just därför att det saknades ”svarta kulturella uttrycksformer.”²¹⁹ I varje språk rymdes en världsbild, förklarade Fanon, varför varje språk var att betrakta som ett perspektiv; ”ett sätt att tänka”.²²⁰ I den koloniala kontexten var detta särskilt problematiskt därför att den koloniserade människans specifika betydelse i det koloniala språket och vidare, specifika plats i den koloniala teckenvärlden, var underordnad. Mot den bakgrunden utvecklade de koloniserade människorna ett mindervärdeskomplex i förhållande till de vita människorna, och en klyvning i sig själva:

Den svarta människan har två dimensioner. En med sina fränder, en annan med de vita. En svart uppför sig på ett annat sätt med en vit än med en svart. Att denna självklyvning är en direkt följd av kolonialismen är uppenbart... Ingen skulle drömma om att ifrågasätta att självklyvningen närts av en pulsåder som löper direkt till hjärtat av de teorier som velat göra negern till ett övergångsstadie i apans långsamma evolution mot människa.²²¹

²¹⁴ Merleau-Ponty 1997, s. 151.

²¹⁵ Azar 2001, s. 84.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid., s. 64.

²¹⁸ ”Interpellation” avser den språkliga process varigenom människan blir ett ideologiskt subjekt. Louis Althusser citerad i Azar 2001, s. 316

²¹⁹ Fanon 1995, s. 142.

²²⁰ Ibid., s. 39.

²²¹ Ibid., s. 33.

Fanons begrepp om självklyvning luftar en uppenbart psykoanalytisk teori, och de rasbiologiska stamtavlor som Fanon syftar på låg, på grundval av språkets fenomenologi, latent i det koloniala språkets ideologiska register.

Fanons språkfilosofiska teori grundar sig i stort på Fanons förståelse för det från början jungianska begreppet om det kollektiva omedvetna, den sartreska existentialismen, Merleau-Pontys förståelse för språkets fenomenologi samt den marxistisk-hegelianska diskusen i Frankrike. I demaskerandet av den koloniala diskrimineringsretoriken utgick därför Fanon från begrepp om alienation, medvetande, begär, erkännande och förtingligande. Centralt i alla begrepp ligger förhållandet mellan herren och slaven.

Mot den bakgrunden föresatte sig Fanon att beskriva *kolonialismens terminologi*, som han menade kännetecknades av vissa urskiljbara principer. Kolonialisten använde nämligen, enligt Fanon, ett särskilt språk såväl när han *talade till* den koloniserade människan som när han *talade om* de koloniserade folken. Tilltalet var, enligt Fanon, paternalistiskt och uppfordrande. Det syftade till att etablera och kommunicera den koloniserade människans plats i den koloniala hierarkin: ”Du, håll dig på din plats”.²²² Subjektspositioneringen var dock inte begränsad till själva tilltalet utan hade även sina förutsättningar i kolonialherrarnas typiska språkbruk. Fanon identifierade en individualismens retorik, en zoologisk retorik och vidare en manikeisk retorik, genom vilka kolonialmakten utövade dominans.

Den manikeiska retoriken byggde på idén om absoluta skillnader och var själva förutsättningen, själva den ideologiska plattformen, för den zoologiska retoriken. I ett retoriskt hänseende var detta en antitesens plattform. En retorisk rörelse mellan olika motpoler som genom pendelrörelsen fram och tillbaka mellan kategorierna undkom demaskering. Den zoologiska terminologin, omvandlade mot den bakgrunden, med hjälp av retoriska omskrivningar, de koloniserade människorna till djur. Den avhumaniserade retoriken kom till uttryck i metaforen och liknelsen och verkade genom, vad Fanon förstod som, språkets *fysikalitet*. Det vill säga genom de spår språket lämnar i kroppen.

Efter att den kollektiva negroida identiteten, med hjälp av antitesen och metaforen, avskrivits allt mänskligt värde erbjöds sedan den koloniserade människan, genom den individualistiska retoriken, en väg ut ur den kollektiva identiteten. Som individ, en ensam

²²² Fanon 1995, s. 46.

enhet, och framförallt genom eget ansvar, kunde den koloniserade människan, via assimilering, göra anspråk på den mänsklighet som utifrån universalistiska ideal tillföll alla.

[D]iskriminering[en] av negern och araben bygger på förakt, det är en rasism som nedvärderar. Samtidigt har den [koloniala humanismen] förklarat att alla människor är till sitt väsen jämbördiga. Den klarar sig ur självmotsägelsen genom att uppfodra de underutvecklade människorna till att utveckla sig till människor, de också, genom att efterlikna dess egna humanistiska ideal.²²³

Retoriska, eller *demagogiska*,²²⁴ för att tala med Fanon, manövrer av den sort som Fanon beskriver, hade sina förutsättningar först och främst i de språkliga mönster i vilka de var förankrade: det kollektiva omedvetna och myten om negern.

5.1 Det kollektiva omedvetna; myten om den fördärlige negern

Fanon skriver att: ”Frankrike är ett rasistiskt land, ty myten om den fördärlige negern ingår i det kollektiva omedvetna.”²²⁵ Fanon använder ett av Jung myntat uttryck, det kollektiva omedvetna, i reviderad form, i syfte att begreppsliggöra rasismens sociala och kulturella aspekter. Fanon syftar på ”negerns” plats, tillika symboliska funktion, i den franska (eller europeiska, om man så vill) kulturen, i vilken negern framträder i mytologiserad form.

Fanon definierar det kollektiva omedvetna som ”summan av alla fördomar, myter och kollektiva attityder i en given grupp”²²⁶ till skillnad från Jung, som ju förlägger det kollektiva omedvetna till hjärnans substans. Medan Jung åsyftar något fixerat och biologiskt betingat syftar Fanon på den gemensamma förståelsen för sakers tillstånd som uppstår i varje grupp med gemensam språkförståelse. Det som inom den retoriska läran alltså kallas för *doxa*. Det vill säga ”de försanthållanden, trosföreställningar och förgivettaganden som är rådande inom en större eller mindre grupp människor.”²²⁷

I *Doxologi: en essä om kunskap* argumenterar Rosengren för en kunskapsförståelse som ställer sig över ”motsättningen mellan doxa – vad vi tror om världen och oss själva – och episteme – hur det egentligen ligger till.”²²⁸ Utifrån den doxologiska kunskapsförståelsen är våra kunskapsbegrepp ”fluktuerande, mångskiktade och i bland

²²³ Fanon 2007, s. 146.

²²⁴ Ibid., s. 96 (fotnot 6).

²²⁵ Fanon 1995, s. 94.

²²⁶ Ibid., s. 169.

²²⁷ Rosengren 2008, s. 71.

²²⁸ Ibid., s. 8 f.

motsägelsefulla”.²²⁹ Doxologin, den kunskapslära som Rosengren förespråkar är alltså ”den mänskliga, förutsatta, antagna och fördomsfyllda kunskapen.”²³⁰ Med andra ord, närmare sagt Fanons ord: ”en uppsättning ’fakta’, en rad påståenden som långsamt och omärkligt tränger in i individen genom böcker, affischer, skola, film och radio – och bygger upp den egna gruppens världsbild.”²³¹ I Fanons begrepp om det kollektiva omedvetna definieras verkligheten, liksom i Rosengrens doxa begrepp, på grundval av hur ”den ter sig” för människorna, snarare än sådan den är.²³²

Mot bakgrund av en sådan kunskapsförståelse kopplar Fanon samman det kollektiva kulturella uttrycket, det vill säga det kollektiva omedvetna, med en kollektiv katharsis;

Tarzans äventyr, historier om tolvåriga upptäcktsresande, Musse Pigg och serietidningar i allmänhet syftar i realiteten till en avreagering av den kollektiva aggressiviteten. Dessa tidningar utformas av vita och riktar sig till vita barn. Och det är just det är som problemet. På Antillerna – och vi kan på goda grunder anta att situationen är densamma i de övriga kolonierna – slukas just dessa tidningar av de infödda barnen. Och Vargen, Djävulen, Ondskans Genius, den Onde, Vilden gestaltas alltid av en neger eller en indian.²³³

Mytbildningen kring den svarta människan, eller projektionerna i freudianska termer, får konsekvenser för såväl den vita människans som den svarta människans upplevelsevärld. För den svarta människan leder det i första hand till en disidentifikation med sig själv; svarta människor identifierar sig hellre med vita människor, eftersom människan är benägen att identifiera sig med godheten, hellre än ondskan. När de koloniserade människorna på Antillerna sedan konfronteras med det faktum att de betraktas som negrer av sina övriga vita landsmän föder myten om den fördärvlige negern ett mindervärdeskomplex och självhat i den koloniserade människan. Därför uppstår vad Fanon förstår som en självklyvning av subjektet.

Så länge den svarte antillern stannar kvar i sin hembygd följer han i stort sett samma bana som den vite ynglingen. Men om han åker till Europa tvingas han omvärdera sin lott. Ty väl i Frankrike, i sitt eget land, kommer negern att känna sig avvikande. Man har bilden snabbt klar för sig: negern gör sig mindervärdig. Sanningen är att man gör honom mindervärdig.²³⁴

²²⁹ Rosengren 2008, s. 9.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Fanon 1995, s. 141 f.

²³² Rosengren 2008, s. 71.

²³³ Ibid., s. 136.

²³⁴ Ibid., s. 139.

Mindervärdeskomplexet tillfogas alltså den svarta människan, och uppstår inte av sig självt, i mötet med den vita blicken. Enligt Fanon kommer mindervärdeskomplexet till stånd i själva den dialektala speglingen. Den koloniserades känsla av mindervärdighet står därför i direkt relation och proportion till européns känsla av överlägsenhet; ”*det är rasisten som skapar den mindervärdige*,”²³⁵ skriver Fanon och ansluter sig med den slutsatsen till Sartre.

