

## El devenir-minoritario como antagonista del devenir-negro

Luis Ángel Campillo Morón  
Universidad de La Rioja 

<https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.92441>

Recibido: 08/11/2023 • Aceptado: 22/11/2024 • Publicado: 15/07/2025

**Resumen:** Partiendo de *La crítica de la razón negra* de Mbembe, tomamos dos conceptos de la filosofía de Deleuze y Guattari (*potencia* y *Poder*) desde los cuales leer el problema del racismo y otras formas de discriminación. Examinando la producción de esclavitud, con sus tres dimensiones (corporal, social y simbólica), pondremos el foco en el *devenir-negro* del mundo, concepto que propone Mbembe para explicar la expansión actual de aquel primer racismo de la trata de negros africanos. Contra este *devenir-negro*, enarbolaremos, nuevamente de la mano de Deleuze y Guattari, el *devenir-minoritario*, con sus tres atributos principales (anomalía, nomadismo y celebración), en pos de una lucha contra cualquier forma de discriminación.

**Palabras clave:** devenir-negro; Deleuze; Mbembe; racismo; devenir-minoritario.

### ENG **Becoming-minority as antagonist of becoming-black**

**Abstract:** Starting from Mbembe's Critique of Black Reason, we take two concepts from Deleuze and Guattari's philosophy (power and Power) from which to read the problem of racism and other forms of discrimination. Examining the production of slavery, with its three dimensions (corporal, social and symbolic), we will focus on the becoming-black of the world, a concept proposed by Mbembe to explain the current expansion of that first racism of the African slave trade. Against this becoming-black, we will raise, again with Deleuze and Guattari, the becoming-minoritarian, with its three main attributes (anomaly, nomadism and celebration), in pursuit of a struggle against any form of discrimination.

**Keywords:** becoming-black; Deleuze; Mbembe; racism; becoming-minoritarian.

**Sumario:** El racismo contemporáneo. Raza y racismo. Ontología: potencia y Poder. La producción de esclavitud. El devenir-negro del mundo. Devenires-minoritarios. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Campillo Morón, Luis Ángel (2025). El devenir-minoritario como antagonista del devenir-negro. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 14(2), 413-420, <https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.92441>

“Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo”  
(Deleuze y Guattari, 1997, p. 183).

### El racismo contemporáneo

El ensayo de Achille Mbembe intitulado *Critica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (2016) propone un potente entramado conceptual desde el cual es posible leer, no solo la discriminación racial, sino cualquier clase de exclusión social. El título del citado ensayo remite a la metodología kantiana, consistente en buscar las condiciones de posibilidad de la realidad. Partiendo de esta declaración de intenciones, Mbembe pretende arribar a las profundidades, a la fosa abisal donde se genera, o es posible que se genere, el racismo. Es por ello por lo que las cuestiones a las que se enfrenta Mbembe son: ¿de dónde procede? ¿Cómo es posible el racismo? ¿Quién lo promueve?

Pues bien, la lectura de Mbembe pretende ser bifaz, es decir, tanto destructiva como constructiva: primero es necesario estudiar todo el sistema categorial que tilda a lo negro como inferior, para luego poder eliminarlo definitivamente. A este nivel de profundidad crítica, comparte el discurso con los estudios postcoloniales y descoloniales: “el discurso colonial que dibuja la imagen del nativo, dotándolo siempre de rasgos negativos” (Galcerán, 2016, p. 22). La pregunta que irrumppe, entonces, es la de por qué y, sobre todo, para qué se asocia esa negatividad, esa inferioridad, a ciertos grupos sociales. Mbembe estudia las diferentes épocas y los diversos contextos sociohistóricos en que las personas negras han sido sometidas. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, no basta con liberar al negro de la prisión en que se hallaba recluido: a continuación Mbembe formula propuestas para construir mundos donde la negritud esté en igualdad de condiciones, donde no sea minusvalorada o directamente proscrita. Se pregunta acerca de la posibilidad de configurar mundos (entre todas y todos, en igualdad de condiciones, dando voz *-isegoria-* a los oprimidos) en los que las prisiones raciales devengan imposibles.

