

De la causa del otro a la estrategia minoritaria: política y clínica de la alteridad incluida

From the Cause of the Other to Minoritarian Strategy: The Politics and Clinic of Included Alterity

Guillaume Sibertin-Blanc

Universidad Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, Francia
Instituto Universitario de Francia, París, Francia
Collège International de Philosophie, París, Francia
sibergui@wanadoo.fr

Traducción del francés del artículo y de las citas

Melina Lombana Reyes

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
mlombanar@unal.edu.co

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2014. · **Fecha de aprobación:** 24 de enero de 2015.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo examina algunos problemas señalados por la distinción “antinómica” propuesta por Étienne Balibar entre una *estrategia mayoritaria* y una *estrategia minoritaria*. Tomando como punto de referencia la teoría guattaro-deleuziana del “devenir-menor”, y confrontándola con tres escenas políticas diferentes, tomadas de Frantz Fanon, Jacques Rancière y Judith Butler, busco distinguir diversas maneras de pensar la inclusión de una “causa del otro”, o de un punto de vista de minoridad, en la construcción de identidades políticas emancipatorias. Existen muchas maneras de problematizar una estrategia minoritaria a partir de prácticas de desidentificación como contenido mismo de la subjetivación política. Pero la hipótesis que se precisa a lo largo de esta confrontación es finalmente aquella de una antinomia *interna* a la idea de la estrategia minoritaria misma, que se intensifica cuando las identidades dominantes pierden la seguridad de su propia “mayoría”, o cuando la diferencia entre lo mayoritario y lo minoritario deviene tendencialmente inasignable a pesar de que devenga también más difícil de diferenciar la violencia de la *exclusión* de minorías de la violencia de su *inclusión*.

Palabras clave: minorías, política, violencia, Frantz Fanon, Gilles Deleuze.

Abstract

This article examines certain problems related to the “antinomical” distinction, proposed by Étienne Balibar, between a *majority strategy* and a *minority strategy*. Orientated by the deleuzo-guattarian theory of “becoming-minor”, and confronting it with three different political scenes taken from Frantz Fanon, Jacques Rancière and Judith Butler, we seek to distinguish different manners of thinking the inclusion of a “cause of the other”, or of a minority point of view, in the construction of emancipatory political identities. These are different ways of problematizing a minority strategy by relating it to practices of disidentification as the very content of political subjectivation. But the hypothesis that will crystalize in the course of this confrontation is that of an internal antinomy in the idea of minority strategy itself, that intensifies when the dominant identities loose the assurance of their own “majority”, or when the difference between the majoritarian and the minoritarian becomes tendentially unassignable at the same time as it becomes more difficult to differentiate the violence of the *exclusion* of minorities to the violence of their *inclusion*.

Keywords: minorities, politics, violence, Frantz Fanon, Gilles Deleuze.

Quisiera reexaminar aquí los problemas que se le plantean a lo que Étienne Balibar propuso reunir bajo la idea de “estrategia minoritaria”, tomando como punto de referencia la formulación que a propósito sugirieron Deleuze y Guattari en su teoría del “devenir-menor”, y confrontándola con otras maneras de acercarse al punto nodal: ahí donde una estrategia mayoritaria se definiría por la necesidad de construir una identidad política capaz de federar movimientos heterogéneos, de emancipación y de resistencia a la dominación, de igualdad y de lucha contra la discriminación o la explotación, en una fuerza antagónica común, y por tanto, una contra-hegemonía capaz de modificar sustancialmente las relaciones de poder existentes, una estrategia minoritaria se apoyaría en la idea de que ningún movimiento que lucha contra la desigualdad, la injusticia y la opresión no puede mantener su horizonte emancipador sin entrar en una relación “*extime*” con una alteridad que a la vez condiciona su identidad política y la contesta, o en una relación de heterogeneidad con “lo menor”, que a la vez altera la figura de la comunidad o la universalidad que toda estrategia mayoritaria proyecta, y encarna, con respecto a ella, otra universalidad que le permanece exterior¹.

Si bien puede ser esquemática, esta formulación permite al menos llamar de entrada la atención sobre el hecho de que entre estrategia mayoritaria y estrategia minoritaria, la relación no puede ser de simple exclusión recíproca, lo que sería, por lo demás, contradictorio, tanto para la una como para la otra: ¿cuál sería el alcance emancipatorio de una fuerza mayoritaria conquistada contra las reivindicaciones minoritarias de autonomía? E inversamente, ¿cuál sería el alcance estratégico de un movimiento que hace de su propia minoría un estado infranqueable de su devenir? Esta no puede ser sino una relación de antinomia², o mejor, de “disyunción incluida”; es decir que para ser puesta en práctica, el problema no puede ser solamente definir lo que una y otra concepciones estratégicas especifican; se trataría más bien de identificar los puntos de quiebre que en la estrategia mayoritaria llaman a la experimentación

1 La disyunción entre estrategia mayoritaria/estrategia minoritaria como aporía interna a la idea de una “civilidad antiestatal”, introducida por Étienne Balibar en 1993 en “Tres conceptos de la política” (en Balibar, 1995), es desarrollada principalmente en *Violencia y civilidad* (Balibar, 2010, pp. 176-190).

2 Sea una relación (siguiendo la formulación privilegiada por Balibar) tal que ninguno de los dos términos puede llevarse hasta el límite de sus consecuencias sin aparecer, desde el otro punto de vista, contradictorio con sí mismo.

de una estrategia minoritaria, e inversamente, que en una estrategia minoritaria requieren del desarrollo de una estrategia mayoritaria. Inversamente, *pero no simétricamente*: este es precisamente el punto sobre el cual la concepción guattaro-deleuziana de devenires-menor llama la atención (al menos aquella a la que llegaron en 1980 en *Mil mesetas*, pero hay otras que la preceden, tal vez más inestables, pero no menos interesantes, más bien al contrario):

Uno se deja reterritorializar sobre una minoría como estado; pero uno se deterritorializa en un devenir. Incluso los Negros, decían las Panteras Negras, deben devenir-negro. Incluso las mujeres, deben devenir-mujer. Incluso los judíos, deben devenir-judío [...]. Pero si esto es así, el devenir-judío afecta necesariamente tanto al no-judío como al judío... etc. El devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres. [...] ["Hombre"] no es un tal sujeto [de devenir] sino entrando en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor [...]. Inversamente si los judíos mismos deben devenir-judío, las mujeres devenir-mujer, los niños devenir-niño, los negros devenir-negro, es en la medida en donde sólo una minoría puede servir de *medium activo* para el devenir, pero en condiciones tales que ella cesa a su vez de ser un conjunto definible en relación con la mayoría. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 357)

Si el devenir-menor no es una simple inversión de la noción clásica de emancipación –aquella que Kant definía como el acto de “salir del estado de minoría del cual uno mismo es responsable”–, si es más bien la continuación por otros medios, si la emancipación puede incluso leerse como una radicalización de su universalismo (en el sentido en que ninguna afirmación de autonomía puede hacerse en detrimento de un tercero, y por lo tanto sin exigir la autonomía de todos), es precisamente en el sentido en que este devenir-menor le concierne también a las minorías (que deben salir de su propio “estado”, siempre constituido-acondicionado por un sistema de dominación “mayor”) que la mayoría (que también tiene que “salir” de sus propias posiciones de dominación, aun si son aquellas que genera el mismo movimiento de emancipación). El problema no deja de ser ese del *Ausgang*³, la salida del estado de minoría; solamente él es ahora inseparable del problema de hacer salir al estado de mayoría mismo (de “hacerlo escaparse” del interior, de acuerdo con una famosa metáfora deleuziana). Es, aún más, siguiendo la idea de disyun-

3 *Ausgang*: sustantivo en alemán para “salida” [N. de la T].

ción inclusiva, el problema de articular estos dos procesos entre ellos, o de incluirlos el uno en el otro, en su asimetría misma.