I ett samtal med Sartre hade Fanon, i syfte att förklara sin egen egocentricitet, sagt att en människa från kolonierna ”ständigt [måste] ge akt på sin hållning och sitt ansikte, allt går till angrepp mot henne, det är otänkbart att sänka garden ett enda ögonblick.”²³⁶ I Italien, där Sartre och Beauvoir träffade Fanon för första gången, var det därför alltid Fanons (vithyade) fru Josie som beställde hotellrum åt dem. Honom, berättar Beauvoir, ”skulle man ha avvisat av rädsla för att besvära de amerikanska gästerna eller mer bestämt för att det skulle bli prat.”²³⁷ Fanon berättade för Beauvoir att en hotellstäderska, efter att ha iakttagit honom i flera dagar, tillslut hade fattat modet att fråga honom: ”Är det sant som dom säger? Att ni hatar dom vita?”²³⁸ varpå han irriterat hade svarat: ”Hela saken är den att ni vita känner en rent fysiologisk avsky för alla svarta.”²³⁹

Fanon flyttade alltså det kollektiva omedvetna från en biologisk diskurs till en socio-kulturell utan att fördenskull frånskriva begreppet dess biologiska förbindelse. Myten om den fördärvlige negern framkallade, enligt Fanon, så mycket som en rent fysiologisk avsky. Dock inte som effekt av något förutbestämt och oföränderligt, utan till följd av den rasistiska kulturen, det vill säga det rasistiska språket, som bokstavligen satte sig i kropparna på dem.

5.2 Den manikeiska retoriken

Fanon ersätter, i viss utsträckning, den hegelianska dialektiken med den manikeiska logiken. Den manikeism som Fanon åberopar bygger på idén om absoluta skillnader; mellan gott och ont; ljus och mörker. I ett materialistiskt avseende hänsyftar Fanon kolonialismens segregerande natur: ”Den koloniserade världen är en tudelad värld. Skiljelinjen, gränsen, markeras av kaserner och polisstationer.”²⁴⁰

²³⁵ Fanon 1995, s. 94.

²³⁶ de Beauvoir 1989, s. 402.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid., s. 402 f.

²⁴⁰ Fanon 2007, s. 55.

Den manikeiska symboliken är hämtad från den dualistiska religionslära enligt vilken två världar existerar parallellt; en i absolut mening god värld och en fullständigt ond. När Fanon refererar till den manikeiska logiken syftar han emellertid inte på två skilda världar i vilka absolut goda respektive absolut onda krafter återfinns, utan på en enda värld vari svartheten och vitheten gjorts till rena motsatser och absoluta symboler för det Goda och det Onda som genom olika instanser hålls åtskilda.

Utifrån principen om ”det kollektiva omedvetna” ställer Fanon upp ett språkligt schema i vilket den svarta människan och den vita människan görs till absoluta motpoler. Fanon kallar schemat för ”deliriös manikeism” och det fungerar enligt logiken: ”Gott – Ont, Vackert – Fult, Vit – Svart”.²⁴¹ På den ena axeln, där *ont*, *fult* och *svart* möts, återfinns uttryck som symboliserar mörkret. När vi talar om ”det svarta, dunklet, skuggan, mörkrets makter, natten, jordens labyrinter, de mörka havsdjupen, att svärta ned någons rykte”²⁴² talar vi, menar Fanon, utifrån en logik i vilken svartheten symboliserar ondskan.

”Om man bemödade sig att samla in alla uttryck som gör den svarta människan till synd, skulle det bli häpnadsväckande många. I Europa representerar negern, antingen konkret eller symboliskt, den onda sidan av personligheten”²⁴³ menar Fanon som naturligtvis bemödat sig att samla in en del uttryck. På den andra sidan axeln, visar Fanon, återfinns uttryck som: ”oskuldens ljusa blick, den vita fredsduvan, det bländvita paradisiska ljuset”,²⁴⁴ ”den Vita Rättvisan, den Vita Sanningen, den Vita Oskulden”²⁴⁵

Att ljuset och vitheten konnoterar till positiva värden är, enligt Fanon, inte ett utslag av lyckliga omständigheter i vilka vitt av naturliga skäl konnoterar till renhet. Det finns, menar Fanon, inget ”naturligt” i att ljuset och mörkret representerar två vitt skilda krafter, utan symboliken har etablerats i och genom en rasistisk kultur. Symboliken är såtillvida symptomatisk för en logik som ligger till grund för den franska, eller europeiska, rasismen. Fanon anger som exempel ”en antiller [...] som sade om en annan antiller: ’Hans kropp är svart, hans språk är svart, hans själ är säkert också svart’”²⁴⁶ och menar att denna logik, ”tillämpa[s av] de vita dagligen.”²⁴⁷

Mörkret, om vi skall utgå från den fanonska logiken, hade lika gärna kunnat

²⁴¹ Fanon 1995, s. 165.

²⁴² Ibid., s. 170.

²⁴³ Ibid., s. 169.

²⁴⁴ Ibid., s. 170.

²⁴⁵ Ibid., s.162.

²⁴⁶ Ibid., s. 162 f.

²⁴⁷ Ibid.

konnotera till goda värden om skydd, tröst och säkerhet. Likaså hade skuggan, i en annan värld, kunnat representera en varm och trygg tillflyktsort, snarare än som här, motsatsen; ”Bödeln är mannen i svart, satan är svart, man talar om mörkrets makter, när man är oren är man svart – oavsett om man talar om kroppslig orenhet eller själslig orenhet”.²⁴⁸

Samtidigt som uttrycken manifesterar ”det kollektiva omedvetna” skapar och upprätthåller de även de fördomar, myter och kollektiva attityder ur vilka de härrör. Den deliriösa manikeismen uttrycker såtillvida ett tillstånd i samma utsträckning som det skapar det. I den koloniala kontexten får detta växelspel en särskilt problematisk psykologisk konsekvens för de koloniserade människorna eftersom de genom språket övertar kolonistans själva upplevelsevärld. Särskilt problematiskt blir det, enligt Fanon, framförallt när ”denna manikeism drar de yttersta logiska konsekvenserna av sitt tankesystem och avhumaniserar den infödde.”²⁴⁹

5.2 Zoologins retorik

När manikeismen de facto drog de yttersta logiska konsekvenserna av sitt tankesystem och därigenom förvandlade ”[den koloniserade] människan till djur”²⁵⁰, var det, enligt Fanon, genom att omtala den koloniserade människan i ”zoologiska begrepp”.²⁵¹ ”[n]är kolonialisten gör en ansträngning för att beskriva [den koloniala] miljön med de rätta orden, hämtar han alltid sina liknelser från djurvärlden.”²⁵²

Kolonialisten talade om ”den gula rasens reptilartade rörelser, om utdunstningarna från infödningaby, om horderna, om stanken, om krälände myllrande, gestikulerande massor”²⁵³ och den koloniserade, hävdade Fanon, reagerade sällan mot de bilder som den koloniala retoriken frammanade. Kolonialisten och de koloniserade delade, genom språket, samma kollektiva omedvetna som möjliggjorde den gemensamma förståelsen av bildmetaforernas språk.

I ”kolonialismens terminologi”, gemensam för alla med koppling till det koloniala systemet, ingick uttryck som,

²⁴⁸ Fanon 1995, s. 169.

²⁴⁹ Fanon 2007, s. 58.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid., 58 f.

²⁵³ Ibid., s. 58.

Denna galopperande befolkningsökning, dessa hysteriska massor, dessa ansikten utan varje mänskligt drag, dessa slappa, formlösa kroppar, dessa ändlösa skaror, dessa barn som inte verkar tillhöra någon, denna lättja som sträcker ut sig i solen, den vegetativa rytmen...²⁵⁴

Bilderna som den ”koloniala terminologin” framkallade föreställde vildar, kannibaler och genitalier; det alltigenom lägre stående.²⁵⁵ Det visste Fanon eftersom han, under sina år i Lyon, hade låtit ”omkring femhundra vita; fransmän, tyskar, engelsmän och italienare”²⁵⁶ associera fritt utifrån myten om negern. Genom att infoga ”ordet neger bland ett tjugotal andra” och utifrån det låta informanterna associera fritt kunde Fanon sluta sig till att ”neger”, i 60 % av fallen, konnoterade till: ”biologi, kön, stark, sportig, penis, potent, boxare, Joe Louis Owens, senegalesiska skyttesoldater, vild, djur, djävul, synd.”²⁵⁷

Även araberna, som i enlighet med dikotomin var närmare barbaren än vilden, omtalades i zoologiska begrepp. De hette *ratons* och *bicots*; ungråttor och ungetter och manifesterade i sig själva ytterligare ett kännetecken för den koloniala retoriken; paternalismen. Paternalismen manifesterade sig själv inte enbart i bilder av diande djur utan kom även till uttryck i själva tilltalet; kolonisatören talade med de koloniserade på samma sätt som han tilltalade barn.²⁵⁸ Tilltalet riktades, enligt Fanon, nedåt i symboliskt riktning.

Det brukar heta att negern älskar att pladdra. När jag själv hör ordet ’pladdra’ ser jag framför mig en samling uppslupna ungar som skriker och tjoar av ren livsglädje; barn som leker, i den mån som leken kan uppfattas som en förberedelse för livet. Den svarte älskar att pladdra, och steget är inte långt till ännu ett påstående: den svarte är bara ett barn. Psykoanalytikerna vädrar här morgonluft och begreppet *oral* är snart i svang.²⁵⁹

Metaforiken inskränkte sig emellertid inte enkom till djurriket utan kunde även hämtas från växtriket. Macey har funnit begrepp som *melon* och *trunc de figuier* inom ramen för den

²⁵⁴ Fanon 2007, s. 59

²⁵⁵ Fanon 1995, s. 152.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid., s. 45 f.

