

Traición y devenir. El siglo xx: el pensamiento *al lado de la historia*

Betrayal and Becoming.
The 20th Century: Thought *at the Side of History*

Jun Fujita Hirose
Universidad Ryukoku
jun_fujita_hirose@ybb.ne.jp

Enviado: 15 abril 2024 | **Aceptado:** 3 junio 2024

Resumen

El siglo veinte, en su materialidad histórica, solo conoció resistencias y nunca revoluciones. Incluso la revolución rusa de 1917 fue una resistencia. La revolución era un concepto. Durante todo el siglo pasado, la resistencia como hecho histórico y la revolución como concepto permanecían en un lado-a-lado disyuntivo, comparable a la relación audiovisual disyuntiva entre imagen y voz en el cine moderno: los poetas de la negritud al lado de las luchas de los negros por autodeterminación, Jean Genet al lado de las luchas de los palestinos contra el Estado sionista, etcétera.

Palabras clave: Jean-Paul Sartre, Jean Genet, Gilles Deleuze, Serge Daney, Danièle Huillet y Jean-Marie Straub.

Abstract

The twentieth century, in its historical materiality, knew only resistances and never revolutions. Even the Russian revolution of 1917 was a resistance. Revolution was a concept. Throughout the last century, resistance as a historical fact and revolution as a concept remained on a disjunctive side-by-side, comparable to the disjunctive audio-visual relationship between image and voice in modern cinema: the poets of negritude alongside the struggles of blacks for self-determination, Jean Genet alongside the struggles of Palestinians against the Zionist state, and so on.

Keywords: Jean-Paul Sartre, Jean Genet, Gilles Deleuze, Serge Daney, Danièle Huillet and Jean-Marie Straub.

1948: la mirada y la antorcha (Sartre)

En este artículo quisiera examinar la relación entre historia y pensamiento en el siglo veinte, y la posición de la cuestión de la mirada en esa relación.

Empecemos con un párrafo de Jean-Paul Sartre. Se trata del comienzo del prefacio que Sartre escribió a petición de Léopold Sédar Senghor para la primera antología publicada en Francia de los poemas de la negritud.

Esas cabezas [negras] que nuestros padres habían doblegado por la fuerza hasta la tierra, ¿pensaban ustedes que, cuando se levantaran, leerían la adoración en sus ojos? He aquí a hombres negros de pie que nos miran, y deseo que ustedes sientan, como yo, el sobrecogimiento de ser vistos. Pues el hombre blanco ha disfrutado durante tres mil años del privilegio de ver sin ser visto [...]. El hombre blanco, blanco porque era hombre [...], iluminaba la creación como una antorcha, revelaba la esencia secreta y blanca de los seres. Hoy los hombres negros nos miran y nuestra mirada se retira dentro de nuestros ojos; las antorchas negras, a su vez, iluminan el mundo y nuestras cabezas blancas no son más que pequeñas linternas mecidas por el viento («Orfeo negro»).

Sartre habla aquí del levantamiento de los negros. Las «cabezas» negras se convierten en «hombres» negros, devolviendo la mirada a los blancos, quienes por su parte son hombres desde la Antigua Grecia. En términos cinematográficos, se trata del establecimiento de un campo-contracampo frontal, donde los dos términos se miran uno a otro de manera simétrica. Al levantarse, los negros capturan a los blancos en un campo-contracampo frontal consigo.

Sin embargo, en este párrafo, el «ver» no se reduce solo al «mirar». Los ojos no solo «miran», sino que también «iluminan». Al levantarse, las cabezas negras se convierten *a la vez* en hombres negros, que *miran* a los blancos, y en «antorchas» negras, que *iluminan* el mundo de otro modo que las antorchas blancas. Sartre dice: en cuanto aparecen las antorchas negras, las antorchas blancas se vuelven «pequeñas linternas». Pero ¿esto ocurre sistemáticamente con el levantamiento de los negros? No. Se trata de una pura posibilidad. Sartre *invita* a sus lectores y demás blancos a *devenir-negro*, es decir, a sustituir su visión blanca del mundo por la visión negra.