Estas formulaciones son tan abstractas que no sería cuestión de buscarles, a este grado de esquematismo, una “aplicación” práctica inmediata. Estas no pueden devenir instructivas sino por medio de un rodeo, e incluso multiplicando los rodeos, sometiéndolas a una variación histórico-política que permita explicitar los problemas subyacentes, pluralizándolos. Examinaré en este sentido tres escenas sucesivamente, cada una poniendo en juego el esquema de un devenir-menor a través de la inclusión del otro, produciendo un efecto de desidentificación interna. Estas escenas no se diferencian solamente por las identidades conflictuales que permiten entrever, sino también por su manera de situar la puesta en crisis de estas identidades, como objeto mismo de la subjetivación política, en el espacio institucional e imaginario del mismo y del otro, de la pertenencia y de la extrañeza, de la comunidad y de la frontera. La primera pone en juego la idea de una identificación *imposible*, y remite a la manera en la cual Jacques Rancière buscó describir, al volver sobre un momento preciso de la guerra de Argelia, un modo de subjetivación política por inclusión crítica de la “causa del otro” con el cual uno justamente no puede identificarse. La segunda pone en juego una identificación *desplazada*, que parte del hecho de que la causa del otro no puede ser incluida sin entrar en un continuum metafórico con un punto de alteridad interna, con un “lugar minoritario” excluido en el interior mismo de la comunidad de pertenencia: lo examinaré apoyándome sobre ciertas observaciones de Foucault sobre la producción biopolítica de minorías mediante dispositivos de “poder-saber” a la vez racializando y patologizando, induciendo un tipo de reversibilidad entre las figuras discursivas del loco y del colonizado (o del “alienado” y del “indígena” o del “salvaje”), pero para considerar sobre todo las consecuencias en un autor que supo interrogar las implicaciones más concretas para la práctica política misma, al precio de redefinirla en una relación, justamente de disyunción inclusiva, con la práctica *clínica*, a saber, Frantz Fanon. La tercera escena examinada pone en juego una identificación *sustractiva*, que quisiera interrogar en el punto preciso en donde la idea de un devenir-menor de la mayoría reúne –y no puede evitar confrontarse con– una indiscernibilidad tendencial entre lo “mayoritario” y lo “minoritario”, tanto en cuanto a las instituciones sociales y económicas de los Estados, como en cuanto a las identidades geoeconómicas y geopolíticas, o cuando la mayoría tiende a devenir “nadie” (o cuando “el pueblo falta”), al mismo tiempo

que las fronteras del Norte y del Sur se repliegan en los “Sur interiores” o en los “tercer-mundo interiores”, y que la subjetivación política de la des-identificación deviene inextricablemente ligada a la pregunta de eso que estamos preparados a perder, a perder de “sí” subjetiva y objetivamente, imaginaria y materialmente.

La identificación imposible: diferencia [différance] ciudadana y causa del otro

Rancière, a mediados de los años 1990, propuso considerar una nueva matriz de subjetivación política, al situar la emergencia traumática en un acontecimiento preciso: la manifestación parisina organizada por el Frente de Liberación Nacional argelino el 17 de octubre de 1961, y su represión mortífera por la policía, seguida de una negación obstinada por parte de las autoridades y de un *blackout* total sobre el desarrollo de los acontecimientos y el número de víctimas. En esta coyuntura de fin del imperio que el Estado francés afrontaba de la peor manera: a través de una negación sistemática –comenzando por la negación de esta guerra que oficialmente no era una guerra (sino más bien una “operación de pacificación” y de policía a gran escala), de esta “guerra sin nombre” en una colonia que oficialmente casi no era una colonia (Argelia no tenía el estatuto administrativo de un protectorado, sino de un *departamento* francés)–, esta masacre reproducía en el corazón de la metrópolis la diferencia colonial entre “ciudadanos franceses” y “sujetos franceses” que el Estado había no obstante abrogado en 1958, y que su policía no podía entonces reactivar sin catalizar una contradicción interna en la institución de la ciudadanía como tal, o de una división interna de la ciudadanía en la que la “causa del otro” devenía el nombre, móvil de una subjetivación política que tenía por contenido el nudo de una identificación imposible a este otro que, de ser incluido, divisaba el “nosotros” francés y lo “desidentificaba” de sí mismo:

Lo que iluminó una escena política acá, [es] una invisibilidad, una sustracción producida por la operación de la policía. Ahora bien, la policía, antes de ser una fuerza de represión bruta, es primero una forma de intervención que prescribe lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible. [...] La política no se declara en relación con la guerra, concebida como aparición en verdad de un propio de la historia. Ella se declara en relación con la policía, concebida como ley de eso que aparece y se escucha, de eso que se cuenta y que no se cuenta. [...] A partir de allí era posible una

subjetivación política que no era una ayuda exterior a la guerra del otro o una asimilación de su causa guerrera a la nuestra. Esta subjetivación política, fue hecha primero a partir de una desidentificación en relación con el Estado francés que había hecho eso en nuestro nombre y sustrajo eso de nuestra vista. Nosotros no podíamos identificarnos con esos argelinos que aparecieron y desaparecieron brutalmente como manifestantes en el espacio público francés. Nosotros podíamos más bien desidentificarnos de este Estado que los había asesinado y sustraído de toda cuenta. (Rancière, 1997, pp. 42-43)

¿A qué se debía entonces esta imposibilidad de identificarse con los argelinos? No a un sentimiento particularmente intenso de alteridad, proyectando un “demasiado otro” en las lejanías de un orientalismo exótico (porque se trataba por el contrario de manifestantes ejerciendo su ciudadanía en el corazón de la capital), sino más bien a la ausencia radical de una escena capaz de hacer representable su desaparición: aquellos mismos que habían sufrido la represión del Estado ejercida en nombre de los ciudadanos franceses, habían sido precisamente sustraídos de toda visibilidad pública: privados de cuerpo, de rostro, de voz, de nombre. La causa del otro como modo de subjetivación política es, en ese sentido, la inclusión de otro con el cual no podemos identificarnos, no porque él (el otro) sería demasiado *diferente*, sino al contrario, ahí en donde él es excluido de toda “cuenta” en el momento mismo en el que él es reconocido, incluido en el “nosotros” de la comunidad cívica. Esta imposibilidad de identificarse con el otro implicaba entonces *la imposibilidad de identificarse con uno mismo*, es decir, de mantener la unidad por la cual el Estado era considerado como garante de dos definiciones de la ciudadanía: la ciudadanía política y la ciudadanía nacional; el reconocimiento recíproco de la igual libertad y la pertenencia al Estado. Es en esta doble imposibilidad que devenía subjetivable políticamente esta brecha misma, o que se repolitizaba la ciudadanía por su diferencia interna.

La fuerza de este análisis se refiere tanto a la ecuación radical que ella establece entre subjetivación política y desidentificación, como a las dificultades que esta subraya. La principal, de la cual las otras se derivan, es identificada por Rancière mismo: esta causa del otro, o esta “desidentificación en relación con un cierto sí mismo” descentrado o distanciado de sí mismo, permanece completamente autocentrada. Él no ve allí un límite de su análisis, sino más bien un “límite propio de esta subjetivación política”, que sería lo que queda pendiente del carácter autocentra-

do que dominaba entonces el discurso de la revolución argelina. “Este no le daba al combatiente argelino sino el rostro puro de la guerra que destruye la opresión y del futuro en blanco en el que resultará”, y esta lógica identitaria, presidiendo al discurso de la guerra como negación de la negación, o como reapropiación de una identidad propia negada por el colonizador, impedía a los nacionalistas argelinos toda inclusión del otro y “no autorizaba sino una relación exterior de ayuda a una identidad en constitución”. Por consiguiente, a esta “abstracción de sí mismo”, respondía, de otro lado, “la abstracción del otro”:

Esta apropiación de la invisibilidad de cuerpos muertos y sustraídos era también una manera de no verlos, de construir una argelinidad que no era sino una categoría del actuar político francés. [...] La subjetivación francesa de la brecha de la ciudadanía definía una relación de interiorización del otro que se replegaba sobre la escena francesa” (Rancière, 1995, pp. 45-46).

Lo cual no deja de implicar la paradoja de una desidentificación con respecto al Estado francés aún relativa, que permanecía limitada e interior en relación con su marco estatal-nacional. ¿No haría falta, dicho de otro modo, que la identificación con la causa del otro deje de ser “imposible” para que esta identificación sea llevada hasta el límite? O inclusive que “la brecha interna” del “ser francés” se prolongue en un devenir exógeno, un devenir-otro heterogéneo, algo como un “devenir-argelino” para que devenga pensable, o al menos imaginable, una escena política común subjetivando no solamente una desidentificación de cada uno de los términos con respecto a su historia imaginariamente cerrada, sino una “desidentificación de su pareja” tal como la había fijado el poder colonial (Balibar, 1997, p. 21). Pregunta que se hará cada vez más relevante a medida que se torne más ineludible el hecho de que Francia y Argelia no están simplemente separadas por una frontera, sino, como lo señaló Balibar, constituyen *conjuntamente* una frontera, una “frontera-mundo”, es decir, “en donde se imbrican el Norte y el Sur”, donde se fractalizan las fronteras económico-culturales, donde se enredan y se cruzan las lenguas y las cadenas genealógicas de una parte y de la otra del Mediterráneo (Balibar, 1997, pp. 15-18). Volveré sobre la forma en la cual, del lado de la Argelia en guerra por su independencia, Frantz Fanon había ya señalado este problema.