²⁵⁹ Ibid., s. 40 f.

koloniala representationen av de koloniserade folken och figurerna var ämnade att framkalla bilder av passiva och lata människor, lutade under bland annat fikonträd dagarna till ända.²⁶⁰ Bilderna från växtriket fungerade enligt samma logik som de zoologiska bilderna. De framställde de koloniserade människorna som primitiva, passiva och alltigenom närmare *naturen*, enligt det dikotomiska begreppet; ”kulturen är vit och allt annat är okultur.”²⁶¹

Fanon åberopade inga djupsinniga referenser till den marxist hegelianska begreppsapparaten för att påvisa den zoologiska terminologins uppenbart avhumaniserande uppsåt. Här var det inte associationernas makt eller de dolda premissernas makt som tjänade ett avhumaniserande syfte utan själva det explicita uttalandet i sig som, mot bakgrund av den manikeiska logiken, iscensatte den koloniala ideologins register.

Själva metaforernas bildled gav direkta ekon på metaforernas sakled. Den retoriska omskrivningen av de koloniserade folken hade såtillvida högst materiella dimensioner. De koloniserade människorna gjordes till djur i samma stund som de liknades vid dem;

Den koloniserade har inte gripit till vapen bara därför att han höll på att svälta ihjäl eller därför att han såg sitt samhälle gå under, utan också därför att kolonisatören betraktade honom som ett dragdjur och behandlade honom som ett sådant.²⁶²

Metaforerna och liknelserna som utgjorde den zoologiska terminologin ingick därför i det diskursiva komplex som både var och gjorde den kolonialistiska retoriken. Bilden av vilden genomsyrade myten om negern och gjordes så representativ för de koloniserade folken, som följaktligen endast genom den individualistiska retoriken i viss mån kunde kringgå myten.

5. 3 Den individualistiska retoriken

”[A]tt namnge ett föremål innebär att lösgöra sig från det individuella och unika i det för att i stället se det som representant för ett väsen eller en kategori.”²⁶³

²⁶⁰ Macey 2000, s. 472.

²⁶¹ Fanon 2007, s. 179.

²⁶² Ibid., s. 128.

²⁶³ Merleau-Ponty 1997, s. 149.

I *Tankar om judefrågan* (1946) definierar Sartre två subjekspositioner som, inom ramen för den franska antisemitismen, representerar två ytterligheter: *demokraten* och *antisemiten*.²⁶⁴ Inom ramen för båda hållningarna förvägras, på ett eller annat sätt, den judiska gruppen dess judiska specificitet. Antisemiten utgår från idén om absoluta (rasbiologiska) skillnader och demokraten från den motsatta, det vill säga idén om absoluta (humanistiska) likheter.

Demokraterns universalhumanistiska anspråk på allas människors, inför varandra, totala likhet, ”upplöser alla kollektiv i individuella element”.²⁶⁵ Härvidlag står demokraten nära individualisten; likställandet av alla människor utesluter alla former av kollektiva identiteter. Trots att demokraten, till skillnad från antisemiten, intar en position genom vilken han försvarar individen på basis av individens individuella människovärde, gör han emellertid så på bekostnad av individens kollektiva identitet. ”Därför följer att hans försvar räddar juden i dennes egenskap av människa men förintar honom som jude.”²⁶⁶ Demokraten förhindrar på så sätt, menar Sartre, juden från att utveckla ett ”judiskt medvetande”²⁶⁷ och det är just detta självmedvetande som, i hegelianskt avseende, upphäver slavens beroende.

Fanon skriver,

Vissa sidor i *Tankar i judefrågan* är de finaste som jag någonsin läst. De finaste, därför att problemet som avhandlas drabbar mig i mitt allra innersta. Juden, autentisk eller icke-autentisk, är i ’slöddrets’ våld. Vad han än gör kan det vändas emot honom.²⁶⁸

Juden, liksom negern, är fången i den infernaliska cirkel som är rasismen. Sartre framhåller att *juden* som sådan, är en konstruktion sprungen ur rasismens och diskrimineringens logik; ”det är antisemiten som *skapar* juden.”²⁶⁹ Fanon formulerar i sin tur att den vite, i samma syfte, *skapat* negern. Konstruktionen ”jude” i det ena fallet och ”neger” i det andra består såtillvida av en uppsättning projektioner och mytbildningar för vilka grupperna i fråga inte kan hållas ansvariga. På så sätt tar Sartre och Fanon bort den utsatta gruppen ur ekvationen.

Sartres syfte är dock inte att frånskriva den judiska gruppen dess säregenhet, utan tvärtom, ty endast med hjälp av gruppen kommer nya medvetanden till stånd. Dock avskriver Sartre konstruktionen ”jude”, det vill säga den konstruktion som gjorts till föremål

²⁶⁴ Jean Paul Sartre, *Tankar i judefrågan* (originaltitel: *Réflexions sur la question juive*, originalår: 1946), övers. från franska: Holger Ahlenius (Stockholm, 1948), s. 52.

²⁶⁵ Ibid., s. 51.

²⁶⁶ Ibid., s. 52.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Fanon 1995, s. 164.

²⁶⁹ Sartre 1948, s. 66.

för antisemitism, all form av representations giltighet. Liknelserna med antisemitismen låter sig dock inte dras alltför långt. Antisemitismen och negrofobin förenas i det att de är att betrakta som ”passioner”; de är, med andra ord, irrationella projektioner snarare än rationella åsikter.²⁷⁰ Skillnader återstår emellertid i antisemitismens och negrofobins legitimeringsregister. I fallet med ”negern” motiveras negrofobin på basis av *frånvaron*; ”[negern] har ingen kultur, ingen civilisation, inget ’långt historiskt förflutet’”.²⁷¹ Vad avser antisemitismen är logiken, liksom i fallet med barbaren, den motsatta. Här är det snarare fråga om excessen, och inte frånvaron, av vissa värden, som motiverar rasismen.²⁷² Frånvaron som motiv återfinns närmast i frånvaron av värden som måttlighet.

Skillnaderna återspeglas därmed i viss mån i den dikotomi som etablerades under kolonialismens expansion: barbar/vilde. ”Barbar” var synonymt med girig, och i det avseendet en beteckning på något okristligt och hedniskt. ”Vilde” fick å andra sidan betydelsen ”ociviliserad” och representerade således, till skillnad från begreppet barbar, något bristande och frånvarande.²⁷³ Mot de här legitimeringsregistren kunde således all annanhet, på ett eller annat sätt, inackorderas enligt rasismens principer. Utrymmet mellan det dikotomiska begreppsparat gjorde rum för avvikelser och vidare, på den grundvalen, retoriska manövrar.

I Sartres efterföljd definierar Fanon två objektpositioner inom ramen för den koloniala verkligheten: den kollektiva och den individuella. Fanon skildrar den senare objektpositionen genom att hämta exempel från den lilla gruppen bland de koloniserade som fått tillgång till högre utbildning: den koloniala bourgeoisie. Utbildningen i kolonierna syftade till att assimilera de koloniserade och på så sätt skapa en allians med republiken. Fanon menade att de infödda som fått skolning därigenom fått lära sig att ”individerna måste hävda sig själv.”²⁷⁴ På så sätt instiftades rimligtvis i den koloniserade människan en ansvarskänsla för att hävda sig själv och sin plats. Detta innebar att om eller när de koloniserade misslyckades med att ta plats var det, i enlighet med den individualistiska retorikens logik, att betrakta som en följd av den koloniserades oförmåga att hävda sig själv. Den individualistiska retorikens logik uteslöt ett problematiserande av kolonialismens strukturer, varigenom ansvaret försköts från kolonisatör till koloniserad. Huruvida det överhuvudtaget existerade utrymme för de koloniserade att hävda sig, reellt som symboliskt,

²⁷⁰ Sartre 1948, s. 9.

²⁷¹ Fanon 1995, s. 46.

²⁷² Loomba 1998, s. 108.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Fanon 2007, s. 62.

rymdes inte inom ramen för den koloniala retorikens idéstruktur. Följderna av en sådan retorik är naturligtvis många.

Den individualistiska ideologin försvagade i ett första led den grupp som Fanon sökte organisera genom att splittra den i enheter; i individer. I sin tur omöjliggjorde detta att ett nytt kollektivt omedvetet, i vilket negern inte symboliserade det onda, uppstod. I ett andra led spelade den individualistiska retoriken den zoologiska och manikeiska retoriken i händerna. Den individualistiska retoriken tjänade den rasistiska retorikens förenklande och generaliserande syften eftersom den försköt ansvaret från makten till individen. Mot bakgrund av att det koloniala samhället genomsyrades av rasistiska och diskriminerande strukturer som inte bara gick att bortse från fick den individualistiska retoriken särskilda dimensioner av maktutövande. Att den individualistiska retoriken tog avstamp i den koloniala humanismen komplicerade även, snarare än underlättade det motstånd som lät sig formuleras utifrån denna objektsposition. Allas rätt till jämbördighet var så även allas skyldighet. Ett misslyckande mot den bakgrunden föll således på individen och inte makten eller den av makten instiftade ordningen.

Fanon beskrev den individualistiska retoriken som fylld av ”tomma ord”²⁷⁵ med vilka man aldrig kunde ”ersätta verkligheten”.²⁷⁶ När Fanon beskriver den individualistiska retoriken som meningsfattig och lögnaktig är det dock inte i syftet att avskriva den individualistiska retorikens politiska potential, utan snarare tvärtom. Det är för att Fanon inser den individualistiska retorikens politiska sprängkraft som han söker neutralisera och avvärja den i *Jordens fördömda*.