La «negritud» significa ese devenir-negro, que se puede definir como sustitución de la subjetividad blanca por la negra. Es preciso distinguir las dos nociones: *sujeto* y *subjetividad*. Al establecer el campo-contracampo frontal con los blancos, los negros se hacen hombres, es decir, *sujetos*. Pero, cuando Sartre dice que el hombre blanco es «blanco porque [es] hombre», ¿qué significa esto? Significa que *el hombre es blanco* desde el punto de vista de la subjetividad. El ser-hombre es el modo de existencia blanco. El hacerse-hombre de los negros, entonces, no es nada más que blanquearse o, más precisamente, constituir un subconjunto negro del conjunto blanco. El contracampo negro es ese subconjunto. Esto es lo que Jacques

Derrida (460-494) señala cuando compara el trabajo de Michel Foucault acerca de la locura con el levantamiento anticolonial:

Puesto que sólo puede operar en el *interior* de la razón en cuanto se pronuncia, la revolución contra la razón tiene siempre el alcance limitado de lo que se denomina, precisamente en el lenguaje del Ministerio del *Interior*, una agitación. Del mismo modo que la revolución anticolonial sólo puede liberarse de la Europa o del Occidente empíricos *de facto* en nombre de la Europa trascendental, es decir, de la Razón, dejándose ganar primero por sus valores, su lenguaje, sus ciencias, sus técnicas y sus armas; una contaminación o una incoherencia irreductibles que ningún grito –pienso en el de Fanon– puede exorcizar, por puro e intransigente que sea.

Es precisamente por eso por lo que los poetas de la negritud exigen que los propios negros devengan-negro, más allá de su hacerse-hombre. Los blancos solo podrían desprenderse de su subjetividad blanca cuando se dejen atrapar o involucrar en el proceso de devenir-negro puesto en marcha por los negros. Y en ese momento, ya no se tratará del campo-contracampo frontal, sino de un campo-contracampo *lateral*, en el cual los negros y los blancos entrarán en resonancia bajo un mismo «viento» transversal, que es el devenir-negro.

1972: la traición (Genet)

El texto de Sartre se titula «Orfeo negro». ¿Por qué? ¿En qué sentido la lucha de los negros es órfica? En primer lugar, en el sentido de que los negros miran a los blancos. Y, en segundo lugar, en el sentido de que la blancura desaparece en el devenir-negro. En el devenir-negro, sin embargo, desaparecen no solo la blancura colonialista, racista o imperialista, sino también el hombre, el sujeto y la propia mirada. La mirada es blanca por definición, como lo es el hombre o el sujeto. Senghor define la subjetividad blanca como «razón-ojo», entendida como razón-mirada, y dice: «El blanco europeo mantiene el objeto a distancia; lo mira, lo analiza, lo mata –o al menos lo doma– para utilizarlo».

El hueco abierto entre dos imágenes empalmadas en campo-contracampo frontal es precisamente esa «distancia» por la cual cada uno de los dos términos se hace sujeto y hace del otro su objeto. El devenir-negro consiste en anular esa recíproca distribución *blanca* de sujeto y objeto. En este sentido, debemos decir que el devenir-negro solo puede concretarse *traicionando* sus propias condiciones históricas. El devenir-negro es la traición revolucionaria al establecimiento histórico por los negros del campo-contracampo frontal con los blancos. Y esto es una tercera y última razón por la cual el texto de Sartre tiene como título el nombre de Orfeo, quien traicionó a los dioses Hades y Perséfone, así como a su esposa Eurídice, dándose vuelta hacia ellos.

Recordemos que la «traición» es un tema central que Sartre, unos años después de su texto sobre la negritud, sacaría de las novelas autobiográficas de Jean Genet en su monografía dedicada a él: *San Genet* (1952). La traición siguió siendo el principal método de escritura o de pensamiento de Jean Genet, incluso después de que él empezara a escribir sobre las luchas de las minorías. A propósito de su trabajo sobre la lucha palestina, Genet dice:

Estoy obligado a someterme a un mundo real. Pero siempre [...] con palabras que son las mías. [...] El día en que los palestinos sean institucionalizados, ya no estaré de su lado. El día en que los palestinos se conviertan en una nación como cualquier otra, ya no estaré ahí. [...] Creo que será entonces cuando yo los traicione («Entretien avec Rüdiger Wischenbart y Layla Shahid Barrada» 227-241).