Pero debo destacar antes una segunda dificultad señalada por esta primera escena. Aquella que demandaría una reflexión más desarrollada sobre la operación policiva de invisibilización de los argelinos asesina-

dos, siguiendo esta técnica de la “desaparición” iniciada por el ejército francés durante la guerra de Argelia, antes de ser difundida por sus “instructores” a los Estados Unidos desde los años 1960 y después en los centros de formación de las dictaduras brasileña, chilena y argentina. Al imputar la imposibilidad de toda identificación con los argelinos asesinados en el corazón de la capital a la ausencia radical de una escena capaz de hacer representable su desaparición, se puede preguntar si la descripción de Rancière, lejos de producir una diferencia políticamente activa, no tiende a minimizar la ambivalencia del mecanismo de derrealización en el que ella se apoya, dicho de otra manera, la ambivalencia de los efectos posteriores que desencadenará tal exclusión de desaparecidos privados de cuerpo, de rostro y de nombre. ¿Cómo este no-lugar podría provocar una contra-interpelación con respecto a este Estado asesino que debería ser “nuestro”, incluso ser “nosotros”, sin constituir *al mismo tiempo* el lugar de una identificación altamente melancólica, expuesta al retorno indefinidamente espectral de estos “muertos vivos”, en la cual la muerte habrá sido negada, y que habrá entonces que “negar una y otra vez” el error de haber sido capaz de reconocer la pérdida, es decir, de hacerles el duelo?⁴. La desaparición de un objeto, en ese sentido radical, nunca hizo imposible la identificación; ella hace melancólica a la identificación. Eso que se ha hecho imposible es el duelo del objeto, ese que no produce una desidentificación, sino un refuerzo de la estructura narcisista alrededor de la negación de su “herida”. Esta pregunta evidentemente tendrá que relacionarse con la estructura melancólica del racismo poscolonial, y habrá que volver a ella.

La identificación desplazada: la metáfora colonial en la producción biopolítica de las minorías

Pero vamos primero hacia una segunda escena. A menos que esa no sea la misma, pero considerada del “otro lado” de la causa del otro, y por

4 “Toda violencia que apunta a herir o a negar estas vidas irreales no puede sino fracasar, puesto que estas vidas están ya negadas. Ellas tienen sin embargo una muy extraña manera de permanecer animadas, y de allí la necesidad de negarlas una y otra vez. Es imposible hacerles el duelo porque ellas están siempre ya perdidas o, mejor, porque ellas nunca han ‘existido’; y es necesario definitivamente introducir allí un término, ya que ellas parecen sobrevivir, obstinadamente, en ese estado de muerte. La violencia se renueva delante del carácter aparentemente infatigable de su objeto” (Butler, 2010, pp. 60-61).

tanto desde el punto de vista de este “otro” en donde toda inclusión del otro hubiera sido de antemano prescrita por el discurso del nacionalismo de liberación luchando por la reapropiación de su “identidad”. Las cosas fueron evidentemente más complejas, no solamente en razón de las disensiones internas al movimiento de lucha por la independencia, sino en el plano mismo de las contra-identificaciones por las cuales los colonizados podían reconstruirse una *capacidad política* negada sistemáticamente en el discurso y destruida en las instituciones materiales del sistema colonial. El problema está en el centro de *Los condenados de la tierra* del psiquiatra y militante de la causa argelina, Frantz Fanon. El aspecto que de él retendré acá permite al mismo tiempo llamar la atención sobre una nueva dimensión de la causa del otro y de su difícil traducción política en la antinomia de las estrategias mayoritaria y minoritaria. Lo que sucede es que *Los condenados de la tierra* no es simplemente un gran libro político, sino también un gran análisis clínico de la subjetividad decolonial, que tiene por contracara un desmontaje crítico del rol históricamente matricial de la dominación colonial en la formación del saber-poder psiquiátrico, y de la parte retomada, desde la primera mitad del siglo XIX, por el discurso psicopatológico de la racialización “del indígena”. Escrito en 1960 a partir el doble epicentro clínico (el hospital de Blida-Joinville y la Escuela de Medicina de Argelia) y político (Argelia en guerra) de la psiquiatría colonial francesa, plantea así el problema de un doble descentramiento: del lado de la lucha de liberación argelina, aquel de la desidentificación de los combatientes argelinos de los *imágenes* raciales codificados en los discursos psiquiatro-criminológicos del colonizador, en el cual Fanon no medita sobre las dificultades en lo abstracto, sino sobre el plano de prácticas *sui generis* que necesita concretamente; pero también *del lado del Estado colonial*, en el cual él pone indirectamente en cuestión el modo de producción biopolítica de las minorías, y más precisamente, la manera en la que los dispositivos de saber-poder, a la vez racializando y patologizando, han producido efectos de *reversibilidad* –a la vez de *continuidad* y de *transferencia discursiva*⁵– entre las minorías conducidas a los “márgenes exteriores” del sistema imperial y

5 Esta continuidad no podía ser “discursiva” sin ser al mismo tiempo institucional, material o, en términos foucaultianos, “tecnológica”. La cosa es en adelante abundantemente analizada en el campo de estudios “poscoloniales”. Para un análisis posfoucaultiano de tales transferencias, en el cruce de los discursos médicos y de las nuevas tecnologías de control y de dependencia, entre los esclavos negros en el sistema plantocrático y las mujeres europeas integradas a la producción biopolítica

las minorías vaciadas en los “márgenes internos” de la comunidad jurídico-política, o en los márgenes de dos paradigmas antagónicos *mayores* de la identidad política posrevolucionaria, la comunidad *nacional* y la identidad de *clase*.

En relación con el primer aspecto, no se ha señalado suficientemente *la situación de dirección* que el análisis faniniano moviliza, y el tipo de espacio transferencial que su texto despliega, entre los lectores a los cuales se destina, y esos mismos destinatarios contruidos como “personajes” sobre su escena de escritura. Cuando el Fanon psiquiatra sistematiza una reinterpretación sociogénica y finalmente política de las sintomatologías de los colonizados, en contra de la codificación naturalizante y racializante impuesta por la neuropsiquiatría de la Escuela de Argelia, él no pretende desmitificar una psiquiatría interpelada en la abstracción descontextualizada de su ciencia. Él interviene en un dispositivo de direccionamiento que tiene por destinatario, no al cuerpo médico, ni siquiera incluso a los enfermos, sino “al militante”: ese militante que “tiene a veces la impresión agotadora que le hace conducir a todo su pueblo, sacarlo del pozo, de la cueva”, quien “se da cuenta a menudo de que debe no solo cazar a las fuerzas enemigas, sino también a los núcleos de desesperanza cristalizados en el cuerpo del colonizado” (Fanon, 2011, p. 660): en suma, un militante que viene a figurar en el discurso fanoniano, no solamente como su destinatario, sino como una instancia encargada *ella también* de ocupar, a su manera, una función clínica, aun a riesgo de fusionarla con la función militante del combate político. Pero la manera en la que eso que tiende aquí a unificarse en una sola y única instancia clínico-política no se da sin abrir una serie de brechas, las cuales, entre inversión clínica del trabajo político e inversión política de la preocupación clínica, permiten problematizarlos, la una por la otra.

Es en primer lugar la brecha dialéctica que confronta la intervención decolonial en los saberes clínicos con la función tomada por el poder psiquiátrico en la empresa de dominación colonial. Es inútil volver acá a este aspecto obviado de la crítica fanoniana a la contribución de la psiquiatría colonial, a través de sus combinaciones de positivismo neurobiológico, criminología y antropología naturalizante de “primitivismo”, a la racialización del “indígena”. Señalo sobre todo la manera en la que el texto fanoniano, al ubicarse en una continuidad narrativa con las reuniones

de la nación francesa, véase Dorlin (2002), *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*.

de militantes, con el tipo de palabra que allí circula y el trabajo de autoelucidación que allí debe llevarse a cabo, prolonga el efecto transfereencial de desidentificación con respecto a las “pretendidas verdades instaladas en [la] conciencia [del colonizado] por la administración civil colonial”, comenzando por estos *imagos* juicio-psiquiátricos forjados por la psicopatología y la criminología científicas del “africano del norte nacido-criminal”, “nacido-mentiroso”, “nacido-ladron”, “nacido-perezoso”... (Fanon, 2011, p. 662). Ahora bien, este tipo de delegación de la operación clínica al militante induce efectos tanto más complejos cuando ella debe ser tomada en dos niveles simultáneamente. De un lado, se trata de trasladar sobre el plano del *socius* y del combate político eso que la psiquiatría colonial había biologizado o psicologizado: esto es, siguiendo la expresión de Fanon, la de deconstruir las identificaciones “vivas sobre el plano del narcisismo” al reproblematicarlas “sobre el plano de la historia colonial” (2011, p. 669). Pero de otro lado, simultáneamente, el problema es abrir un campo analítico sobre eso que podría llamarse las *inversiones narcisistas de la lucha política misma*, comenzando por las inversiones narcisistas de significantes-clave y de construcciones narrativas en las que los agentes se procuran una inteligibilidad de su proceso. Esto debe ilustrarse concretamente con uno o dos ejemplos.