Den individualistiska retoriken försvagade inte kollektivet enbart på grundval av att maktens ansvar begränsades, utan även så genom att begränsa den svarta människans kollektiva identitet. Den kollektiva identiteten sattes i viss mån ur spel eftersom den endast återfanns inom ramen för myten om den fördärlige negern: ”Kolonialismen, som inte vet av några nyanser, har oavbrutet talat om negern som vilde. Negern var för den vite mannen varken angoles eller nigerian. En neger är en neger”.²⁷⁷ Representationsrätten tillföll så endast ”negern” som i sin tur var fastnaglad vid nidsbilden av sig själv. Den svarta identiteten, bortom myten, saknade därför legitimitet och representationsrätt i sig själv. På så sätt begränsades den retoriska agensen för den svarta människan, och vidare, den svarta gruppen.

²⁷⁵ Fanon 2007, s. 62.

²⁷⁶ Ibid., s. 61.

²⁷⁷ Ibid., s. 179.

Fanon skriver att den organisatoriska form kampen tagit förser den koloniserade med en ny vokabulär i vilken begrepp som broder, syster och kamrat inte är främmande. Med en ny vokabulär följde även, enligt Fanon, nya sätt att tänka och förhålla sig till världen. Till följd därav uppstod på den grundvalen vad Fanon och Sartre, utifrån den marxistisk-hegelianska traditionen, definierade som gruppens *medvetande*. Detta medvetande eller uppvaknande var av största vikt i kampen mot det konstlade medvetande som kolonialismen pålagt de koloniserade.

6. Den koloniala ideologins legitimeringsgrunder

6.1 Historien som konstruktion

I *Mörkrets hjärta* (1902) tar författaren med läsaren på en resa längs vad som av allt att döma är Kongofloden. Ju längre Marlows ångbåt tränger upp längs floden, desto närmare kommer läsaren en mörk och ursprunglig tidsålder. Marlows ångbåt förflyttar besättningen i den meningen inte enkom från civiliserad mark till främmande mark, utan så även från modern tid till primitiv tid, och skildringen av resan är i mångt och mycket före sin egen tid. Det skulle dröja till fyrtio- femtiotalet innan en ny förståelse för tid skulle växa fram i Europa där, likt den som ofrivilligt skildras ovan, en distinktion mellan ”europeisk” progressiv tid och ”ursprunglig” regressiv tid etableras.

Enligt den franska filosofen Rauol Girardet var denna nya förståelse för tid en av de viktigaste, om inte *den* viktigaste, grundvalen i den franska koloniseringens legitimeringsgrunder.²⁷⁸ Uppfattningen att ”historisk” tid, av vilken européerna var bärare, mirakulöst inträdde efter erövringen av en koloni, var fast förankrad i det kollektiva medvetandet i Europa. Fransmännen var övertygade om att de lokala kulturerna i kolonierna skulle förändras till det bättre enbart genom att träda in i den tidsålder som européerna kom bärande på.²⁷⁹

Det här omskapandet av temporalaxlar skulle visa sig vara ett av de mest effektiva sätt att legitimera den koloniala ordningen. Fanon återger i *Jordens fördömda* i vilka formuleringar den nya tiden kommer till uttryck. I syfte att upprätthålla en viss diskursiv ordning, menade Fanon, proklamerade koloniserarna: ”Det är vi som har skapat det här

²⁷⁸ Le Sueur 2001, s. 25f.

²⁷⁹ Ibid.

landet.' [...] 'Om vi ger oss iväg, då är allt förlorat. Då faller det här landet tillbaka till medeltiden.'"²⁸⁰ Den "nya tiden", representerad i den koloniala ordningen, är även den "historiska tiden". Förutan kolonisatörerna faller landet tillbaka i glömska, i ett icke-vara av icke-historiskt värde, ty det är "kolonisatören som skapar historia. Hans liv är en hjältesaga, en odysseé. Han är början till allt."²⁸¹

Begreppen om "historien" konstruerades alltså i ett första led och uppvärderades i ett andra, varigenom "historien" i sig själv framträdde som en legitimeringsgrund. Därefter nekades kolonierna en historia under förevändningen att kolonierna inte var tillräckligt utvecklade för sådana anspråk. Vad som gick att definiera som "historiskt" avgjordes av kolonialmakterna själva. I ett sista led ställdes begreppen om historien mot konstruktioner av framtiden: "Med sina ständiga hänvisningar till sitt eget lands historia gör [kolonisatören] klart att han själv här utgör en förlängning av detta moderland. Han skriver alltså inte det utplundrade landets historia, utan sin egen nations, där den härjar, våldtar och svälter ut på främmande territorium."²⁸²

När kolonierna "avhistoriserades" avpolitiserades även den koloniala ordningen, och gjordes "naturlig." Enligt Azar måste varje hegemoni, för att framstå som naturlig och evig, "sudda ut spåret av sitt eget historiska uppdykande och utplåna allting som antyder att den diskursiva ordningen vilar på [...] 'örörliga fundament'".²⁸³ Därför var denna manöver i allra högsta grad politisk och strategisk. Mot den bakgrunden fungerade även hänvisningar till framtiden som en "elementär politisk strategi"²⁸⁴ eftersom den koloniala maktens bild av jämlikhet och enhet i framtiden gjordes "sann redan i kraft av att den [skulle] bli det."²⁸⁵ Med sådana hänvisningar kunde kolonisatörerna naturligtvis stävja missnöje på samma gång som de upprätthöll ett beroendeförhållande.

Kolonisatörerna berövade alltså kolonierna deras historia som ett sätt att nedvärdera den existerande kulturen och höja den egna. Fanon betraktade de retoriska konstruktionerna av tid och historia som ett sätt att försvaga gruppen: "Utan negerförflutet, utan negerframtid, kunde jag inte leva min negerhet."²⁸⁶ Utan negerheten var den svarta människan dömd till att leva i en identitet som var förankrad i individualismen. Härutav

²⁸⁰ Fanon 2007, s. 65.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Fanon 2007, s. 65.

²⁸³ Azar 2001, s. 287.

²⁸⁴ Ibid., s. 61.

²⁸⁵ Ibid., s. 62.

²⁸⁶ Fanon 1995, s. 130.

förhindrades att en större gemenskap, på grundval av en nationell tillhörighet, uppstod.

Konstruktionen gjorde sig även gällande i förhållande till antisemitismen. Antisemitismen motiverade sig själv, i detta avseende, på samma grundval som negrofobin. Sartre formulerar det enligt följande: ”Juden är ännu inte *historisk*, och likväl tillhör han det äldsta eller nästan det äldsta av folken. [...] Han har visdom men ingen historia.”²⁸⁷ Avskrivandet av en given plats i *historien* fungerade således som en av de främsta legitimeringsgrunderna för vad Sartre skulle kalla för denna *passionernas* resonemang. Diskrimineringen av vissa grupper har alltså, historiskt sett, på grundval av ifrågavarande gruppers konstruerade a-historicitet, framträtt som legitim.

6.2 Nästan, men inte riktigt – paradoxens mångsidighet och motståndets komplexitet

Som ung läkarstudent i Lyon kallades Fanon ofta ut tidigt på morgonen för att svara på akuta larm. Larmen ledde inte sällan till de algeriska kvarteren runt rue Moncey. Där stiftade Fanon sin första riktiga bekantskap med den algeriska diasporan och den fattigdom och misär som ofta hörde till. Fanons undersökningar av de algeriska patienterna visade sällan något akut och efter några dagar på sjukhus kunde han återse sina patienter fullt återhämtade.²⁸⁸ Läkarvetenskapen stod handfallen inför de syndrom som tycktes typiska för den här gruppen människor, och avfärdade dem följaktligen som imaginära eller hallucinatoriska. Det hette ”det nordafrikanska syndromet”.²⁸⁹ Fanons iver för sociodiagnosen, fick sannolikt sin början här.

Istället för att betrakta olika psykologiska eller medicinska tillstånd som symptomatiska för en ras, vilket var vanligt förekommande under Fanons tid som student, ville Fanon betrakta dem utifrån deras sociala och politiska kontext. Detta intresse nådes under Fanons praktik på Saint-Albans psykiatriska sjukhus och Fanon skulle utifrån den erfarenheten komma att ägna mycket tid och möda åt att tillbakavisa teorier om ”det nordafrikanska syndromet” och de ”koloniserades beroendekomplex.”

François Maspero har samlat Fanons spridda essäer och artiklar i *Towards the African Revolution* (1964). Där återfinns artiklar som direkt behandlar det ”nordafrikanska syndromet”, varav den i fullängd ägnad åt frågan första gången publicerades i *L’Esprit*, 1952. I artikeln argumenterar Fanon för att nordafrikanen diagnosticeras och tolkas utifrån ett

²⁸⁷ Sartre 1948, s. 79.

²⁸⁸ Macey 2000, s. 143.

²⁸⁹ Ibid.

rasistiskt ramverk som föregår honom.²⁹⁰ Fanon kopplar åter an till vad som närmast kan liknas vid diskursbegreppet i den postkoloniala teorin, eller *doxa* begreppet i den retorikvetenskapliga. I den här delen av den dialektiska processen lyfter således Fanon, som ett första steg, de koloniserade ur den biologistiska diskursen till den närmast samhällsvetenskapliga eller humanistiska traditionen, för att utifrån det ramverket belysa frågan.