Genet no solo traicionaría a los palestinos cuando ellos recuperaran su territorio nacional e instituyeran su Estado, sino que ya los traicionaba en su trabajo en curso al poner en palabras suyas el «mundo real» de los palestinos. La conjunción «pero» insertada entre la sumisión a la realidad y la puesta en palabras de esa realidad es precisamente un signo de la traición.

Respecto a la traición en ese segundo Genet, Edward Said (230-242) dice:

La obra de Genet está [...] influida por la historia y la política de su tiempo; en ese marco [...], la adicción de Genet a la traición es [...] interpretable como parte de su política radical, que lo alió con los Panteras Negras, los argelinos y los palestinos. Traicionarlos [...] es [...] conservar para sí el derecho [...] a no estar atado. [...] Genet celebra la traición de Saïd, el protagonista de *Los biombos*, [...] porque su violencia preventiva es una forma de adelantarse a lo que las revoluciones en curso nunca admiten, que sus primeros grandes enemigos –y víctimas– tras su victoria serán [...] los artistas e intelectuales que [las] apoyaron por amor, y no por los azares de la nacionalidad [...], ni por los dictados de la teoría. [...] Tanto el nacionalismo en cuyo nombre Francia subyugó a Argelia como el nacionalismo en cuyo nombre los argelinos se resistieron a Francia [...] se basan [...] en una política de identidad. [...] Los gestos que contienen la radicalidad extrema de la lógica anti-identitaria de Genet son, además de la traición de Saïd a sus camaradas, los diversos conjuros al mal pronunciados por las mujeres. [...] En el siglo veinte [...], el gran arte en una situación colonial sólo aparece en apoyo de lo que Genet en *Un cautivo enamorado* llama el levantamiento metafísico de los nativos.

Dentro de cada levantamiento histórico de los minoritarios pasa un levantamiento «metafísico» de modo clandestino. Genet reserva el término «revolución» para el levantamiento metafísico, llamando «resistencia» al levantamiento histórico. Las palabras de Genet traicionan cada levantamiento histórico para hacer emerger de él su dimensión metafísica revolucionaria. Pero así es porque el levantamiento metafísico constituye en sí misma una traición: su lógica antidentitaria traiciona la lógica

identitaria del levantamiento histórico. Y además de eso, el levantamiento metafísico tiene sus propios agentes, quienes traicionan a sus camaradas. Genet escribe «en apoyo de» esas *minorías dentro de minorías*, que se resisten a la propia resistencia desde dentro para impulsarla hacia la revolución.

Hay otro tema importante en el texto de Said: las mujeres. Said señala que, en la obra de Genet, son las mujeres las que protagonizan el levantamiento metafísico. En este sentido, podemos decir que el protagonista de *Los biombos*, obra de teatro sobre la lucha argelina, *deviene-mujer* al traicionar a sus camaradas del FLN. Y debemos añadir que las mujeres ellas mismas tienen que devenir-mujer para seleccionar lo metafísico *en* lo histórico. Y, por último, el propio Genet *deviene-mujer* escribiendo en apoyo de ellas.

1977: la palabra al lado del mundo real (Deleuze)

A propósito de los fedayín palestinos, Genet escribe: «Los más inteligentes de entre ellos ya comprendieron que la marca de la modernidad no es el arraigo -árboles, casas, peñones- sino una movilidad cada vez mayor» («The Palestinians»).

Si, en la resistencia, los minoritarios luchan por reterritorializarse sobre una tierra y una identidad, es decir, sobre un subconjunto particular del conjunto mayoritario, la revolución es la lucha antidentitaria a través de la cual los minoritarios se desterritorializan en una movilidad permanente e involucran a los mayoritarios en la misma movilidad.

Gilles Deleuze llama «línea de fuga» a esa movilidad. Y la relaciona precisamente con el tema de la traición:

En una línea de fuga siempre hay traición. [...] Se traiciona a las potencias fijas que quieren retenernos, las potencias establecidas de la tierra. Lo que define al movimiento de la traición es la doble desviación: el hombre desvía su rostro de Dios, quien no menos desvía su rostro del hombre. Es en esa doble desviación, en el desfase entre los rostros, donde se traza la línea de fuga, es decir, la desterritorialización del hombre. [...] Es la historia de Jonás: al profeta se lo reconoce por el hecho de que toma la dirección opuesta a la que Dios le ordena, y así cumple el mandato de Dios mejor que si hubiera obedecido. [...] El anoréxico [...] traiciona al hambre, porque el hambre lo traiciona sometiéndolo al organismo; traiciona a la familia, porque la familia lo traiciona sometiéndolo a la comida familiar y a toda una política de la familia y del consumo [...]; por último, traiciona al alimento, porque el alimento es traidor por naturaleza (el anoréxico tiene la idea de que el alimento está lleno de larvas y de venenos [...]). [...] La anorexia es una historia de política (Deleuze y Parnet 49-50).