Siguiendo esta línea, nuestro objetivo en el presente escrito es delinejar una propuesta inspirada en el *devenir-minoritario* de la filosofía de Deleuze y Guattari. En definitiva, si “el negro fue inventado para significar exclusión” (Mbembe, 2016, p. 33), leemos la propuesta de Mbembe respecto a la negritud como un llamamiento a construir nuevos escenarios políticos para combatir la exclusión de cualquier grupo social.

### Raza y racismo

Pues bien, cabe preguntarnos por qué raza y racismo continúan produciendo consecuencias negativas en nuestras sociedades, a pesar de que “la noción de ‘raza’ fue una categoría clasificatoria cuya consistencia biológica ha sido absolutamente desmentida y cuyo mantenimiento en el discurso político solo se explica por la pervivencia silenciosa del proyecto colonial” (Galcerán, 2016, p. 28). La categoría de raza es fundamental, pues supone una de las condiciones de posibilidad que busca Mbembe (2016). La categoría de raza ha servido para clasificar y, a partir de esta discriminación ontológica, adjudicar un valor, positivo o negativo, a las diferentes poblaciones.

Sin embargo, la existencia de la categoría de raza es, cuando menos, problemática. El genetista Cavalli-Sforza en *Genes, pueblos y lenguas* (2017) refutó la tesis que postulaba la raza como un concepto basado en la naturaleza humana, señalando que se trata más bien de un constructo sociohistórico, cultural, luego evidentemente contingente. En esta línea, Galcerán apunta: “diversas investigaciones han puesto de relieve, ya desde el siglo XIX, que no existen diferencias importantes en cuanto a la dotación genética entre individuos de ‘razas’ diferentes” (2016, p. 23).

Ahora bien, la pregunta que emerge aquí es la siguiente: ¿acaso la raza se encuentra ya en la propia naturaleza humana o es una estrategia que se ha postulado *ex profeso* para llevar a cabo una discriminación interesada *a priori*? Dicho de otro modo: ¿la raza es algo natural o es un constructo sociohistórico? Dicho aún de otro modo: ¿es el blanco el que crea la categoría de raza para postularse como superior a lo otro que no sea blanco? Coincidimos con Aníbal Quijano, quien sostiene que la raza es una ficción que genera un sistema de control sobre la población: “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos quinientos años”<sup>1</sup>. ¿A los intereses de quiénes sirve la postulación de la raza como criterio categorial? ¿Para qué? Mbembe responde diáfano: señala al capitalismo como matriz del racismo contemporáneo. Desde sus primeras fases, a partir de la trata del siglo XV, el incipiente capitalismo aparece como el último y el primer responsable del racismo. Un emergente capitalismo europeo blanco y varonil que abre la Modernidad y que se yergue hoy como sistema de producción totalizador, con numerosas implicaciones sociales y políticas. Desde una perspectiva afín, Galcerán sostiene que “la Modernidad [...] constituye un proyecto de dominación victorioso que persiste durante siglos” (2016, p. 27), así como también el racismo. Así es que, de acuerdo con Mbembe, el blanco (un blanco no genérico sino cierto modo de ser blanco, esto es, europeo, patriarcal, capitalista, nacionalista, etc...) blandió la categoría de raza para imponer su modo de ser a toda la humanidad y excluir paulatinamente al resto.

No obstante, de acuerdo con Ferro (2005), el racismo no se reduce a un territorio determinado, no posee un centro fijo desde el cual se expande (véase el caso paradigmático de Europa) sino que aparece por doquier, siendo incluso más fuerte dentro de los Estados o en áreas interregionales. Sobre ello, Maldonado Torres propone que podemos separar “poder hegemónico por un lado y países periféricos por otro, es decir, entre un bloque privilegiado y uno explotado” (2016, p. 67). Cabe agregar que el racismo es efecto de ciertas directrices políticas (Foucault, 2001), no siempre procedentes del Estado, cuyo máximo exponente es el nacionalsocialismo alemán, sino a veces más diluido como el sistema de control y castigos que establecieron los jesuitas en Sudamérica (Foucault, 2007, p. 90). En el mundo globalizado actual, el racismo es reconfigurado por algunos Estados en virtud de sus intereses geoestratégicos: tal es el caso que cataloga la población musulmana como “raza peligrosa” (Sheth, 2011), que cobra una mayor relevancia a partir de los atentados de las torres gemelas.