Denna domänerövring var på många sätt typisk för det motstånd som Fanon förespråkade och gav prov på, i sitt tidiga skrivande. Fanon bemötte även frågan om ”de koloniserades beroendekomplex” utifrån samma logik. Redan i sin första bok tillbakavisade Fanon Octave Mannonis teorier om de koloniserade folkens beroendekomplex på Madagaskar. Mannoni som hade tillbringat tjugo år i den franska kolonin drog utifrån sina erfarenheter slutsatsen att mindervärdeskomplexet och beroendekomplexet låg inneboende i de koloniserades psyken. Mannoni utgick, i typiskt freudianskt manér, från att alla människor inte lät sig koloniserar, utan endast de som hade behov av det.²⁹¹ Här stod alltså den koloniala ordning som makten *instiftat* som intäkt för Mannonis slutsatser. Det vill säga, det faktum att de koloniserade folken försatts i en beroendeställning bevisade även att det koloniserade folket var i behov av förmynderi. Fanon bemötte också frågan om de koloniserades mindervärdeskomplex men menade att det på intet sätt låg inneboende i de koloniserades psyken, utan att det uppstod i och genom den koloniala ordningen.²⁹²

[N]är jag upptäcker att negern är en symbol för synd, börjar jag hata negern. Men så inser jag att jag är neger. Det finns två lösningar på denna konflikt. Antingen begär jag av andra att de inte skall bry sig om min hudfärg, eller så vill jag tvärtom att de skall göra det. I det sistnämnda fallet försöker jag alltså ge värde åt det som är ont – eftersom jag, omedvetet, har tillstått att negern bär ondskans färg.²⁹³

Fanon illustrerar en diskursiv motsättning som i sin utformning håller den koloniserade människan fången i vad Fanon kallar för den ”infernaliska cirkeln”.²⁹⁴ Det preexisterande ramverk i vilket negern, enligt den rasistiska logiken, har en speciell innebörd, går inte att frångå eller undkomma; varken för subjektet eller objektet. För subjektet representeras den infernaliska cirkeln i den koloniala paradoxen. På ett eller annat sätt inlemmas objektet enligt rasismens principer i den koloniala dikotomin, som genom sin flexibla karaktär även rymmer

²⁹⁰ Frantz Fanon, “The ‘North African Syndrome’” i *Towards the African Revolution*, (red.) François Maspero, övers. från franska: Haakon Chevalier (New York, 1964), s. 7.

²⁹¹ Macey 2000, s. 190 f.

²⁹² Fanon 1995, s. 88.

²⁹³ *Ibid.*, s. 176.

²⁹⁴ *Ibid.*, s. 113.

avvikelser: ”En neger som läser Voltaire, så charmerande! / ’Jaså, nu citerar han Marx också, vilken otacksam svarting!’”²⁹⁵

För objektet manifesterar det sig i dilemmat; enda sättet att frånga myten om den fördärlige negern är genom att först bekräfta bilden av ”negern”. Myten om den fördärlige negern ingick, som vi sett, i det franska kollektiva omedvetna. Det kollektiva omedvetna skapade, som vi vet, själva plattformen för en gemensam förståelse för sakers tillstånd inom gruppen. Denna överfördes sedan, genom språket, från en generation till en annan och vidare från en grupp till en annan. Följaktligen blev det så att denna förståelse för negern delades av alla fransktalande, oavsett hudfärg.

Förgrundsgestalterna inom négrituderörelsen omvärderade och upphöjde vad som ansågs vara specifikt för den negroida identiteten. ”Barnslig” förvandlades så till ”sinnlig” liksom ”underutvecklad” kom att få betydelsen ”naturlig”. Här skrev man under skillnaderna mellan herren och slaven under förevändningen att skillnaderna, mot bakgrund av den koloniala humanismen, skulle värderas lika. I denna motståndets diskurs stärktes dikotomin natur/kultur till följd av att själva den koloniala diskursen byggde på dikotomin inneboende logik. Följderna var att även när tillsynes positiva värden knöts till den negroida identiteten var det under former som kom att förstärka den ursprungliga kontrasten mellan den sofistikerade europén och den osofistikerade vilden.

Fanon skriver att ”den som älskar negern är lika ’sjuk’ som den som hatar honom”.²⁹⁶ I båda fallen riktas känslor mot en stereotyp som inte existerar utanför den dominerande diskursens ramar. Problematiken som Fanon försökte bemöta här är emellertid inte enkel att redogöra för. Å ena sidan existerade ”negern” enbart på ett ideologiskt, högst imaginärt plan. ”Negern finns inte. Inte mer än den vite.”²⁹⁷ Med ”neger” avsåg Fanon den sociala konstruktion i vilken en strängt rasifierad tillika nedvärderad stereotyp framträder som projektionsyta för europén. Negern var ur den aspekten endast att betrakta som en projektion genom vilken europén kunde hävda sin överlägsenhet. Det vill säga blott en konstruktion. Å ena sidan.

Å andra sidan hade denna bild av ”negern”, hur verklighetsfrånvänd den än må ha varit, fått högst reella konsekvenser. Dels för hur den koloniala administrationen av kolonierna tog form, men även för hur den koloniserade människan upplevde och därefter

²⁹⁵ Azar 1995, s. 8.

²⁹⁶ Fanon 1995, s. 26.

²⁹⁷ Ibid., s. 205.

iscensatte sig själv. Sådillvida hade den en högst verklig aspekt. Bilden av negern kan och har internaliserats av den svarta människan, och på så sätt getts en högst materiell kropp. Därav var behovet att bemöta myten påkallat, vilket Fanon också tillstod.

Negern existerade i samma grad som europén. Utifrån Fanon kan man till och med hävda att konstruktionerna utgör varsina sidor av en och samma personlighet, eftersom de är formulerade i direkt förhållande till varandra, om än i motsatsförhållande. Europén var vad negern inte var, och vice versa. Sådillvida var negern en inverterad europé, och tvärtom.

Emellertid ”finns ingen vit värld [...] ingen vit etik, ingen vit intelligens.”²⁹⁸ Något sådant existerade inte. Inte annat än på ett ideologiskt plan. Ändå fick den färgade ”i den vita världen [...] svårigheter att utveckla sitt kroppsschema”.²⁹⁹ De sociala konstruktionerna av identiteterna gick alltså inte, genom blott demaskeringsretoriken, att avfärda; de hade materiella och fysiska kroppar som konserverade dem. När Fanon definierade identiteterna som sociala konstruktioner gjorde han alltså inte så därför att han betraktade dem som obetydliga hopkok till konstruktioner, utan snarare tvärtom. Just därför att Fanon tillmätte dem värde *som* konstruktioner sökte han, genom att bemöta dem, destabilisera dem.

Fanons försök att flytta kategorin ras ur den biologiska diskurs från vilken den härrör, till den sociopolitiska diskurs där den hör hemma är således att betrakta som ett medvetet steg i riktning mot att överskrida stereotyperna. Inom ramen för den biologiska diskursen är människans identiteter fixerade och förutbestämda, utanför den är de föränderliga och förhandlingsbara. Fanons programförklaring; ”[m]an får inte försöka fixera människan, ty hennes lott är att bli fri.”³⁰⁰

6.3 Från kolonial paradox till postkolonialt dilemma

Edward Said som betraktas som något av en förgrundsgestalt inom postkolonial teoribildning, introducerade delvis ett nytt fält genom att koppla samman vad han kallade för ”the production of knowledge” med ”the exercise of power” i *Orientalism* (1978).³⁰¹ Said menade, liksom Fanon, att den europeiska självbilden i hög grad formulerats i ett polemiskt förhållande till *bilden* av den andre, och vidare att denna process av självdefinition i lika hög grad var ett kännetecken för dominans. Annanheten, som var själva grundförutsättningen för

²⁹⁸ Fanon 1995, s. 203.

²⁹⁹ Ibid., s. 108.

³⁰⁰ Ibid., s. 204.

³⁰¹ Alley-Young 2008, s. 308.

den europeiska självbilden, definierades på grundval av det västerländska definitionsföreträdet. ”Kunskap” i allmänhet, och ”kunskap om den andre” i synnerhet, står alltså aldrig utanför den maktpolitiska diskurs ur vilken de härrör. Kunskapen är aldrig, som det heter, oskyldig.³⁰²

Invändningar mot Saids arbete har formulerats på grundval av diskursbegreppet och kritiken förkroppsligar i mångt och mycket själva den postkoloniala teoribildningens eviga dilemma. Man har menat att Said, framförallt i sitt första verk, uppehållit sig för mycket vid diskursiva och ideologiska verkligheter, på bekostnad av institutionella, materiella och militära verkligheter, varigenom han reducerat kolonialismen till dess ideologiska karaktär.³⁰³

Azar som rör sig inom samma fält garderar sig mot en sådan kritik genom att konsekvent erinra om att det som Fanon menar sker på språkets nivå, med andra ord på en ideologisk nivå, har sina förutsättningar i vissa ekonomiska, institutionella och militära strukturer. Med andra ord: i den materiella verkligheten.³⁰⁴ Även Fanon själv varnade, redan i första boken, för farorna i att ”förlora verkligheten ur sikte”.³⁰⁵

Med den fysiskt förnimbara verkligheten i sikte konstaterade Fanon att den ojämlika fördelningen av resurser upprätthöll den koloniala ordningen av egen kraft; ”Orsak och verkan blir ett: man är rik därför att man är vit, man är vit därför att man är rik.”³⁰⁶ Likaså utövade det koloniala våldet ett förtryck i egen rätt; ”Maktens representanter brukar det oförfalskade våldets språk [---] Maktens ombud för med sig våldet in i den koloniserades hus. Han driver in det i huvudet på honom.”³⁰⁷ Med verkligheten i sikte uttrycker Fanon till och med att avsaknaden av en svart självrepresentation, eller definitionsrätt, knappast drabbar barnarbetarna på sockerfälten. Han skriver,

Jag är övertygad om att det vore av största intresse om det visade sig att det fanns en negerlitteratur eller negerarkitektur under 400-talet före Kristus. Jag skulle bli mycket lycklig om det visade sig att en svart filosof hade brevväxlat med Platon. Jag kan däremot inte för mitt liv förstå i vilket avseende en sådan upptäckt skulle förändra situationen för åttaåriga barn som arbetar på sockerrörsfälten på Martinique eller Guadeloupe.³⁰⁸

³⁰² Loomba 1998, s. 47 ff.