El protagonista de *Los biombos* traiciona a sus camaradas porque sabe que ellos, tras su victoria, lo traicionarán persiguiendo a todos los que habrán apoyado la lucha por amor. Y, en general, las minorías dentro de minorías traicionan la lucha porque la lucha las traiciona, sometiéndolas a la institucionalización, a la identidad y a todos los poderes

de fijación, patriarcales, religiosos, etcétera. Sin embargo, son esos traidores internos los que cumplen el mandato de la lucha mejor que los que obedecen a la línea oficial de ella. Esto es precisamente la idea de Genet.

Y el propio Genet traiciona la lucha, argelina, negra o palestina, porque la lucha lo traiciona reduciéndose a sí misma a su dimensión identitaria. Es conocido que Genet escribió *Un cautivo enamorado* traicionando a Yasir Arafat. Durante su único encuentro, en 1970, Arafat había firmado un salvoconducto que permitía a Genet viajar libremente por las zonas controladas por la OLP, y, a cambio, Genet le había prometido dar testimonio de la situación palestina a través de un libro. Pero Genet escribió un canto poético a la revolución en lugar de un reportaje sobre lo que realmente había observado entre los palestinos, a saber, una resistencia.

A propósito de la «doble desviación», Deleuze precisa que «los rostros [...] se ponen de perfil» (*Mil mesetas*). La doble desviación establece un *lado-a-lado*. Genet y Arafat se pusieron uno al lado del otro con un desfase entre ellos. Las palabras de Genet, escritas en resonancia con los conjuros de las mujeres, estuvieron *al lado de* la lucha palestina para extraer de ella su potencia revolucionaria, y esa potencia, a su vez, debería haberse actualizado en la propia lucha cuando los palestinos entraran en un proceso de devenir-mujer generalizado.

1979: de la nube a la roca (Daney)

El siglo veinte, en su materialidad histórica, solo conoció resistencias y nunca revoluciones. Incluso la llamada revolución rusa fue una resistencia. La revolución era un *concepto*. En el siglo veinte, la resistencia como hecho histórico y la revolución como concepto permanecían en un *lado-a-lado disyuntivo*, comparable a la relación audiovisual disyuntiva entre imagen y voz en el cine moderno. La negritud, por ejemplo, fue un concepto de revolución que los poetas caribeños y africanos crearon al lado de las resistencias de los negros, las cuales terminaron todas por establecer un Estado-nación. El propio Senghor había buscado hasta el último momento materializar una Constitución política basada en la negritud, pero acabó por aceptar la independencia de los senegaleses en forma de Estado-nación y asumió él mismo su primera presidencia.

Se trata de la misma relación disyuntiva entre historia y pensamiento, cuando Foucault escribió en 1970 a propósito de la filosofía de Gilles Deleuze: «Durante mucho tiempo por venir, creo, esta obra girará por encima de nuestras cabezas [...]. Pero, un día, el siglo será deleuziano».

Deleuze, junto con Félix Guattari, renovaron el concepto de devenir. El «devenir» de Deleuze y Guattari es como el «viento» de Sartre. Lo que observó Foucault en el mismo año del encuentro de Genet con Arafat es que el viento de devenir soplabla y seguiría soplando por encima de nuestras cabezas, ya sean blancas o no, y permanecería durante mucho tiempo sin mecerlas.

La filosofía y el arte del siglo veinte no solo apelaron a la revolución, sino que también esbozaron sin cesar caminos hacia la revolución. El crítico de cine Serge Daney halló un caso ejemplar en la película realizada por Danièle Huillet y Jean-Marie Straub en 1979: *Dalla nube alla resistenza*.

La película consta de dos partes distintas, una mitológica y otra moderna. La primera parte consta de seis diálogos de los veintisiete *Diálogos con Leuco*, escritos por Cesare Pavese en 1947, y la segunda consta de extractos de otro libro de Pavese, *La luna y las fogatas*, publicado en 1950.