Consideremos la importancia notoria que Fanon le otorga al problema de las construcciones “pantallas”, central en el desmontaje del estereotipo de “impulsividad criminal del norafricano” en la última sección de *Los condenados de la tierra*, y que está ya en el centro de la dialéctica de la contra-violencia del colonizado en el primer capítulo, que detalla la variedad de mecanismos a través de los cuales, por desplazamiento o por “identificación proyectiva”, la violencia anticolonial es regulada, vaciada y desviada hacia objetos sustitutivos, de manera que se protege a los agentes reales de la opresión: el cuerpo mismo del colonizado, en formas de autoagresión nerviosas y musculares en las cuales Fanon (2011) subraya la tensión espectacular (pp. 463-465); prácticas más o menos ritualizadas, extraídas de dispositivos especialmente culturales y mágico-religiosos⁶; en fin, y sobre todo, *el otro*, más exactamente, el otro imaginario en el espejo de sí mismo, de modo que cada uno “sirve de pantalla al otro”, y que “cada uno esconde del otro al enemigo nacional”

6 Así, el famoso análisis de las danzas de “posesión”, “esta orgía muscular a lo largo de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se encuentran canalizadas, transformadas, escamoteadas” (Fanon, 2011, pp. 467-468).

agrediendo mutuamente en una suerte de “autodestrucción colectiva” (pp. 670, 672)⁷. Y Fanon precisa que es justamente el reflujo de estas conductas autodestructivas o “hetero-suicidas” en el curso de la lucha de liberación que permite retroactivamente su reinterpretación crítica, como productos de *impasses* en los cuales el régimen colonial ubicaba hasta entonces a los colonizados. Pero de allí, el texto fanoniano trabaja sobre una remarcable ambivalencia. De un lado, el relato fenomenológico de la desalienación y de la desmitificación de la conciencia encarga a la lucha de liberación romper las construcciones-pantallas, de acabar con estas técnicas inconscientes de evasión para por fin “ver el obstáculo” tal y como es (p. 465), sin velo y sin historia, en suma, de destruir las apariencias para hacer “surgir a los verdaderos protagonistas” (p. 670)⁸, lo realmente crudo por fin visto de frente en la cara del enemigo *verdadero*:

Se asistirá durante la lucha de liberación a una desafección singular por estas prácticas [de evasión]. La espalda contra la pared, el cuchillo contra la garganta, o para ser más preciso, el electrodo sobre las partes genitales, va a requerirse del colonizado, que deje de contarse historias. Después de años de irrealismo, después de revolcarse en las ilusiones más sorprendentes, el colonizado, metralleta en mano, afronta por fin las únicas fuerzas que le contestan su ser: aquellas del colonialismo [...]. El colonizado descubre lo real, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación. (p. 468)

Pero al mismo tiempo, el desmoronamiento de las construcciones-pantallas abre toda una nueva narración, más problemática sin duda, pero que no es otra cosa que *el conjunto de la dialéctica política* que Fanon desarrolla a lo largo de los capítulos 2 y 3 de *Los condenados de la tierra*: la dialéctica de la lucha, de sus organizaciones y de sus masas, de sus relaciones de fuerzas internas y externas, de sus racionalidades y de sus palabras de orden, que solo traerá una respuesta a la pregunta de saber “cuáles son las fuerzas que, en el periodo colonial, proponen a la violencia del colonizado nuevos caminos, nuevos polos de inversión”, en suma, nuevos objetos y nuevos fines.

7 Cfr. Fanon (2011, p. 664) para la reinterpretación de la idea de “melancolía homicida” forjada por Antoine Porot.

8 “La guerra de Argelia, las guerras de liberación nacional hacen surgir los verdaderos protagonistas”.

Lejos de un *vis-à-vis* “translúcido” con un real sin frase, por fin liberado de sus pantallas fantasmagóricas y de sus derivados mágico-religiosos, es aún en el elemento de nombres litigiosos y de identificaciones conflictuales que progresa la subjetividad anticolonial. El colonizado es convocado a no contarse historias, pero es aun por los medios de una historia que Fanon escribirá los riesgos, los desplazamientos, las remanencias, las incertidumbres de esta conminación. Y lejos de hacer “surgir a los verdaderos protagonistas”, toda la narración fanoniana no cesará de complejizar los nombres y de diferenciar las figuras a través de las transformaciones de líneas de antagonismo, antes como después de la independencia, al punto de golpear posteriormente el brutal encuentro inaugural de lo “real”, de la inquietante irrealidad de una nueva apariencia, tan decisivo como sea. En el momento por ejemplo en el que las aspiraciones de liberación y de independencia nacional se rearticulan a las brechas de clase, y pasan “del nacionalismo global e indiferenciado a una conciencia social y económica”, o inclusive cuando las alianzas, los compromisos personales y las solidaridades comunes se multiplican, el sujeto decolonial se ve enfrentado a “Negros más blancos que los Blancos”, y descubre a la inversa “ciertos colonos [que] no participan de la histeria criminal” y aun que “pasan al otro lado, se hacen negros o árabes y aceptan los sufrimientos, la tortura, la muerte [...]. La conciencia desemboca laboriosamente en verdades parciales, limitadas, inestables. Todo eso, sin duda, es muy difícil” (Fanon, 2011, pp. 536-537).

No debemos minimizar, bajo la linealidad aparente del progreso de una conciencia decolonial liberándose de mecanismos identificatorios a los cuales la sometía el poder colonial, lo que se inscribe simultáneamente acá sobre la *superficie clínica* del texto fanoniano, en donde el tiempo narrativo del proceso de liberación y de su “conciencia” coexiste con tiempos de remanencia, de fijación y de *après-coup*, de tal forma que afecta el juego de nombramientos y de identificaciones de un equívoco infranqueable, y deja subsistir, bajo la aparente positividad llena de “verdaderos antagonistas”, la sobredeterminación de sus *significantes* y los desplazamientos de sus representantes a lo largo del conflicto. Tal es precisamente el objeto del primer ejemplo clínico dado en el último capítulo de *Los condenados de la tierra*. Es tanto más significativo en cuanto que remite, no directamente a una violencia sufrida por el colonizado, sino a una violencia ejercida por un antiguo militante: un hombre que, combatiendo en un país africano conquistado desde la independencia, había causado en

un atentado la muerte de diez personas, y quien, habiendo simpatizado con los residentes de la vieja nación ocupante que saludaban el coraje de los patriotas en la lucha de liberación nacional, se encontraba, hasta el presente, cada año con la cercanía del día en el que el atentado había sido cometido, preso de ataques de ansiedad e “ideas fijas de autodestrucción” (Fanon, 2011, p. 628). El drama no viene de eso que se odiaría, engañado por una pantalla que oculta los “verdaderos protagonistas”; viene de que él *justamente no se equivocaba* de protagonistas cuando su realidad tenía por nombres “el colono”, “el régimen colonial”, “el colonialismo”, y hasta eso que otros nombres redistribuyen lo que es “verdadero”, dan a lo “real” otros rostros y cuentan de otro modo el hecho de no contar más historias. Porque en efecto “nuestros actos no cesan jamás de perseguirnos. Su planeación, su puesta en orden, su motivación, pueden perfectamente *a posteriori* encontrarse profundamente modificadas” (p. 628, n. 2), de la misma manera que eso que, para este hombre, en el reflujo de un significante indiferenciado del “colonizador”, venía a reescribirse de su acto, en adelante re-semantizado en un relato donde figuraban los colono-simpatizantes de la liberación, en el que la melancolización *après-coup* (*a posteriori*) retornaba, sobre el sujeto, la violencia anticolonial que él había ejercido, esta violencia que Fanon había pacientemente descrito (en el primer capítulo) como el retorno de la agresividad que el colonizado estaba condenado a volver contra sí mismo...

Encontramos entonces el problema planteado a la cuestión de nuestra relectura del análisis ranceriano: aquel de una cuestión melancólica de la causa del otro, que no podría crear otro vínculo político transversal a las identidades en presencia sino a través del desdibujamiento de uno de los protagonistas, y la inclusión de este mismo desdibujamiento por lo restante... Solamente ese problema es en adelante situado en un cuestionamiento, más amplio en un sentido, pero también más estrechamente inscrito en la dimensión práctica de una tarea política. La pregunta que estas observaciones dejan finalmente abierta sería saber cómo, en el punto de transacción, de transferencia, de traducción entre preocupación clínica y combate político, puede ser considerada una inversión clínica de la función política misma. Y cómo un campo psicoanalítico integrado al trabajo de elucidación que los militantes tienen que llevar sobre sí mismos, y haciendo allí audible el trabajo “impolítico” del síntoma, podría contribuir a deconstruir la coherencia del relato político del sujeto que lucha por su liberación y complejizar la dialéctica fenomenológica e histórica de su construcción.