³⁰³ Loomba 1998, s. 47 ff.

³⁰⁴ Azar 2001, s. 221.

³⁰⁵ Fanon 1995, s. 87.

³⁰⁶ Fanon 2007, s. 57.

³⁰⁷ Ibid., s. 55 f.

³⁰⁸ Fanon 1995, s. 204.

Fanon håller verkligheten i sikte. Den koloniala verkligheten var krass och det koloniala våldet högst verkligt. Maktens representanter, det vill säga franska polismän, förhållsledare och militärer talade ett våldets *språk* med de koloniserade. Detta skall tolkas bokstavligen. ”Kolonialregimen härleder sin auktoritet ur våldet och har aldrig sökt dölja det.”³⁰⁹ Våldet stannar emellertid inte på tröskeln utan letar sig in i ”den koloniserades hus” och vidare in i huvudet på honom. Våldet tillfogas så inte endast kroppen utvändigt utan letar sig även in under huden på de koloniserade. Det var den verklighet som var typisk för kolonialismen. Det Fanon kallade för ”våldets språk” var såtillvida högst verkligt och kommunikativt; det uppfordrade den koloniserade människan att ”hålla sig på sin plats”.

En tydlig skiljelinje mellan den materiella verkligheten och ideologiska verkligheten är alltså inte alla gånger enkel eller ens konstruktiv att dra. I det yttersta är det fråga om det överhuvudtaget är möjligt att i allmänhet, men kanske i den koloniala verkligheten i synnerhet, dra klara skiljelinjer mellan den ideologiska världen och den materiella? Frågan ställs inte för första gången här, utan har sedan diskursbegreppets tillblivelse hemsökt den poststrukturalistiska teoribildningen. Olika teoretiker har försökt lösa den konflikten genom att delvis eller helt och fullt överge distinktionen mellan ”idé” och ”verklighet”, men som andra teoretiker har visat, närmast till hands ligger det att nämna Gayatri Spivak, kan det ibland finnas en teoretisk vinst i att behålla dem som två olika enheter.³¹⁰

Enligt Loomba, som presenterar en översikt av diskussionen, bör man behandla ideologiska aspekter som samverkande med materiella, utan att fördenskill bland dem samman.³¹¹ Fanon hållning till språket upphäver emellertid delvis den distinktion som utgör problematiken i postkolonialismens begreppsapparat. Eftersom Fanon betraktar språket som subjektformerande, eller som i de koloniserade folkens fall: subjektdeformerande, ger han språket en högst fysisk och reell karaktär; språket får en kropp. Mot den bakgrunden får så även den ideologiska verkligheten en fysisk karaktär; den letar sig in under huden.

Fanons syn på våldet begränsar sig inte enbart till det fysiska våldet. Det språkliga våldet håller i samverkan med det fysiska våldet den koloniserade människan fången; lika mycket i ett ”kolonialt teckenrike”, för att tala med Azar, som i den koloniala

³⁰⁹ Fanon 2007, s. 89.

³¹⁰ Loomba 1998, s. 34 ff. Se Gayatri Spivak ”Can the Subaltern Speak?”

³¹¹ *Ibid.*, s. 34.

periferin.³¹²

Fanons syn på våldet orsakade emellertid stora kontroverser i den franskspråkiga världen och framförallt idéerna som kommer till uttryck i *Jordens fördömda* har varit föremål för högst indignerade känslor. För Hannah Arendt, en med Fanon och Sartre samtida filosof, representerade Fanon, liksom Sartre, en ”ny riktning” inom det revolutionära tänkandet.³¹³ Hennes tolkning var emellertid inte ägnad att smickra.

Arendts främsta invändningar mot teorierna i *Jordens fördömda* formulerades på grundval av ”det stora inflytande det haft på den aktuella studentgenerationen”.³¹⁴ Den aktuella studentgeneration som Arendt syftade på var den amerikanska så kallade *black power* rörelsen under sextiotalet. Arendt menade att den ”militanta” rörelsen hämtade en stor del av sin ”våldsretorik” från Fanons röra till teorier och att de därför var att betrakta som direkt farliga.³¹⁵ I sitt angrepp mot Fanon argumenterade hon utifrån det lösryckta citatet: ”endast våldet lönar sig”³¹⁶ att Fanon förhäriligade våldet enkom för våldets skull, och Arendts tolkningar av Fanon är relativt representativa för den tidiga Fanonreceptionen.

Fanon uttryckte emellertid redan i sitt första verk, att ”de svarta amerikanerna genomlever ett annat drama” än de ”franska negrerna”³¹⁷ och i även *Jordens fördömda*, där huvudparten för våldsteorierna återfinns, uttrycker Fanon, än mer explicit, att de ”amerikanska negrerna[s] [...] dagliga problem skilde sig väsentligt från de afrikanska negrernas.”³¹⁸ Fanons anspråk var således, av eget val, begränsade. Mot den bakgrunden ter sig Arendts invändning som något märklig och vad som kanske är ännu mer märkligt är att Arendt, vilket även Macey noterat, inte någon gång under arbetets gång nämner kriget i Algeriet.³¹⁹

Fanon teoretiserar ett specifikt våldssystem, av vilket han omgavs; det koloniala våldssystemet i Algeriet. Under början av Algerietkriget befann sig Fanon i händelsernas centrum och hans reflektioner kring våldet måste därför avläsas mot den bakgrunden. Fanon arbetade som psykiatriker för Frankrikes räkning i Blida, Algeriet under Algerietkrigets första skede. Under den här tiden behandlade Fanon, vilket inte går att understryka nog, krigets alla offer på daglig basis: ”[u]nder en och samma dag behandlar han både algeriska

³¹² Azar 2001, s. 215.

³¹³ Hannah Arendt, *Om våld* (originaltitel: *On Violence*, originalår: 1970), övers. från engelska: Svante Hallén (Göteborg, 2008), s. 18.

³¹⁴ Arendt 2008, s. 18.

³¹⁵ *Ibid.*, s. 24.

³¹⁶ *Ibid.*, s. 19.

³¹⁷ Fanon 1995, s. 196.

³¹⁸ Fanon 2007, s. 182.

³¹⁹ Macey 2000, s. 582 (i notförteckningen).

motsåndskämpar och franska officerare, både tortyroffer och torterare.”³²⁰ De här erfarenheterna påverkade honom djupt och ur de upplevelsorna föddes en våldsteori som handlade om premisserna för den koloniserade människans upplevda befrielse, snarare än om våldet som sådant. Det våld Fanon förespråkade var alltså ur den aspekten närmare ett självförsvarets våld.

Det franska Algeriet var franskt enbart med hjälp av våldets makt. Koloniseringsprocessen var aldrig fredlig och kolonialismen var inte, med Fanons ord, ”någon tänkande maskin, inget förnuftigt väsen.” Kolonialismen var, utifrån Fanons betraktelser, ”renodlat våld” och skulle bara ”böja sig för ett ännu starkare våld.”³²¹

Kritiken som formulerades enligt modellen ovan missade att ta hänsyn till våldsteoriernas kontextuella sammanhang, som ju är själva grundvalen för teorierna. Fanons syn på våldet förtydligas än mer om man förankrar dem i traditionen efter Marx och Hegel. För Marx, liksom för Hegel, var arbetet en emancipatorisk kraft.³²² Arbetet utgjorde såttillvida ”ett grundvillkor för den process genom vilken människan aktivt skapar sig själv och förverkligar sig själv.”³²³ På samma sätt menade Fanon att våldet fungerade i den koloniala kontexten: ”Det koloniserade ’tinget’ blir människa under själva den process varigenom han befriar sig.”³²⁴ Eftersom den koloniserade människan hölls i fångenskap genom och på grund av våldet nådde den ”koloniserade människan [...] sin befrielse genom och tack vare våldet”.³²⁵

Den koloniserade människan hölls emellertid inte fången enbart av våldets yttre karaktär, utan hålls även fången i det koloniala teckenrike i vilket han var naglad till en viss *plats*. I det kollektiva omedvetna, i det koloniala språket, hölls den koloniserade människan fången i myten om sig själv. Revolten mot makten fyllde därför, med Azars ord, två funktioner: den omvandlade människors inre (medvetande) och yttre (samhälle).³²⁶

Fanon gav heller aldrig uttryck för någon uppenbar värderingsskillnad mellan det språkliga våld som splittrade subjektet och därmed åsamkade subjektet stor psykologisk smärta, inte minst genom att det i förlängningen förlängde subjektets underordnade position, och det koloniala våld som tillfogades kroppens materialitet. Den närmaste

³²⁰ Azar 2001, s. 244.

³²¹ Fanon 2007, s. 72.

³²² Azar 2001, s. 254.

³²³ Ibid.

³²⁴ Fanon 2007, s. 54.

³²⁵ Ibid., s. 91.

³²⁶ Azar 2001, s. 254.

värderingsskillnaden som återfinns i Fanons texter ryms just i formuleringen ovan, där Fanon uppmanar sina läsare till att hålla verkligheten i sikte. En del av den koloniala verkligheten var emellertid att ”våldets oförfalskade språk” och det språkliga våld som rymdes inom det kollektiva omedvetna utövade ett och samma förtryck; de bokstavligen satte sig i kroppen på de koloniserade folken.