Daney (143-151) empieza su análisis de la película diciendo:

Los seis diálogos que componen la primera parte [...] toman nota de un único acontecimiento: los dioses se separaron de los hombres. El último diálogo [el de un hijo con su padre] marca [...] el comienzo de la resistencia [...]. La resistencia comienza en el momento en que [...] los hombres se imaginan ser el espectáculo de que los dioses disfrutaban desde lejos: «El hijo: *Son injustos, los dioses*. El padre: *Si no fuera así, no serían dioses. El que no trabaja, ¿cómo quieres que pase el tiempo? Cuando no había patronos y la gente vivía con justicia, había que matar a alguien a veces para hacerlos gozar. Pero en nuestros tiempos ya no lo necesitan. Somos tantos los que estamos mal que les basta con mirarnos.*» [...] Por supuesto, los dioses son también los patronos, los *espectadores*.

¿En qué consiste la resistencia contra los que han disfrutado durante mucho tiempo del privilegio de mirar sin ser mirado? Daney (143-151) continúa diciendo:

En *Dalla nube alla resistenza* [...], se trata de una advertencia: sea lo que sea lo que mires, un campo cultivado, una colina, un animal, *no olvides que siempre estás viendo lo humano*. [...] En este sentido, esas películas «nos miran»: un hombre nos mira en el fondo de cada imagen [...]. Es también un humanismo de viejo marxismo, en el sentido en que Brecht decía que una foto de las fábricas Krupp no nos dice nada sobre las fábricas Krupp. ¿Qué es lo que le falta? El trabajo de los hombres y los hombres en el trabajo. ¿Y qué queda por aprender? Siempre lo mismo: los hombres crean dioses (o los obreros crean patronos, los actores crean espectadores) y, a cambio, esos dioses los desposeen de su mundo, se lo hacen ajeno, se lo alienan.

Los explotados establecen un campo-contracampo frontal con los explotadores. Al reterritorializarse sobre un contracampo, los explotados se salen del estado de imagen o de objeto y se hacen hombres o sujetos.

Sin embargo, Daney no se contenta con trazar el relato aparente de la película, que va de la explotación a la resistencia contra ella. Detecta también otra lucha, que recorre la película de manera subterránea:

[La película] se abre con la imagen un tanto irreal de una diosa [Nefele, la Nube] [...] y se cierra con la historia de la muerte de una mujer, Santa, a la que los partisanos tuvieron que matar porque los había traicionado [...]. Más allá de aquellas historias

de dioses ociosos y hombres rebeldes, me parece que Jean-Marie Straub y Danièle Huillet hablan en voz baja de algo que sigue siendo en gran medida desconocido (porque la solidez del vínculo social depende de este desconocimiento): *que existe una profunda indiferencia entre las mujeres ante cualquier creencia en un ideal*. [...] He aquí lo que se resiste al humanismo [...]: la mujer. Mujer: lo que se resiste a lo que se resiste, el hombre. La mujer, la roca. [...] Roca: un elemento indestructible [...]. *Las cosas del mundo son roca*, dice el ciego Tiresias –que fue mujer durante siete años– a un futuro ciego, que se llama Edipo (143-151).

Aquí volvemos a todos los elementos que hemos tratado respecto al tema de la revolución: las mujeres en cuanto minoría dentro de una minoría en resistencia; la traición de las mujeres a la propia resistencia; el devenir-mujer de los hombres; y el devenir-ciego, es decir, la anulación de la mirada. Y, además, sabemos que históricamente la resistencia partisana italiana contra el fascismo y la ocupación nazi acabó por establecer un Estado-nación semejante a cualquier otro.

Pero, por «roca», ¿qué entiende Tiresias? Pavese lo hace explicarse en su diálogo con Edipo:

Tiresias: «El mundo es más viejo que [los dioses]. [...] Las cosas mismas reinaban entonces [...] –ahora, a través de los dioses, todo se hace palabras [...]. Pero los dioses [...] no pueden tocar [las cosas] ni cambiarlas. Llegaron demasiado tarde. [...] Hay roca bajo la tierra [...]. Para quien no ve, como yo, todas las cosas son un choque, nada más. [...] La roca no se toca con palabras. [...] Lo que sucede no tiene nombre. [...] Hay una gran serpiente en cada día de la vida, y se aliebra, y nos mira» (21 y ss.).