### Ontología: potencia y Poder

Cabe empezar señalando que la filosofía deleuziana atraviesa toda la obra de Mbembe (2016), así como también mencionar que el entramado conceptual de Deleuze requiere comprender la realidad de manera no reduccionista. Es por ello que no parte de categorías predeterminadas, tales como la raza. La potencia de

<sup>1</sup> Texto titulado “¡Qué tal raza!”, publicado el 22 de agosto de 2011 en *América Latina en Movimiento*. Acceso en: <<http://alainet.org/active/929&lang=es>>.

sus conceptos radica, justamente, en que pueden emplearse no sólo para leer la discriminación racial sino cualquier otra. Pues bien, ¿cuál es la propuesta deleuziana? Esta parte de la idea de que el ser es unívoco. ¿Qué significa esto? El autor plantea la horizontalización de toda la realidad, es decir, que toda la realidad es en el mismo sentido del ser. Tanto es un negro, como es un blanco, como es una garrapata, como es Dios. Al respecto sostiene que “el ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es. De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios” (Deleuze, 2017, p. 285). Todo es igual en el sentido básico de su existencia. *A priori*, nada es diferente. Al contrario de lo que ocurre con las categorías, que separan los diferentes seres de antemano (blanco y negro, en este caso) con el fin de establecer una suerte de jerarquía entre ellos, la univocidad integra a todos los sujetos en el mismo plano. De este modo, en principio, ningún sujeto es sujetado por cierta categoría postulada bajo posibles intereses partidistas.

Ahora bien, si no disponemos de categorías, ¿cuál es el criterio para diferenciar a unos seres de otros? ¿En base a qué diferenciamos un perro de una garrapata o un negro de un blanco? Pues bien, Deleuze dirá que de acuerdo con la potencia. Si el pensador francés toma la univocidad del filósofo medieval Duns Scoto, ahora hace escala en Baruch Spinoza. “La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia [...] Porque los seres se distinguen únicamente por el grado de su potencia” (Deleuze, 2017, p. 286). Los seres, por tanto, se diferencian según lo que pueden.

Pero esto no es todo, y aquí se imbrican contundentes consecuencias políticas: debemos desplegar nuestro potencial sin constituir ningún poder. El poder, mayestático, así como la autoridad impositiva, se alimenta de la potencia de sus súbditos: es el amo que vive gracias a los esclavos. En el caso del racismo, el poder es aquel que ejerce el blanco que somete a los negros. El poder siempre genera impotencia. Por ende, tanto la impotencia como el poder son los enemigos de la potencia. La máxima es desplegar nuestra potencia de forma verdaderamente democrática y comunitaria. En un sentido afín, Hardt y Negri formulan su propuesta política: “en la medida en que la multitud no es una identidad (como lo es el pueblo) ni una uniformidad (como lo son las masas), sus diferencias internas deben descubrir lo común que les permite comunicarse y actuar conjuntamente” (Hardt y Negri, 2004, p. 9). En resumidas cuentas: por un lado, afirmar y compartir la potencia; por otro, no reducir los potenciales de otros al imponer nuestro modo de ser ni someterlos a ningún poder. Al hilo, Deleuze (2017, p. 209) recuerda a un Artaud furioso ante la amenaza de Dios de robarle el cuerpo, es decir, de menoscabar su potencia. Por ende, el objetivo político que nos propone es bifaz: no ser ni amo ni esclavo.