La identificación sustractiva: perspectivismo y melancolismo estratégico, bifurcación en el devenir-menor

No es sin duda fácil determinar cómo el nudo político-clínico puesto en juego en la práctica de la lucha, tal como Fanon la pensó al intervenir en ella, podía a su turno ser reactivada, fuese en nuevas condiciones, en la antigua metrópoli colonial. Me arriesgaré a adelantar que, mucho antes del relanzamiento de las problemáticas fanonianas por los estudios llamados poscoloniales⁹, la tarea fijada por Fanon de deconstruir el sistema de interpelaciones a las cuales la potencia colonial sometía a los colonizados –comenzando por las identificaciones fijadas en el discurso psicopatológico y “vividias sobre el plano del narcisismo”–, reproblematicizándolas “sobre el plano de la historia colonial”, fue retomada en un juego de “simetrización”¹⁰, por lo menos sorprendente, en *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari (quienes fueron de los primeros en considerarse herederos del autor de *Los condenados de la tierra*). En ellos, esta tarea se transformó en una reescritura de un “inconsciente esquizofrénico” como potencia de decolonización subjetiva, que se encarna en la inversión delirante de la historia mundial, es decir, mundializada por la colonización, reescritura que hace entrar al sujeto en los circuitos de desidentificación, o mejor, de transidentificación que lo arrancan de su anclaje identitario occidental, o a modo de subjetivación narcisista característica del sujeto familiar-nacional-colonial de Occidente¹¹.

Entre las dos perspectivas, es entonces a la vez el estatus del discurso histórico (en su oposición a la “biopolítica de las razas”), el estatus del narcisismo (en el juego de identificaciones y desidentificaciones), y su doble nudo crítico y clínico de la política, los que se distribuyen de otra manera, con lo cual dan lugar a experimentaciones inéditas de la escritura teórica misma. Allí donde Fanon proponía una contra-psiquiatría (una

9 Véase Renault (2011), *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, y MacCulloch (1995), *Colonial Psychiatry and “the African Mind”*.

10 Retomo este término, si no en el sentido dado por Bruno Latour, al menos en el sentido que Eduardo Viveiros (2009) redefinió en su “contra-anthropología” amerindia (*Métaphysiques Cannibales*). [*Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010; N. de la T.].

11 A la manera de “la gran migración de Artaud hacia México, sus potencias y sus religiones”: “El teatro de la crueldad, cómo separarla de la denuncia de familias de Europa, de la llamada a las destrucciones que no vienen lo suficientemente rápido, [...] este ‘desplazamiento de razas y de continentes’, este sentimiento de intensidad bruta que preside al delirio como a la alucinación...” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 102).

psiquiatría hecha desde el punto de vista de los colonizados luchando por su liberación, y no desde el punto de vista del poder psiquiátrico colonial) capaz de romper las construcciones-pantallas fijando la conciencia del “africano del norte” a una antropología patológica, *El Antiedipo* propondrá una contra-metapsicología (una teoría del inconsciente hecha desde el punto de vista de la esquizofrenia y no desde el punto de vista de la neurosis freudiana), apelando a una hermenéutica clínico-política de producciones delirantes por las cuales la subjetividad se desterritorializa en una cartografía intensiva de la historia colonial y permitiendo reescribir *a contrario* la narración edípica del sujeto como una construcción-pantalla al abrigo de la cual son producidos esos “pequeños yo charlatanes y arrogantes” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 132) que son los sujetos occidentales en persona: narcisados al extremo, incapaces de orientarse en una topografía abierta de otra manera que forzándola a la longitud de los ejes de metaforización de un familiarismo privado, encerrados en el imaginario de identificaciones siempre tramadas por la agresividad de rivalidades miméticas y de inversiones contradictorias del Mismo y del Otro, que forman el zócalo de escenas fantasmales de la subjetividad colonial, la escena colonial “requerida” en la constitución misma del yo¹². En resumen, el problema para Fanon era salir de la estigmatización del “Negro” y de la patologización del “africano del norte”; y para Deleuze y Guattari, comprender la desterritorialización del sujeto del inconsciente como “Esquizo”, o, de la misma forma que Rimbaud, “esta voluntad deliberada, obstinada, material, de ser ‘de raza inferior por toda la eternidad’” (“yo no fui jamás de este pueblo, yo no fui jamás cristiano... sí, yo tenía los ojos cerrados a su luz. Yo soy una bestia, un negro...”¹³).

12 “Edipo es siempre la colonización perseguida por otros medios, es la colonia interior, y nosotros veremos que, incluso en nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 200). Desde este punto de vista nuevamente, una de las repercusiones más potentes de esta crítica de una “máquina edípica-nacista” de subjetivación colonial, se encuentra en el “anti-narciso” de E. Viveiros de Castro, o en su programa de una “antropología menor” como empresa de “decolonización permanente del pensamiento” (*Metafísicas caníbales*, 2010).

13 *El Antiedipo* (1972, p. 102), citando a Rimbaud, *Una temporada en el infierno*. Más allá, la galería de sujetos-“esquizos” del Antiedipo de otros personajes vendrán a encarnar esta “penetración del muro”, este franqueamiento del muro del Sur, alcanzando a hacer obra, en su exceso mismo, de este proceso de desidentificación *vis-à-vis* de Occidente y sus cortejos de valores morales-familiares-económico-patriotas, en una traición generalizada, inclusive de sí misma (de allí su “duplicidad” tan comúnmente

En fin, del uno al otro, es la causa del otro, la operación de inclusión del otro en la desidentificación de sí, que cambia. El problema no es más aquel de “la inclusión del otro” en la identidad de sí mismo, aunque dividida: nosotros vimos que esta división no será nada en tanto que ella permanezca bajo el punto de vista autocentrado del sujeto. El problema deviene la inclusión en el sí, no del otro diferente, sino de una diferencia otra, es decir, de la manera en la que el otro se diferencia de la diferencia a la que “nosotros” le fijamos: su diferencia con “nosotros” en tanto que ella no es la simple inversión de nuestra diferencia con “él” (como dice Viveiros de Castro, el otro del otro no es el mismo del mismo). Eso que Deleuze ha intentado pensar precisamente a través del concepto perspectivista de *disyunción incluida*, es la inclusión, no de otro con el cual no es posible identificarse, sino desde el punto de vista de otro divergente o (en términos leibnizianos) imposible con el “nuestro”, tal que el sujeto no puede ocuparlo sin devenir-el-otro, desplazando sus identificaciones tanto posibles como “imposibles”, o deshaciendo las construcciones identitarias en las cuales se determinan sus reconocimientos y sus desconocimientos. Comprendemos por qué, de *El Antiedipo* en 1972 a *Mil mesetas* en 1980, este *perspectivismo estratégico* en el que la disyunción inclusiva es el operador, podrá llegar a describir la lógica “esquizofrénica” de una subjetivación metamórfica, esencialmente “transposicional”, atravesando todas las identidades sin reconocerse en ninguna¹⁴, y la lógica “menor” del devenir como proceso que arranca al sujeto de las “máquinas binarias” que producen la diferencia mayor/menor, sustrayendo la subjetividad a las disyunciones inclusivas (*o bien... o bien*) que constituyen la dupla mayoría-minorías como una relación de poder a la vez asimétrica y especular (*o bien hombre o bien mujer, o bien blanco o bien negro*, donde la norma mayor se inscribe dos veces, en la mayoría que

sospechada y desprestigiada): eso que Guattari encontrará en Jean Genet, o eso que Deleuze encontrará en T. E. Lawrence.

- 14 “Eso sería desconocer enteramente este orden de pensamiento más bien que hacer como si el esquizofrénico substituía a las disyunciones de síntesis vagas de identificación de contradictorios [...]. Es y permanece en la disyunción: no suprime la disyunción al identificar los contradictorios por profundización, afirma al contrario por encima una distancia indivisible. No es simplemente bisexuado, no entre los dos, ni intersexuado, sino más bien trans-sexuado. Es trans-vivo-muerto, trans-padre-infante. No se identifica dos contrarios al mismo, sino que afirma su distancia como eso que los relaciona el uno al otro en tanto que diferentes”. (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 90-91).

ella define positivamente como normalidad dominante, y en la minoría que ella constituye diferencialmente o privativamente como identidad desigual y deficiente –de allí el carácter especular, o eso que Deleuze y Guattari llaman la redundancia del conjunto del sistema¹⁵–). Pero yo quisiera sobre todo señalar, para concluir, las dificultades que genera este perspectivismo estratégico cuando viene a inscribirse en un análisis de coyuntura del cual no se separa, que motiva incluso su formulación, pero que impone también a sus virtualidades prácticas de desarrollos profundamente ambivalentes.

En efecto, el esquema teórico-político del devenir-menor no se basa solamente en la constatación (que desde luego no varía mucho de mediados de los años 70 a mediados de los años 80) de una crisis de estrategias mayoritarias o contra-hegemónicas, o en la idea de que “el pueblo falta”, que los nombres mayores del sujeto de la emancipación –el pueblo, el proletariado, los colonizados– han devenido difícilmente practicables, si no indisponibles. Este también coincide con una reflexión sobre las tendencias altamente contradictorias que atraviesa la idea misma de una gubernamentalidad por “consenso mayoritario”, entendiendo por esto no simplemente los procedimientos de regulación de conflictos de clase hechos posibles en Europa en las estructuras del Estado social resultado de compromisos de la posguerra, sino la neutralización de formas de conflictualidad que estas estructuras materializaban, y su desdibujamiento en la utopía liberal de eso que se ha llamado más recientemente una “democracia posdemocrática”¹⁶. En el centro del diagnóstico de Guattari-Deleuze: un proceso de repolarización, a partir del momento en que se sale del periodo de crecimiento autocentrado de los Estados occidentales y de las luchas por la decolonización, de la mundialización capitalista y de las formas de rehegemonización de las gubernamentalidades capitalistas, en su división y su complementariedad social-liberal y neoliberal¹⁷. Uno de estos aspectos masivos toca a la destrucción de la

15 Deleuze & Guattari (1980, pp. 216-218, 356-361).

16 Sea el ideal de “un estado de saturación de la comunidad por el recuento integral de sus partes y la relación especular donde cada parte está comprometida con el todo” (Rancière, 1995, pp. 142-162).