Negern hade en myt att bekämpa, fast förankrad i det kollektiva omedvetna; myten om sig själv. ”Negern är omedveten om den så länge hans liv utspelar sig i hans ursprungsmiljö; men inför den första vita blicken känner han tyngden av sitt melanin.”³²⁷ Fanons stundtals poetiska språk tjänar ett syfte bortom det uppenbart litterära. När Fanon uttrycker att negern tyngs av sitt melanin menar han det precis så; något så banalt som pigment åsamkar negern stort lidande eftersom den svarta hudfärgen laddats med negativa tecken. ”Vad innebär detta för mig om inte en amputering, en lemlästning, en blödning som täckte hela min kropp med svart, levrat blod?”³²⁸ Negern reducerades till ett ickevara i samma utsträckning som han förvägrades en identitet bortom stereotypen. Detta skall tolkas utifrån den marxistisk-hegelianska traditionens, av Fanon, reviderade begreppsapparat. Det färdiga ramverk utifrån vilket negern tolkades gick inte att komma undan så länge det var fast förankrat i det kollektiva omedvetna.

Ett banalt exempel: ett barn växlade blickar mellan Fanon och sin mor och uttalade sedan: ”Titta, en neger!”. En trivial händelse som till en början roade Fanon; i hans ansikte uttrycktes till och med antydan till ett leende. I händelsernas förlopp byttes emellertid barnets förvåning ut mot förskräckelse: ”Mamma, titta på negern, jag är rädd!” och Fanon var inte längre road; ”[hans] kroppsschema [...] föll sönder och ersattes av ett rasschema baserat på hudfärg.”³²⁹ Här gör sig den marxistisk-hegelianska diskursen åter gällande. I det att Fanon tvingas objektifiera sig själv, och utifrån den vita blicken betrakta sig själv, i vilken han är mindervärdig, berövas han möjligheten till självförverkligande, ty ”Ögat är inte bara en spegel, utan också en korrigerande spegel.”³³⁰ Eftersom människan blir till, i verklig mening, genom den andre är det också genom den andre som människan utplånas. ”Att tala är nämligen underförstått att existera absolut för den andre”.³³¹

Självförverkligandet och självförmänskligheten är dock inte begränsat enbart till

³²⁷ Fanon 1995, s. 139.

³²⁸ Fanon 1995, s. 110.

³²⁹ Ibid., s. 109.

³³⁰ Ibid., s. 179.

³³¹ Ibid., s. 33.

den språkliga dialektiken. ”Europa har i verklig mening [symbolisk som ekonomisk] skapats av tredje världen”.³³² Den europeiska välfärden följde av exploateringen av den tredje världen och den europeiska gemenskapen uppstod i ett polemiskt förhållande till den samma. Den vita människan hade alltså kunnat göra sig till människa ”därför att han fabricerat slavar och andra stympade varelser”³³³ liksom den svarta människan förvägrades en mäsklighet på grund därav.

Double-bind – den koloniserade människan är alltså bunden till den av makten instiftade hegemonin; den dominerande ordningen. Eftersom makten äger tillträde till alla offentliga domäner äger den också makten över ordet, och definitionsrätten. Mänskligt är därför vad makten definierat som mänskligt;

Den infödde, som ständigt fått höra att han bara begriper det som man slår in i huvudet på honom, beslutar sig för att svara med samma språk. I själva verket är det kolonialisten som visat vilken väg han måste välja om han vill bli fri, och ironiskt nog är det den koloniserade som idag kan hävda att man måste slå den vite mannen för att han skall begripa saker och ting.

Detta beroendeskop var dock, förutom bindande, paradoxalt nog även motsatsen. Genom att ta makten bokstavligt förmådde det koloniserade folket att slå hål på vissa av de myter som genomsyrade den koloniala diskursen. I bokstavligheten fungerade paradoxen inte längre till kolonistörens fördel. Denna sortens demaskering behövde dock föregås av ett hegeliantskt självförverkligande som inte gärna kom till stånd.

I kapitlet om ”Negern och språket” refererar Fanon avslutningsvis till ett forskarlag som kunnat notera biokemiska förändringar hos gifta par. Forskningen hade visat att hormonförändringar kunde uppstå hos makarna till gravida kvinnor. Utifrån det konstaterar Fanon att ”[d]et skulle vara lika intressant – och det skulle finnas en hel del material att tillgå – att undersöka förändringen av kroppsvätskor hos svarta vid ankomsten till Frankrike.”³³⁴ Fanons poetiska formuleringar fungerar förutom estetiskt även bokstavligt. Kroppsschemat bokstavligen förändras i den dialektiska/manikeiska processen.

”Att tala ett språk är att ta till sig en värld, en kultur. Den antiller som vill bli vit kommer att bli vitare ju bättre han bemäktigar sig det kulturella verktyg som språket är.”³³⁵ Språket är alltså kulturen, och kulturen, språket; språket är en performativ aspekt av kulturen.

³³² Fanon 2007, s. 102.

³³³ Ibid., s. 48.

³³⁴ Fanon 2007, s. 37.

³³⁵ Ibid., s. 50.

Fransmännen är följaktligen fransktalande och alla fransktalande är följaktligen fransmän. Nästan, men inte riktigt.

7. Sammanfattning och slutord

Fanon kartlade, som en av dem första på sin tid, en del av det under kolonialismen typiska språkbruket. Inom ramen för det arbetet fann Fanon olika retoriska konstruktioner som i samverkan inte enbart upprätthöll den koloniala ordningen, utan även upprättade vad som så småningom skulle utgöra hinder för densamma. Fanons stora förtjänst är att han kopplade samman vissa retoriska fenomen med en särskild språkförståelse i vilken kroppens materialitet stod i centrum. På den grundvalen kunde Fanon undersöka den rasistiska retorikens effekter på den för rasismen utsatta kroppen.

Fanon var en av de första att konstatera vad som idag utgör konsensus inom den postkoloniala teoribildningen; att beröva kolonierna deras historia var ett sätt att nedvärdera den lokala kulturen och höja den egna. Samtidigt som kolonierna avhistoriserades avpolitiserades även den koloniala ordningen. Sätillvida var denna omskrivning av historien ett i allra högsta grad maktpolitiskt drag.

Retoriskt sett innebar detta först ett konstruerande av tropen ”historien”. Denna trop laddades sedan med ett egenvärde som därefter reserverades för metropolen. Hänvisningar till historien, såväl som till framtiden, fungerade utifrån det till fördel för den koloniala makten. Hänvisningar till historien legitimerade kolonialmaktens närvaro i kolonierna, och upprätthöll kolonins beroendeskap; genom tropen vädrades begrepp om civilisation och sofistikaion. Hänvisningar till framtiden fungerade även mot den bakgrunden som missnöjesstävande eftersom de gjordes sanna redan i kraft av att de förelåg ett löfte.

Fanon identifierade både legitimeringsgrunderna för den rasistiska ideologin, rasbiologiska, humanistiska och maktrealistiska, och själva den rasistiska utsagan; det vill säga det språkliga scensättandet och omsättandet av de koloniala legitimeringsgrunderna. Det

kolonialistiska språket byggde på zoologiska, individualistiska och manikeiska principer. Det vill säga på retorikens antites, metafor och metonymi. I samverkan skapade dessa en paradox som genom sin motsägelsefullhet både öppnade upp för *och* villkorade, motstånd. Det vill säga både verkade för och emot motståndet. Pendelrörelsen mellan motsägelserna skapade å ena sidan mellanrum inom paradoxen, i vilka olika kategorier och sanningar destabiliserades, å andra sidan en rörelse genom vilka dessa kunde undkomma demaskering. ”Även om Västs bourgeoisier är i grund rasistisk lyckas den dölja rasfördomarna genom en mångfald nyanser som tillåter den att hålla fast vid sin förkunnelse om människovärdet.”³³⁶

Under Algerietkriget vändes maktens paroller om jämlikhet, frihet och broderskap emellertid så småningom emot makten själv. En del av motståndet formulerades såtillvida på grundval av den koloniala maktens inramning och legitimering av sig själv. Den koloniala humanismen och de civilisatoriska anspråken gav i längden, och i bokstavligheten, upphov till en effekt som stod i direkt motsatsförhållande till den tilltänkta. Trots att den antikoloniala rörelsen kunde dra nytta av den koloniala humanismens inre motsägelser, var den koloniala humanismens *striptease*, för att tala med Sartre, inte enkom till antikolonialisternas fördel. Den koloniala humanismen utgjorde även, tillsammans med den individualistiska retoriken, ett maktupprätthållande medel. De koloniserade människorna kunde på grundval av den koloniala humanismen, när de första motstånden uppstod, göra anspråk på en viss jämbördighet, och därigenom ta sig ur det miserabla tillstånd som följde av renodlat maktrealistiska eller rasbiologiska motiv. Denna uppenbara fördel kunde dock fungera lika mycket till de koloniserade människornas nackdel; om och när de koloniserade människorna misslyckades med att hävda sin rätt till jämbördighet bekräftade det den bild av de koloniserade människorna som sprang ur den biologiska diskursen. Under sådana omständigheter befästes bilden av den koloniserade människan som oansvarsfull och underutvecklad.

Motståndet löpte därför alltid risken att legitimera själva grundvalarna för det system det sökte kullkasta. Att bemöta en föreställning innebar alltid, såsom Fanon påvisade, att tillmäta den ett visst sanningsvärde. Därför definierade Fanon motståndet i termer av etapper: ett första och ett andra led. I det första ledet utövades motståndet på maktens villkor. Sådana var villkoren. I ett första led var såtillvida en rörelse och reaktion som *négritude* ett bra exempel på motstånd. Motståndet kunde nämligen inte börja i samma ände som målet.

³³⁶ Fanon 2007, s. 145.