Por «roca», Tiresias entiende la autonomía ontológica de las cosas o, más precisamente, la persistencia subterránea de esa autonomía tras la llegada al mundo de los dioses, de la mirada, de la división en sujeto y objeto, y del poder de denominación. Tiresias invita a Edipo a devenir-ciego, como él mismo, para restituir a las cosas su autonomía. O, más precisamente, lo invita a devenir-mujer para devenir-ciego y, a través de esa ceguera, a entrar en la relación inmediata con las cosas.

De la mirada a la antena (Senghor)

Tiresias compara la roca a una serpiente y dice que esa serpiente «nos mira» desde bajo la tierra. Otra vez, la mirada. Sin embargo, ya no se trata de la mirada de ningún sujeto, ni de los dioses ni de los hombres. Es la mirada de las cosas mismas, la mirada que precede a toda división en sujeto y objeto.

En Palestina, los sionistas no ven a nadie cuando miran una huerta de olivos. Desde el fondo de esa imagen, los palestinos devuelven la mirada a los sionistas. Esto

es la resistencia. Sin embargo, cuando la resistencia se transforme en revolución, es decir, cuando los palestinos lleven su lucha más allá del hacerse-hombre, ya no serán los palestinos, sino los propios olivos los que mirarán a los sionistas. Los olivos seguirán siendo imagen, pero, ya no porque los sionistas los miren, ni porque los palestinos estén dentro en cuanto hombres, sino porque los olivos se den a sí mismos su propia visibilidad. La lucha palestina ya no será por un idealismo humanista, sino por un materialismo radical.

Deleuze halla tal materialismo en el fondo del cine. En una entrevista realizada con ocasión de la salida de *La imagen-movimiento*, leemos este pasaje:

Pascal Bonitzer y Jean Narboni: «Pero la noción de mirada, incluso la palabra mirada, están del todo ausentes de su libro. ¿Es algo deliberado?».

Deleuze: «No sé si esa noción es indispensable. El ojo está ya en las cosas, forma parte de la imagen, es la visibilidad de la imagen. Esto es lo que muestra Bergson: la imagen es luminosa o visible en sí misma, solamente necesita una “pantalla oscura” que la impide moverse en todos sentidos con las demás imágenes, que impide que la luz se propague y se difunda en todas direcciones [...]» («*Sur L'Image-mouvement*» 47).

Las cosas emiten la luz por sí mismas y los hombres solo están como «pantallas». Desde este punto de vista, debemos decir que las «antorchas» no son los hombres, sino las cosas. O, más bien, la distinción que Sartre hizo entre la antorcha blanca y la negra se debe traducir en distinción entre dos tipos de pantalla. La primera pantalla, la blanca, corta el flujo de luz para seleccionar en él solo los elementos que la interesan. Y la segunda pantalla, la negra, también corta o intercepta el flujo de luz, pero lo hace para aprehenderlo en su totalidad, hasta sus vibraciones más pequeñas. La pantalla blanca funciona por interés, mientras que la pantalla negra anula la propia lógica del interés. Es en este sentido en el que Senghor llama «antena» a la pantalla negra:

El negro tiene los sentidos abiertos a todos los contactos, incluso a las más ligeras solicitaciones. [...] No es ojo, es antena. [...] Mientras que [...] la *razón-ojo* del blanco se detiene en las apariencias del objeto [...], la *razón-abrazo* del negro [...] va hasta la sub-realidad del objeto [...] («*Qu'est-ce que la négritude*» 5 y ss).

La pantalla blanca extrae su «objeto» de la imagen que se le ofrece, mientras que la pantalla negra abarca toda la imagen y capta todos los signos contenidos en ella, hasta los más insignificantes, sin jerarquizarlos de ningún modo. Todos, incluidos los propios negros, devenimos-negro cuando hacemos de nuestra cabeza o, más bien, de nuestro cuerpo entero una antena.

Los poetas de la negritud pensaron que los negros tenían que levantar sus cabezas dos veces: una para mirar y otra para hacerse antena. Y apelaron al segundo levantamiento al presenciar el primero en su plena concreción en la historia.