17 Sobre esta bipolarización, su conceptualización en términos de “añadiduras” y “sustracción de axiomas”, y la manera en la que ella articula su tablero geopolítico de Estados contemporáneos y la repartición de técnicas, en términos marxianos, de acumulación “primitiva” y de acumulación “ampliada”, véase Sibertin-Blanc (2013, pp. 205-214).

centralidad institucional y política del *trabajo* (la “sustracción de axiomas del empleo”): las transformaciones de la composición orgánica del capital y de los procesos de trabajo, y las políticas de desregulación de la condición salarial sobre la cual se había estabilizado el compromiso de la posguerra, “soltando [las] ‘masas’ de la población abandonada a un trabajo precario (subcontratación, trabajo temporal o negro), y para quien la subsistencia oficial es solamente asegurada por los subsidios del Estado y de salarios precarizados” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 585). Pero es el corolario de un proceso más amplio de repolarización de la geografía del capital, que modifica la distribución desigual de procesos de acumulación primitiva en el seno mismo de la acumulación extendida a escala mundial, o más bien que los reincluye en el centro histórico de la acumulación capitalista, de modo que

los Estados del centro no tienen solamente relaciones con el tercer mundo, ellos no tienen cada uno solamente un tercer mundo exterior, sino que hay terceros mundos interiores que los influyen desde dentro. [...] Una desterritorialización del centro, una decodificación del centro en relación con los conjuntos territoriales y nacionales, hace que las formaciones periféricas devengan verdaderos centros de inversión, mientras que las formaciones centrales se periferizan. (pp. 585-586)

En la convergencia neoliberal de estos diferentes procesos, la gubernamentalidad ajustada a la partición mayoría/minorías se torna insoportable. Ella se confronta no solamente a los estatus minoritarios que ella misma debe multiplicar, sino al hecho de que los modos de subjetivación, que supuestamente les corresponden, devienen ellos mismos cada vez menos identificables, o su identificación por “caracteres” unívocos, cada vez más inasignables (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 589-590). De allí la brecha esencial en la estrategia minoritaria guattaro-deleuziana, entre la minoría como “estado”, y el devenir-menor como proceso de indiscernibilización de estados tanto mayoritarios como minoritarios. Dicho de otra manera, que lo minoritario tienda a devenir el “devenir minoritario de todo el mundo” significa que se sabe cada vez menos definir *quiénes* son las minorías, y que al límite (es el tránsito al límite precisamente que operan Deleuze y Guattari) no se puede definir lo minoritario de otra forma que como el conjunto de transformaciones que *indefinen* estas identificaciones (“Lo propio de la minoría, es hacer valer la potencia de lo no contable”). Es solo que este límite mismo no puede aparecer sino en una situación histórica que vuelve el franqueamien-

to tan improbable como violento. Porque, que las minorías devengan (siguiendo las formulaciones tópicas de *Mil mesetas*) “innombrables” e “imperceptibles” a fuerza de ser “todo el mundo”, significa también que el poder recurre a métodos de asignación identitaria y de estigmatización tanto más brutales para identificarlos y hacerlos nombrables. De la misma manera, se puede decir que en virtud de la tendencia cuantitativa y cualitativa de esta multiplicidad minoritaria, “en este punto todo se trastoca”¹⁸, porque “la mayoría” tiende a devenir ella misma “nadie”, o cada vez más inasignable. Solamente esta inversión, lejos de abrir un espacio de emancipación de las minorías, tiende también a hacer de la mayoría el puro significante vacío de un *Estado de derecho oligárquico*, o el referencial vacío de una tecnocracia que se supone omnipotente que “operaría desde arriba las reconversiones económicas necesarias” (Deleuze, 2003, pp. 215-216). La mayoría tiende entonces ella misma a ser tratada, por catacresis de su aceptación jurídica primera, como una *minoritas* ubicada bajo la tutela protectora o autoritaria (y por tanto *despótica*, en el sentido clásico del término) del Estado nacional-capitalista, cuando este no es puesto bajo la tutela de una “gobernanza” supranacional aún más despótica.

Estas observaciones demasiado rápidas pueden al menos encaminarnos hacia la idea de que la alternativa entre estrategias mayoritaria y minoritaria aparece tanto más clara, de que la necesidad de afirmar la una y la otra, *al mismo tiempo* deviene más imperiosa. Ninguna estrategia minoritaria puede desconocer, en una coyuntura donde los bloques de poder oligárquicos se han brutalmente endurecido tanto a niveles estatal-nacionales como a nivel supranacional, que la estrategia mayoritaria encuentra su necesidad más urgente, esto es, la construcción de una parcialidad antagonica capaz de federar una contra-hegemonía reactivando los significantes-maestros de la soberanía popular, de la igualdad incondicionada y de la solidaridad, encarnándolas colectivamente. Pero no habría allí menos riesgo de excluir el problema de lo menor allí donde su autonomía no se “reconoce” en el “nosotros” del pueblo soberano, donde su igualdad está condicionada por la autonomía de su diferencia¹⁹, y donde su solidaridad es inseparable de su derecho a discrepar de la

18 Deleuze y Guattari (1980, pp. 133-134, 356-358 y 586) y Deleuze y Bene (1979, pp. 124-125), “Un manifeste de moins”.

19 Véase la clase magistral de contraantropología de Davi Kopenawa (2010), con Bruce Albert, *La Chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*.

diferencia fijada por la identidad mayor o por la normalidad dominante tocando los modos de vida y del pensamiento, los comportamientos económicos, las prácticas sexuales, lingüísticas, religiosas, etc. Pero quisiera sobre todo sugerir, para terminar, que tal situación conduce a reflexionar, no solamente sobre nuestra antinomia inicial entre estrategia mayoritaria y estrategia minoritaria, sino sobre su inscripción en una antinomia *interna* a la estrategia minoritaria, en dos formas, que se llaman la una a la otra en tanto que ellas se oponen la una a la otra, de reclamar la inclusión de un punto de vista minoritario en la constitución de una fuerza común emancipatoria. Y las haré corresponder esquemáticamente, a fin de volver a atravesar algunos problemas señalados por las dos primeras escenas, una inquietud inversamente orientada, de un lado hacia la violencia de *la exclusión* de las minorías, del otro hacia la violencia de su *inclusión*; o más aún, haciéndolas significar la necesidad de pensar a la vez las formas en las que la exclusión y la inclusión entran en la economía de la violencia ejercida contra las minorías, incluso cuando ellas devienen “masas” –esas masas minorizadas en las cuales no se distingue a veces “la mayoría” de los pueblos–.

La primera perspectiva encontró en Judith Butler, en estos últimos años²⁰, una articulación particularmente fuerte, entre un problema de *economía global de la violencia* circulando de las escalas más locales a las más internacionales, y una reflexión psicoanalítico-antropológica sobre las formas extremas de la exclusión, que ella examina por medio de categorías de exclusión y de negación, y en las que interroga una doble modalidad objetiva y subjetiva, aquella que empuja la minorización de algunos grupos hasta su desrealización, que a la vez prepara y radicaliza su eliminación, aquella que se basa en la incapacidad de soportar la exposición al otro, es decir, a la vez la dependencia y la vulnerabilidad al otro. Al ubicar este análisis en el corazón de una pregunta por los dispositivos normativos que *instituyen públicamente la pérdida*, es decir, que seleccionan y jerarquizan los muertos incluyéndolos desigualmente en un espacio público de reconocimiento (¿cuáles muertos son “contados” como muertos, es decir, como vidas que fueron destruidas?) y en un campo de experiencia posible (¿cuáles muertos son “vividos” como muertos,

20 En particular en sus textos postseptiembre 2001, esos retomados en primer lugar en *Vida precaria: poderes del duelo y de la violencia después del 11 de septiembre 2001* (2004), y en la serie de intervenciones reunidas en 2008 en *Eso que hace una vida*. Retomo aquí elementos desarrollados con Armelle Talbot (Talbot & Sibertin-Blanc, 2015).

es decir, como vidas perdidas que nos enlutan?), la reflexión emprendida en *Vida precaria* versa precisamente sobre la articulación de estas dos dimensiones en los resortes del ascenso a la extrema violencia en la que las minorías son los blancos elegibles. Se trata de analizar, de una parte, el vínculo de este efecto de desrealización de ciertas vidas que produce recursivamente el rechazo de reconocer allí públicamente la pérdida, con la violencia destructiva, potencialmente “exterminista”, que tiende a ejercerse contra esas vidas que no pueden ser lloradas, en las cuales entonces la pérdida no es tal, o en las que la muerte es tan indiferente como la vida (Butler, 2010, p. 181). Pero se trata simultáneamente de examinar el vínculo entre la explotación de esta violencia contra estas vidas que no lo son, y la negación por esos que ejercen esta violencia de su propia vulnerabilidad. Cuando Butler subraya “el cambio del horizonte de la experiencia”, que se produjo brutalmente para los norteamericanos con los atentados del 2001, la pregunta sobre el duelo no es ya solamente planteada en relación con otro, humanizado o deshumanizado. Ella se encuentra sobredeterminada por otra pérdida referida directamente al imaginario de la identificación política y a los mecanismos de idealización que lo sostienen: pérdida del sentimiento de seguridad en el interior de las fronteras del país, pérdida de esta singular prerrogativa de los Estados Unidos de “ser aún y siempre el único que viola las fronteras soberanas de otros Estados, sin jamás encontrarse en posición de sufrir esta violación” (p. 66; véase también pp. 67-68)²¹, pérdida en últimas de la representación de su poder y de la identificación colectiva con esta representación.