Trots att målet var att få till stånd en värld där något så banalt som pigment inte längre skulle få vara talande gick det inte att bortse från hudfärgens tecken så länge det de facto var kommunikativt. Rasfrågan gick helt enkelt inte att bortse från så länge den förblev infekterad.

I den första boken, *Svart hud, vita masker*, uttrycker Fanon en önskan om en ny humanism, i vilken frågan om färg inte längre är värdefull, och trots att Fanon genomgår en enorm resa från det att han skriver sin första bok till det att han, i en kamp mot döden, skriver sin andra, *Jordens fördömda*, förblir denna önskan en av hans djupaste. Den nya humanismen, där rasfrågan inte längre omgärdades av frågetecken, utgjorde såväl ett delmoment, det vill säga en metod, som ett motståndets mål.

Fanons begrepp om det kollektiva omedvetna föregriper, i viss mån, och fyller ut, ett, i förhållande till den rasistiska retoriken, språkligt och teoretiskt gap. Begreppet ringar in de svårgripbara dimensionerna av språket. Med andra ord, de kulturella och sociala aspekterna av alla språkhandlingar som utgör de diskursiva komplex som möjliggör tillika avgör en viss kommunikation. Det kollektiva omedvetna utgörs alltså bland annat av en uppsättning diskursiva regler som styr tanken lika mycket som de styr talet.

I kapitlet ”Om våldet” – det längsta kapitlet i *Jordens fördömda*, skriver Fanon om språket. Att de observationer som rör språket infogas under samma rubrik som våldet är ingen slump. Eftersom Fanon undersökte våldets och språkets betydelse för subjektets, i hegelianskt hänseende, tillblivelse, föll det inom ramarna för samma kategori. Det våld som genom språket tillfogades den koloniserades självbild tillfogades på samma gång den koloniserade människans materialitet, och vice versa. Ett sätt att befria sig från det våld och förtryck som letat sig in under huden på människorna var, enligt Fanon, genom ett kontravåld. Det vill säga ett våld som svarade mot det våld som tillfogats den koloniserade människan. Genom att tolka makten bokstavligen, i såväl materiella som symboliska avseenden, kunde en verklig demaskering äga rum.

I hegelianskt hänseende blir människan i verklig mening till först när människan, av egen kraft, upphäver sitt slaveri. I kampen mot förtryckaren, i det här fallet kolonistatören, står alltså den koloniserade människans själva mänsklighet på spel. Inte enbart därför att den koloniserade människan, genom retoriska operationer, förnekats en sådan, utan i första hand därför att den koloniserade människan, i den koloniala kontexten, blir till i en manikeisk och inte dialektisk dynamik.

Den manikeiska världen bygger på absoluta skillnader. Mellan gott och ont, väst och de Andra. Utifrån den manikeiska logiken kopplas goda värden an till det som också

betraktas som västerländska värden, varefter associationernas och dolda premissernas kraft verkar för att upprätthålla den manikeiska logiken.

De yttersta konsekvenserna av den manikeiska logiken, för att åter tala med Fanon, återfinns inom ramen för den zoologiska retoriken. Det vill säga den avhumaniserade och vidare, direkt ”djurifierande” retoriken. Här är utsagan, till skillnad från den manikeiska, explicit. De två retoriska operationerna verkar såtillvida både i det tysta och det explicita.

De koloniserade människorna fränkändes, med hjälp av retoriska omskrivningar, däribland metaforen och liknelsen, det människovärde som utifrån universalistiska ideal tillföll alla. En kolonial paradox. Inom ramarna för den koloniala humanismen och den individualistiska retoriken erkändes alla människor, på grundval av universalistiska ideal, jämbördigt värde. Representationerna av de koloniserade människorna som sprang ur koloniala humanismen drabbade därför ofta samman med de zoologiska eller manikeiska representationerna av dem. Den individualistiska retoriken tjänade härvidlag som en slags vågskål. På samma sätt som den zoologiska retoriken tar avstamp i den manikeiska, och på så sätt får sin retoriska verkan, tar den koloniala humanismen, i detta avseende, avstamp i den individualistiska retoriken. Den koloniala paradoxens motsägelsefullhet neutraliseras av att ansvaret förskjuts från kolonisatör till koloniserad. Ett maktmissbruk kunde inom den tolkningsramen tas för ett personligt misslyckande; varigenom fokus flyttades från struktur till individ. De olika, ibland motsägelsefulla, representationerna av de koloniserade människorna gav upphov till en rasistisk retorik som förutom att den var paradoxal och ambivalent också var godtycklig och flexibel. Paradoxen var därför, i retoriska hänseenden, ett av kolonisatörernas mest effektiva vapen; den gav upphov till rasistiska cirkelresonemang. På grundval därav kunde *kolonialismens terminologi* hålla fast de koloniserade människorna i den infernaliska cirkeln som var den koloniala retoriken.

Litteratur

Alessandrini, Anthony, *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, London & New York, Routledge 1999.

Alley-Young, Gordon "Articulating Identity: Refining Postcolonial and Whiteness Perspectives on Race within Communication Studies", *The Review of Communication*, vol. 8, nr. 3, July 2008, s. 307-321.

Anderson, Benedict *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*, originaltitel: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread on Nationalism*, originalår: 1983, övers. Sven-Erik Torhell, Göteborg, Daidalos, 1996.

Arendt, Hannah, *Om våld*, originaltitel: *On Violence*, originalår: 1970, övers. Sven Hallén, Göteborg, Daidalos, 2008.

Azar, Michael, "Fanon, Hegel och motståndets problematik" i *Svart hud, vita masker*, Göteborg, Daidalos, 1995.

"I Algeriets namn – Frantz Fanon och den algeriska revolutionen", i *Underlandet: En antologi om konflikt och identitet*, red. Dariush Moaven Doust & Amanda Peralta, Stockholm, Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2001.

Frihet, jämlikhet, brodermord, Stockholm, Symposion, 2001.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994.

Cherki, Alice, *Frantz Fanon, Portrait*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

de Beauvoir, Simone *Världens gång*, originaltitel: *La force des choses II*, originalår : 1963, övers. Kerstin Hallén. Stockholm, Norstedts förlag, 1989.

Bulhan, Hussein, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York, Plenum Press, 1985.

Caute, David, *Frantz Fanon*, New York, The Viking Press, 1970.

Demker, Marie, *Sverige och Algeriets frigörelse 1954 – 1962*, Stockholm, Nerenius & Santéus förlag, 1996.

Fairclough, Norman, *Language and Power*, London, Longman, 1989.

Fanon, Frantz, *Svart hud, vita masker*, originaltitel: *Peau noire, masques blancs*, originalår: 1952, övers. Stefan Jordebrandt, Göteborg, Daidalos, 1995.

Jordens fördömda, originaltitel: *Les Damnés de la Terre*, originalår: 1961, övers. Per-Olov Zennström, Stockholm, Leopard förlag, 1997.

Toward the African Revolution, övers. Haakon Chevalier, red., François Maspero, New York, Grove Press, 1964.

Gates, Henry Louis Jr., "Critical Fanonism", *Critical Inquiry*, nr. 17, spring (1991), s. 457 – 470.

Gendzier, Irene, *Frantz Fanon; A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973.

(red.) Gordon, Lewis R., Sharpley-Whiting, T. Denean, White, Renée T., *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1996.

Hill, Jane H., *The Everyday Language of White Racism*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2008.

hooks, bell, *Reel to real: Race, sex, and class at the movies*, New York & London, Routledge, 1996.

(red.) Kaplan, Robert B. & Baldauf Jr., Richard B., *Language Planning: From Practice to Theory*, Clevedon & Philadelphia, Multilingual Matters LTD, 1997.

Kemp, Peter *Marxismen i Frankrike*, originaltitel: *Marxismen i Frankrig. Apropos de 'nye filosofer' og marxismens krise*, originalår: 1978, övers. Svante Hansson, Stockholm, LiberFörlag, 1981.

Kennedy, Tammie M., Middleton, Joyce Irene, Ratcliffe, Krista, "The Matter of Whiteness: Or, Why Whiteness Studies Is Important to Rhetoric and Composition Studies," *Rhetoric Review*, vol. 24, nr. 4, 2005, s. 359-402.

Le Sueur, James D. *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 2001.

Loomba, Ania, *Colonialism – Postcolonialism*, New York & London, Routledge, 1998.

Lundahl, Mikela "Negern och det universella samhället – om Léopold Sédar Senghors 'négritude'" i *Underlandet: En antologi om konflikt och identitet*, red. Dariush Moaven Doust & Amanda Peralta, Stockholm, Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2001.

Macey, David, *Frantz Fanon – A Life*, London, Granta Publications, 2000.

Merleau-Ponty, Maurice, *Kroppens fenomenologi*, originaltitel: *Phénoménologie de la perception*, originalår: 1944, övers. William Fovet, Göteborg, Daidalos, 1997.

Nakayama, Thomas K., Krizek, Robert, "Whiteness: A Strategic Rhetoric," *Quarterly Journal of Speech*, vol. 81, 1995, s. 291-309.

(red.) Rorty, Richard M., *The Linguistic Turn*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992.

Rosengren, Mats, *Doxologi. En essä om kunskap*, Åstorp, Retorikförlaget, 2008.

Sartre, Jean Paul, *Tankar i judefrågan*, originaltitel: *Réflexions sur la question juive*, originalår: 1946, övers. Holger Ahlenius, Stockholm, Bonniers förlag, 1948.

Förordet till Frantz Fanons *Jordens fördömda*, Stockholm, Leopard förlag, 1997.

Tängerstad, Erik, "Vi i tredje världen", i *Jordens fördömda*, Frantz Fanon, Stockholm, Leopard förlag, 2007.