Tal y como anticipamos, es posible leer el libro de Mbembe desde este marco ontológico y comprobar cómo (a lo largo de la historia) el negro una y otra vez ha sido despotenciado por el Poder mediante su esclavización y sometimiento. Y, de nuevo, la difícil cuestión de cómo el negro debe mantener su potencia, tanto sin someterse a ningún poder, como sin generar uno. Pues este último generar *un poder* significaría que, una vez liberado de su esclavitud, se convirtiera en opresor de otros, tal y como el revolucionario que destruye una dictadura para luego trocar en tirano. Allende la esclavitud del negro a merced del blanco, la filosofía deleuziana puede aplicarse a cualquier otro grupo social que haya sido (o permanezca) sojuzgado, por ejemplo, la mujer esposada al dictado de la masculinidad hegemónica o las comunidades indígenas bajo el imperio de la colonialidad capitalista.

### **La producción de esclavitud**

Si la raza no es un concepto que provenga de la naturaleza, como ha sido postulado con anterioridad, Mbembe estudia cómo se construye: “producir al negro es producir un lazo social de sumisión y un cuerpo de extracción, es decir, un cuerpo completamente expuesto a la voluntad de un amo” (Mbembe, 2016, p. 52). Ahora bien, como sabemos, ningún ser humano nace esclavo. La cuestión es, entonces, ¿cómo llega alguien a ser esclavo? ¿Cómo el negro acaba siendo sometido? Mbembe realiza un recorrido histórico, multidisciplinar, que va desde la política hasta el arte, estudiando las numerosas derivas del racismo abismal a través de las cuales se construyó la identidad blanca europea. De esta manera mancilla el carácter puro y absoluto de conceptos fundamentales que sostienen las sociedades democráticas: “las ideas modernas de libertad, igualdad, incluso de democracia son, desde esta perspectiva, históricamente inseparables de la realidad de la esclavitud” (Mbembe, 2016, p. 141). En este punto se inscribe la crítica de Baudrillard a lo que llama “ilusión democrática”:

no tanto por la violación de los derechos cuanto por la simulación de las formas democráticas una vez que todo el mundo ha caído en la trampa de los signos del poder y comulgar con un funcionamiento trucado de la escena política (Baudrillard, 2021, p. 47).

El proceso de sometimiento comporta una “exclusión inclusiva” (Agamben, 2017, p. 291), lo cual nos remite al concepto de *nuda vida* que trabaja el autor en el primer volumen de *Homo sacer* (2005). Tal exclusión se debe a la absorción por parte del Poder de cierto potencial que ostenta el ser humano, impidiéndole desplegar su potencia vital. La inclusión acontece cuando el sometido, el des-potenciado, es introducido, incluido en la sociedad de la que deberá formar parte. De hecho, esta última obligación es tan relevante que supone la emergencia del Estado, que “no se funda en un vínculo social, sino en la prohibición de su disolución” (Agamben, 2017, p. 263). En otras palabras:

Hacia finales de 1870, Francia se propone deliberadamente convertir el cuerpo político de la nación en una estructura política imperial [...] se trata de asimilar las colonias a los cuerpos militares, pasan-

do a considerar a los pueblos conquistados a la vez como sujetos y eventualmente como hermanos (Mbembe, 2016, p. 117).

Vemos cómo emerge la mentada lógica de exclusión inclusiva que postula Agamben. Tal inclusión, sin embargo, requiere de potencia: aun cuando se reduzca a obedecer, el negro esclavo ha de seguir pudiendo, lo cual requiere de una constante vigilancia por parte del amo:

Angustiado por su propio potencial sexual, el blanco pobre racista y el plantador están aterrorizados por la idea de la ‘espada negra’ de la que temen no sólo su supuesto volumen, sino también su esencia penetrante y agresiva (Mbembe, 2016, p. 187).

En la cita precedente vemos cómo el blanco ha convertido al negro en un objeto, en una cosa de la que puede disponer. Vale recordar la Conferencia de Berlín, a finales del siglo XIX, en la que los europeos se reparten a escuadra y cartabón el continente africano. Sin esa previa categorización y adjudicación de un sentido peyorativo de la negritud, no habría sido posible este acontecimiento, así como tampoco la anterior y masiva trata de negros. Esta trata se dio, en primer lugar, debido a la necesidad de mano de obra:

El comercio de esclavos negros aumenta espectacularmente durante esta época [s. XVII] y coincide, de una parte, con el inicio de la industrialización en Europa, que exige un aumento de la mano de obra empleada restringiendo la migración de los trabajadores europeos, y por otra con la difusión de una doctrina de la libertad y la propiedad, que adquirirá rasgos racistas en tanto reservada a los blancos (Galcerán, 2016, p. 26).