El problema así planteado es entonces saber cómo su propia vulnerabilidad, en el momento en que ella les fue violentamente recordada, podía verse anulada enseguida en un infernal *circuito melancólico-paranoico*, transformando a la violencia sufrida en una violencia vengadora tanto más intratable. Sea este el circuito de una doble negación analizada por Butler: *negación del duelo*, distribuido desigualmente por las normas incluyendo ciertas vidas de la experiencia de la pérdida, rechazando otras, civiles iraquíes y afganos diezmados por la guerra, pero también víctimas de los atentados del 11 de septiembre, quienes, por ser gays, les-

21 “Efectivamente, debe aceptarse que el país entero ‘pierde’ algo: la idea de que Estados Unidos tienen sobre el mundo un derecho soberano. Esta idea debe ser abandonada, olvidada; debemos hacer nuestro duelo como se debe hacer el duelo de toda ilusión narcisista de grandeza. Hacer la experiencia de la pérdida y de la fragilidad abre la posibilidad de construir vínculos de otra naturaleza”.

bianas, sin hogar, fueron excluidos de las placas públicas, “muertos sin nombre y sin rostro que tejen el lienzo de fondo melancólico de [nuestro] mundo social” (p. 75); pero además *negación de la melancolía misma*, que conjura la herida narcisista causada por la experiencia de la pérdida por medio de la proyección de una ilusión de dominio y de soberanía absolutas, ilusión de un sí mismo inmunizado a cargo de invertir “imposiblemente” el sentimiento de impotencia en sentimiento de potencia-total. Si la melancolía es la salida sin salida de un trabajo de duelo negado, la paranoia es la salida sin salida de una melancolía negada, como aquella que Butler ilustra por la conminación de G. W. Bush, apenas diez días después de los atentados, de reemplazar el duelo por “la acción decidida” (Butler, 2010, p. 56), para poner fin al tiempo del *pathos* y entrar en aquel de las represalias enérgicas, como si esta conminación no pudiera hacer otra cosa que reconducir interminablemente esa ilusión conjuradora de potencia-total encomendando a los Estados Unidos a “reparar el orden del mundo” (“con o contra” él).

Al margen de esta escena circular, Butler esboza otra que muestra bien las implicaciones directamente políticas de su pensamiento del duelo, pero en la cual hay lugar para considerar que ella le concierne a todos los países llamados “desarrollados”. Una escena en donde uno tendría que “ganar” la pérdida, aguantarla, soportar permanecer en su prueba, en suma, alcanzar a hacerla actuar (en el sentido en que el duelo es el objeto de un “trabajo”): duelo del imaginario de las identificaciones geopolíticas, duelo del sentimiento de seguridad que procuraban las desigualdades del sistema-mundo a aquellos que se beneficiaban de él, duelo sin el cual no se sabría proyectar, en últimas, ni la posibilidad de relaciones internacionales menos asimétricas, ni una economía mundial de la violencia menos brutalmente exacerbada por el problema de las fronteras entre esos que creen tener todo y se niegan a perder algo, y aquellos que no tendrían nada que perder porque jamás habrían tenido nada, ni siquiera una vida humana. Eso que podría llamarse aquí, deformando una expresión de Spivak, un tal *melancolismo estratégico*, implicaría también hacer frente, al mismo tiempo que a la exigencia de desidentificación, a la pregunta de eso que se está dispuesto a perderse en esta desidentificación: a comenzar por eso que se está listo a *perder de sí-mismo*. Pero “sí-mismo”, aquí, no se reduce a ideas que nosotros “tenemos”, o a representaciones en las cuales nos reconocemos. Son también condiciones materiales de existencia, maneras de vivir, de habitar, de intercambiar, de producir y de consumir que no son sino uno con el

sistema de identidades en las cuales uno se reconocía hasta el presente. No solamente las transformaciones de la economía-mundo y del “*nomos* de la tierra” ponen a la orden del día la inscripción práctica (institucional tanto subjetiva, dado que el problema es necesariamente colectivo, como “transindividual”) de un trabajo de duelo tal en contacto con los mecanismos de idealización inherentes a la constitución de identidades histórico-mundiales, algunas de ellas tan largas como la historia colonial misma; pero el horizonte escatológico que traza en adelante la crisis ecológica para el conjunto de la humanidad es suficiente para otorgarle a esta pregunta toda su urgencia, exacerbando las contradicciones de las que ella es portadora tanto para el “Norte” como para el “Sur”, entre el “sub-desarrollo” y los modelos de “desarrollo”, que se saben, a mediano e incluso a corto plazo, deletéreos tanto social como ambientalmente (ver quienes reproducen eso que André Gunder Frank llamaba hace mucho tiempo el “desarrollo del sub-desarrollo”²²); o entre las luchas contra la desindustrialización y la deslocalización de los aparatos productivos que arrojan regiones enteras del “Norte” en la pobreza, y la urgencia de inventar paradigmas socioeconómicos alternativos al imperativo productivista y consumista del “crecimiento”.

Es la ocasión para volver al perspectivismo estratégico de Deleuze y Guattari, y señalar que las grandes antítesis conceptuales que ellos desarrollan a partir de mediados de los años 70, entre “plan de desarrollo” y “plan de inmanencia”, o entre “planes de organización” fijados a nombre de una mayoría y los “planes de consistencia” contruidos por alianzas de devenir-menor, tienen no solamente de previsiones epistemológicas y filosóficas (invirtiendo sistemáticamente las racionalidades haciendo primar invariantes sincrónicas o diacrónicas, en provecho del juego de “variaciones libres” o contingentes), sino también las resonancias directamente políticas que remiten a los programas de desarrollo y planes de reestructuración impuestos a los países del Tercer Mundo, de América Latina, ahora también de Europa, los cuales agravan los desequilibrios socioeconómicos y generalizan por todas partes una economía de la deuda infinita. Más significativamente aún es la descripción técnica del devenir-menor de la mayoría, o la descripción operatoria de la minoración de un sistema mayor-dominante, que toma a su cargo eso que Butler formulará en términos de pérdida (de poder crítico del trabajo de duelo, y de presunción de una vulnerabilidad constitutiva), pero que Deleuze enun-

22 Gunder (1970), *Le Développement du sous-développement: Amérique Latine*.

ciaba en términos de sustracción y de *empobrecimiento* como operación activa. Que sea en un análisis del tratamiento kafkiano de la lengua alemana en términos de desecación estilística del sentido, de erosión de las constantes sintaxis, semánticas e incluso fonéticas, en un despojo generalizado de la forma de expresión apta para liberar una puesta en variación intensiva de los contenidos narrativos (Deleuze & Guattari, 1975, pp. 34-35 y ss.)²³; o que sea el tratamiento inventado por Carmelo Bene de ese corpus mayor de la cultura occidental que es por excelencia el teatro shakespeareano, por un proceso de amputación de las figuras de poder “que hace nacer y proliferar algo inesperado” (Deleuze & Bene, 1979, p. 87); o más tarde aún los *impasses* de un “cine de las minorías y del tercer mundo” que no puede retomar el proyecto de un cine histórico (en tanto que la historia es por definición de los vencedores), pero que tampoco puede oponerle los repertorios míticos autóctonos (en tanto que los mitos devinieron el folclor de los maestros), que ya no puede ni desarrollar ni esquivar una industria cinematográfica del entretenimiento inundando ya los mercados cinematográficos del Sur: en breve, un cine que no puede hacer otra cosa que trabajar de una manera o de otra *en esas formas*, amputándolas, sustrayéndolas del interior, haciendo de su propia pobreza una fuerza de empobrecimiento *de* estas formas dominantes para liberar una invención creativa de identidades que no son más ni aquellas del colonizador ni aquellas de los colonizados (Deleuze, 1985, caps. 6 y 8). Era en cada caso, no “desear la pobreza” por una suerte de profundización masoquista en la miseria, sino hacer de la pobreza una potencia de deseo, es decir, el agente o el operador de un nuevo proceso.