El siglo del segundo levantamiento

Como Foucault había predicho, esa apelación al devenir-negro siguió girando por encima de todas nuestras cabezas, ya sean negras o no, durante todo el siglo veinte. Sin embargo, recordemos que Foucault añadió: «un día, el siglo será deleuziano». Es decir que un día, la apelación al devenir-negro o a otros devenires revolucionarios caerá sobre nuestras cabezas, o sea, entre nosotros en cuanto seres históricos. Y me parece que ese nuevo siglo ya está llegando. Es el siglo veintiuno.

Como hemos visto, Jean Genet, por ejemplo, creó su concepto de revolución al lado de las resistencias argelina, negra y palestina. Genet concibió la revolución como un proceso de devenir-mujer generalizado, y dijo: «Es inconcebible que la *revolución* palestina no vaya acompañada de la liberación de la mujer palestina» («The Palestinians», énfasis en cursiva añadido).

Esta afirmación, que en 1972 solo se hizo *al lado de* la lucha, hoy se puede oír *desde dentro de* la lucha.

Una consigna feminista circula desde hace unos años entre los palestinos en lucha contra el colonialismo sionista: «No hay patria libre sin mujeres libres».

En América Latina, una consigna semejante a la palestina atraviesa hoy muchas comunidades indígenas y afrodescendientes en lucha contra el colonialismo interno neoextractivista: «No se puede descolonizar sin despatriarcalizar».

En cuanto a los kurdos, a mediados de los años 2000 adaptaron una nueva consigna para su lucha de liberación nacional: «*Jin, Jiyan, Azadi* (Mujer, Vida, Libertad)».

Y es haciendo suya esa mismísima consigna de la minoría kurda como el pueblo iraní relanzó en septiembre de 2022 su proceso revolucionario de 1979, que el régimen islámico había brutalmente interrumpido y represivamente suspendido durante cuarenta años.

En octubre de 2019 el pueblo chileno también relanzó su proceso revolucionario, interrumpido y suspendido durante decenas de años, primero por la dictadura cívico-militar apoyada por Estados Unidos y luego bajo la llamada transición democrática. Y, para la presidencia de la Asamblea Constituyente, los chilenos eligieron a una mujer mapuche.

Incluso en los propios Estados Unidos son las mujeres y personas queer las que relanzaron en la primera mitad de los años 2010 el gran movimiento afrodescendiente de los años cincuenta y sesenta, con una nueva consigna: «*Black Lives Matter*».

Todas estas luchas del siglo veintiuno marcan sin excepción la centralidad ineluctable y efectiva de las minorías dentro de minorías. Las mujeres y personas queer, palestinas, indígenas, kurdas, iraníes, chilenas, afrodescendientes, ya no están al lado de las luchas, sino en su epicentro. Los kurdos y los mapuche tampoco ya no están al lado de las luchas iraní y chilena, sino a su vanguardia. Relanzada de nuevo en el siglo veintiuno, cada lucha del siglo veinte se traiciona a sí misma y por sí misma para impulsarse hacia la revolución.

Los minoritarios levantaron sus cabezas una vez en el siglo veinte, y las levantan otra vez en el siglo veintiuno. Así pasan del siglo de la razón-mirada resistente al siglo de la razón-antena revolucionaria.

Referencias

- Daney, Serge. «Une morale de la perception (*De la nuée à la résistance* de Straub-Huillet)». *La Rampe*, 1983 [1979].
- Deleuze, Gilles. «Sur *L'Image-mouvement*». *Pourparlers*, 1990 [1983].
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*, 1977.
- Derrida, Jacques. «Cogito et histoire de la folie». *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, 1963.
- Foucault, Michel. «Theatrum philosophicum». *Dits et écrits*, t. II, 1994 [1970].
- Genet, Jean. «The Palestinians». *Journal of Palestine Studies*, t. 3, nº 1, otoño 1973 [1972].
- . «Entretien avec Rüdiger Wischenbart y Layla Shahid Barrada». *L'Ennemie déclaré*, 1991.
- Pavese, Cesare. «Los ciegos». *Diálogos con Leuco*, 1947.
- Said, Edward. «On Jean Genet's Late Works». 1990.
- Sartre, Jean-Paul. «Orfeo negro». Prefacio a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa*, editada por Leopold Sédar Senghor, 1948.
- Sédar, Léopold Senghor. «Qu'est-ce que la négritude?». 1967.