En segundo lugar, recursos materiales, minerales, para continuar alimentando al sistema económico capitalista. ¿Y hoy? ¿Qué ocurre? La actualidad, según Mbembe, no trae buenas noticias, cuando nos presenta el concepto *devenir-negro del mundo*, que trataremos en el siguiente apartado. Pero, antes, debemos reparar en la producción de la esclavitud y en las tres funciones que comporta. Regresando a Deleuze, en torno al poder y a la potencia, esclavizar a un negro supone menoscabar su potencia hasta un límite, ya que debe seguir pudiendo. ¿Qué debe poder hacer? Lo que ordene el blanco. Pues bien, distinguimos tres fases en este proceso de sumisión. En primer lugar, el negro es capturado, esposado. De momento, no puede hacer nada. Pongamos por caso: el negro africano es introducido en un barco, atado de pies y manos, camino de Norteamérica. Esta primera fase es la reducción del potencial del negro, de lo que se puede hacer libremente.

Segunda fase: el barco arriba a puerto y el negro es *liberado*. Un blanco compra al negro y lo lleva a su plantación. Allí el negro debe retomar cierta potencia para poder trabajar, dado que un negro impotente no vale para nada y que, para mantener el poder, el blanco debe alimentarse del potencial de los negros. Vemos cómo el poder, que había reducido al máximo la potencia del negro, le otorga ahora, en esta segunda fase, el potencial suficiente para que trabaje para él y obedezca: ahora el negro tiene potencia, aquella que le ha proporcionado el amo. Es así como el amo se presenta como su salvador, pues es quien le ha *liberado*, pagando por él, y ahora le permite seguir viviendo, incluso tener familia y ciertas libertades. La intención última es que el negro se someta conscientemente al blanco, que lo trate realmente como a su señor. De esa forma no querrá fugarse de la plantación e incluso protegerá a su amo cuando acechen los peligros, puesto que, en última instancia, le debe la vida. El amo aparece entonces como una suerte de Dios para el negro.

Llegamos, pues, a la tercera fase que opera una vuelta de tuerca interesante. Aquí ya no es necesaria siquiera la presencia del amo, ni de la plantación. El negro es un esclavo radical, total, vaya donde vaya, haga lo que haga. El negro interioriza al Amo, lo lleva dentro de sí: ha asumido su carga, ha renunciado a su potencial para obedecer lo que le dicten. Pero ¿quién? Si ya no hay un amo en concreto ni una plantación. Pues bien, lo que ordene el sistema capitalista.

Asociemos este último estadio de sujeción al panóptico que Foucault (2012) toma de Bentham. Repasemos lo antedicho y trasladémonos a prisión. Nos han detenido y nos han recluido en una celda. Aquí nos encontraríamos en la primera fase, como el negro esposado en el barco atravesando el Atlántico: han reducido nuestra potencia. En la segunda fase, nos dejan salir, podemos pasear por el patio, nos dan de comer, nos ofrecen la posibilidad de trabajar: es decir, nos conceden cierta potencia, al igual que ocurría con los negros ya emplazados en la plantación. El amo nos controla, hay funcionarios de prisiones por doquier, un enorme muro que acaba en alambre de espino, etc. Hay, además otro elemento clave, el panóptico<sup>2</sup>. Este modelo arquitectónico, consiste en una torre central donde la vigilancia es máximamente efectiva. El preso es vigilado en todo momento. Sólo hace lo que se le permite, pues es el Poder el que le ha otorgado la potencia, y hemos llegado, entonces al momento culmen del proceso de esclavitud: el preso, vigilado constantemente las veinticuatro horas al día, acaba sintiéndose vigilado aun cuando no haya nadie en el panóptico realizando las labores de vigilancia, lo interioriza. “De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2012, p. 233). Aun cuando salga de prisión, lo llevará consigo.