Es sin duda eso que Deleuze encontró en el famoso manifiesto de *cinema nuovo* como “estética del hambre” cuando, poniendo espalda con espalda al latinoamericano que “no consigue comunicar su verdadera miseria al hombre civilizado” y al “hombre civilizado [quien] no comprende realmente la miseria del latino”, Glauber Rocha acusaba el *impassé* haciendo del “problema internacional de América Latina” un simple “caso de mutación de los colonizadores” (“al estar dado que una liberación posible será, por mucho tiempo todavía, resultado de una nueva

23 “Optar por la lengua alemana de Praga, tal y como ella es, *en su pobreza misma*. Ir siempre más lejos en la desterritorialización... a fuerza de sobriedad. Puesto que el vocabulario fue desecado, hacerlo vibrar con intensidad. Oponer un uso puramente intensivo de la lengua a todo uso simbólico, o incluso significativo, o simplemente signifiante...”. La base de este análisis se encuentra en los análisis lingüísticos y estilísticos de Wagenbach (1967, pp. 65-99), *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)*.

dependencia”) y llamaba a una “cultura del hambre” solamente capaz de “minar sus propias estructuras” del interior (Rocha, 1987, pp. 119-125). Era en todo caso una manera de interrogar las potencialidades políticas de una resemantización de la pobreza en cuyo nombre se ejerce la violencia de la inclusión de las minorías en el orden mayor que los “desarrollaría” para hacerlos salir.

Su minoría, Carmelo Bene la vive en relación con las personas de Pouilles: su sur o su tercer mundo, en el sentido en que cada uno tiene un sur y un tercer mundo. Ahora bien, cuando él habla de las personas de Pouilles, de las cuales hace parte, él siente que la palabra ‘pobre’ no es conveniente en lo absoluto. ¿Cómo nombrar pobres a las personas que preferirían morir de hambre que trabajar? ¿Cómo nombrar como esclavas a las personas que no entraban en un juego de maestro y de esclavo? [...]. Pero así es como se les hace un extraño injerto, una extraña operación: se planificaron, representaron, normalizaron, historizaron, integraron al hecho mayoritario, y allí, sí, se produjeron pobres, esclavos, poniéndolos en el pueblo, en la Historia, haciéndolos mayores. (Deleuze & Bene, 1979, p. 127)

De cara a esto, la *minorización* del lenguaje mayor dominante opone una transformación del sentido mismo de la pobreza:

La pretendida pobreza es de hecho una restricción de constantes [...]. Esta pobreza no es una falta, sino un vacío o un eclipse que hacen que uno evite una constante sin comprometerse, o que uno la aborde por encima o por debajo sin instalarse en ella. [...] Se asiste a un rechazo de referencias, a una disolución de la forma constante en provecho de las diferencias de dinámica. (p. 132)

Tampoco se trata ciertamente de decidirse a devenir pobre en una suerte de resignación desencantada, sino de hacer actuar a la pobreza como una potencia de devenir, porque más bien la pobreza en vez que la riqueza que nos proponen como ideal, o que el “crecimiento” en nombre del cual empobrecemos a los pueblos; es más bien una “involución creativa” que el “plan de desarrollo” que se nos impone como norma de evolución. No resignarse a la pauperización engendrada por el sistema capitalista, sino exactamente lo contrario, conquistar la pobreza capaz de hacer una metamorfosis, es decir, una potencia de variación y de alianzas creativas.

Es claro, desde este punto de vista, que eso que llamé el melancolismo estratégico no puede convenir con esta concepción de devenir-menor

que busca justamente extraer la categoría de minoría del punto de vista mayor que la asigna a la deficiencia, a la negación y a la privación, para interrogar en ella la conversión en una potencia activa, sustractiva, de creación y de transformación. Como no hay duda, desde el punto de vista inverso, que esta “conversión” no implicará la traición de un optimismo dialéctico tanto más dudoso en cuanto que se expone a desconocer la negatividad que introduce la exposición a la pérdida y a la vulnerabilidad, y la violencia extrema que potencializa su negación.

A esto se podría aún replicar que la reflexión butleriana sobre los “poderes del luto” no profundiza los resortes de ascenso a la extrema violencia en los circuitos de la herida narcisista y de su habilidad conjuradora, sino privándose de los medios de una posible *dé-narcisización* de la herida²⁴. *Et cetera*. Podemos no obstante considerar que estas dos orientaciones apuntan de manera conjunta a una misma escena poscolonial que se define *a la vez* por la perpetuación y la transformación de las relaciones de dependencia y de dominación en la secuencia histórica abierta por las independencias, y por la complejización de su topografía, en la cual las relaciones entre Norte y Sur no solamente no pierden nada de su simetría y de su violencia, sino que las envuelven, las interiorizan y las fractalizan en cada uno de estos espacios. Son así también dos maneras de pensar lo minoritario, tanto como una operación crítica interna a las identidades mayores dominantes, y como una operación tanto más necesaria en cuanto que es tiempo de enfrentar las reacciones que una mayoría puede oponer a su propia minorización, sin desestimar allí las ambivalencias, las histerias identitarias que la ligan a las inversiones paranoicas de la ilusión de dominio y soberanía absolutas. Es por esto que he hablado, entre perspectivismo estratégico y melancolismo estratégico, de una antinomia interna al punto de vista minoritario, es decir, de una antinomia en la cual este pertenece en esencia a la estrategia minoritaria del trabajo. Se ve que su punto nodal toca finalmente a la *indecibilidad* de la frontera que vendría a desempantanar, en la subjetividad misma, eso que se sufre como pérdida y que se experimenta como sustracción; por tanto, la imposibilidad de un *saber* que diría por dónde pasa, en la experiencia de desidentificación, el límite entre lo activo y lo pasivo, entre eso que puede ser experimentado y eso que permanece *in-*

24 Al menos tal vez de releer a Butler a partir del prisma de este problema que Deleuze había precisamente hecho, en una vía estoica, el núcleo de su *Lógica del sentido* (París: Minuit, 1969).

constructible, o entre eso que puede ser politizado y eso que escapa a toda “calculabilidad” sin importar de qué estrategia se trate²⁵.



Guillaume Sibertin-Blanc

Profesor de filosofía contemporánea, Universidad Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, Francia. Miembro del Instituto Universitario de Francia, París, Francia, y director de programa del Collège International de Philosophie, París, Francia. Las investigaciones de Guillaume Sibertin-Blanc versan sobre la filosofía francesa de la posguerra, y sobre las circulaciones a las que esta da lugar entre pensamiento político, ciencias humanas y pensamiento clínico. Su trabajo en curso se enfoca en las transformaciones contemporáneas del sujeto de la política bajo el prisma de luchas minoritarias. Es especialista en los trabajos de Deleuze y Guattari, de Foucault, y del marxismo althusseriano. Es también autor del libro *Deleuze y el Anti-Edipo: la producción del deseo*, y *Política y Estado en Deleuze y Guattari: ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico*.



Melina Lombana Reyes

Politóloga y estudiante de maestría en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Referencias

- Balibar, É. (1995). *La Crainte des masses*. París: Galilée.
- Balibar, É. (1997). Algérie, France : une ou deux nations ? *Lignes*, 30 (*Algérie-France : Regards croisés*, París: Éditions Hazan), 5-22.
- Balibar, É. (2010). *Violence et civilité : “Welleck Library Lectures” et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée.
- Butler, J. (2010). *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (Trad. J. Rosanvallon & J. Vidal). París: Éditions Amsterdam.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*. París: Minuit.
- Deleuze, G. & Bene, C. (1979). *Superpositions*. París: Minuit.

25 De allí tal vez la “prudencia” a la cual Deleuze llamaba con insistencia en los procesos de devenir-menor.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Dorlin, E. (2002). *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte.
- Gunder Frank, A. (1970). *Le Développement du sous-développement : Amérique Latine*. Paris: Édition Maspero.
- Fanon, F. (2011). *Les Damnés de la terre* (1961). Paris: La Découverte.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La Chute du Ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*. Paris: Plon.
- MacCulloch, J. (1995). *Colonial Psychiatry and "the African Mind"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1997). La cause de l'autre. *Lignes*, 30 (*Algérie-France : Regards croisés*, Paris: Éditions Hazan), 36-49.
- Renault, M. (2011). *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Rocha, G. (1987). Esthétique de la faim. En S. Pierre, *Glauber Rocha*. Paris: Cahiers du Cinéma.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Talbot, A. & Sibertin-Blanc, G. (2015). Scènes de deuil : le théâtre entre la vie et la mort. En F. Garcin-Marrou, A. Street & L. Kharoubi (Dirs.), *Théâtre, performance, philosophie. Croisements et transferts dans la pensée anglo-américaine contemporaine*. Paris: En prensa.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques Cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France. (*Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010, Buenos Aires / Madrid: Katz Editores).
- Wagenbach, K. (1967). *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)* (Trad. E. Gaspar). Paris: Mercure de France.