Vemos cómo, una vez más, el amo se ha hecho con el cuerpo y la mente, mas no con todo el potencial, del prisionero. Esto es lo mismo que le ocurría al negro una vez afuera de la plantación: seguía obedeciendo los dictados del sistema capitalista, dado que el Amo ya no es una persona determinada sino todo un sistema global que impone ciertos modos de ser. Siguiendo a Hardt y Negri (2005), el poder ha devenido imperial, hegemónico.

<sup>2</sup> Según su etimología: *que lo ve todo*, como el Gran Hermano de Orwell en 1984.

Tal y como mencionamos anteriormente, la esclavitud no sólo es corporal sino también social y simbólica (Mbembe, 2016, pp. 242-245). Nos encontramos ante las tres cabezas de Cerbero, que curiosamente protegen al Dios Hades, en su papel de Amo Blanco. *El negro no puede*, como reza la tan deleznable como popular canción de Georgie Dann, expresión que significa, en términos de lo dicho previamente en relación con Deleuze, que el potencial del negro es reducido en tres facetas. En primer lugar, a nivel físico, en torno a una “dimensión somática” (Mbembe, 2016, p. 42). Tras los azotes, el cuerpo del negro es mermado, lo cual comporta una nueva reconfiguración sensitiva, sobre los umbrales del dolor, hasta llegar al sistema nervioso.

Ahora bien, en lo que hace a lo social, una vez los esclavos son reconfigurados corporalmente, son liberados en el redil. Allí socializan, se hermanan, comparten sus dolores y sus penas, generan un grupo social con sus propias características que, a pesar de la constante vigilancia por parte del amo, conforman un potencial subversivo que estudiaremos más adelante con los devenires-minoritarios. Por último, emerge la dimensión simbólica, donde las comunidades de negros construyen sus propias creencias, recuperan tradiciones de sus orígenes o las fusionan con otras formas de religiosidad, que, a su vez, también pueden configurar espacios de liberación. De hecho, en conversación con Spivak, Mbembe critica el hecho de que “la religión como lenguaje o la religión como fuerza geopolítica sigue siendo analizada de forma reduccionista o simplista” (Spivak, 2021, p. 16). De todas formas, el amo sigue estando capacitado para irrumpir en medio de la noche e imponer nuevos castigos corporales, diseminar las sociedades y prohibir los ritos culturales.

Cabe cerrar este apartado subrayando que la máxima eficiencia de ese sistema de esclavitud radical es que este subdito<sup>3</sup> corporal, social y simbólico, proteja al amo. Este esclavo se convierte entonces en el can Cerbero que controla la entrada al Hades. Arribamos al paroxismo: el esclavo (como el preso) ha pasado de llevar en sí el panóptico a funcionar como panóptico para otros. Bajo unas sábanas de algodón, blancas e impolutas, el Amo duerme tranquilo en su reino.

### **El devenir-negro del mundo**

Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro nos remite solamente a la condición que se les impuso las personas de origen africano durante el primer capitalismo [...] Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva forma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir negro del mundo (Mbembe, 2016, p. 32).

Aludíamos *supra* a este concepto que construye Mbembe y que se encuentra enraizado en la filosofía de Deleuze y Guattari, en la que el devenir es central. Según nuestra lectura, depende de cómo se conjugue la fórmula potencia-Poder. En este marco conceptual, existen tres posibilidades básicas que hablan, en última instancia, de nuestro modo de ser y de participar con otros. De esta situación previamente esbozada pueden derivarse tres posibilidades básicas. En primer lugar, actuar de acuerdo con el poder sería devenir-amo, ejerciendo políticas autoritarias. Ello se debe a la apropiación del potencial de otros, a los que se somete. En segundo lugar, devenir-esclavo, formar parte de una red de subordinación. Esto es, delegar la potencia hasta cierto umbral, ya que la impotencia extrema es la muerte y el poder-amo obliga a ejecutar determinadas acciones. En tercer lugar, devenir-minoritario: desplegar los potenciales vitales y rechazar conformar (e ingresar en) algún sistema autoritario. En el siguiente apartado analizaremos con más detalle este concepto formulado por Deleuze y Guattari en busca de vías de liberación.

Pero ahora es momento de inscribir el devenir-negro en una de esas tres posibilidades. Si el negro se libera de toda sumisión y genera cierto sistema autoritario, usando a otros como siervos, hablaríamos de un devenir-amo; caso de que se someta y acepte ese estado, se trataría del devenir-esclavo; y si se libera y al hacerlo no se convierte en amo o en esclavo, conduciría a un devenir-minoritario. Como vemos, resulta complejo situar con precisión el pensamiento de Mbembe en una de estas tres opciones. Por su parte, Deleuze y Guattari afirman sin ambages: “incluso los negros, decían los Black Panthers, tienen que devenir-negro. Incluso las mujeres tienen que devenir-mujer” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 291). El objetivo es, en última instancia, la liberación, sea del negro, sea de la mujer. Sin embargo, Mbembe, por un lado, atisba cierta capacidad subversiva que emerge de las relaciones comunitarias entre esclavos (véase, la religiosidad referenciada *supra*), pero por otro, afirma que el poder del capitalismo cierra una y otra vez con llave las puertas de su redil, lo cual dificulta enormemente la fuga.

En esta línea, Mbembe analiza el discurso de Garvey de “África para los africanos” en el que se plantea esta problemática: “el objeto de la espera era el advenimiento de un ‘imperio africano’ sin el cual la raza negra no podría gozar de una existencia política y económica en el mundo” (Mbembe, 2016, p. 244). Esta opción recuerda al retorno de la Edad de Oro de la que habla Castro-Gómez (1996, pp. 136-137), en la que los negros se liberarían del poder del amo blanco y regresaría a África donde construirían su imperio. De esa forma recobrarían su potencial, su independencia política y económica. Finalmente, podrían participar del mundo, tener voz propia. Pues bien, hallamos en este argumento al menos dos problemas. En primer lugar, tal como advierte Mbembe, “el África de Garvey sigue siendo una entidad mítica y abstracta” (Mbembe, 2016, p. 245). A fin de cuentas, supone una especie de ideal, de utopía. Aun cuando no cabe duda de que constituye una opción contra la sumisión, pareciera no bastar como eje vertebrador de la liberación. En segundo lugar, aún podemos colegir otra consecuencia peligrosa de esta autodeterminación negra en África: el hecho de que pueda constituirse allí un Poder consistente en que negros se tornen blancos. De nuevo, ojo avizor ante

<sup>3</sup> Recuérdese la etimología: el subdito es quien está por debajo *sub* de lo que se dice, de un *dictum* que se convierte en una orden.

estas emergencias de Poder autoritario que, en lugar de cambiar la lógica que, como vimos, está de fondo a la esclavitud, la refuerzan.

Recuperar la conciencia, retomar la potencia: esta sería la máxima. No olvidar, pues, que “olvidar es siempre una exigencia de los dominadores” (Galcerán, 2016, p. 19), ese primer acto de violencia que funda la esclavitud, cuando el negro es maniatado y retenido en un barco durante la trata. Se trata de la primera fase, a la que aludíamos más arriba: la detención que supone la des-potenciación hasta el *summum* del futuro esclavo feliz. Detención que hoy toma otras formas, aparentemente más amables, pero que en el fondo comportan también sumisión y delegación de la propia potencia a un poder establecido. Detención que hoy puede traducirse a la firma de una hipoteca o de un contrato de trabajo, a colación de la falta de vivienda digna o el empleo precario, salvando las enormes distancias.

El devenir-negro del mundo, entonces, requiere un “triple mecanismo de captura, vaciado y objetivación” (Mbembe, 2016, p. 96). En este punto se incardina la lectura de Fanon (2009), pues al ser objetivados, los negros son convertidos en blancos, es decir, se les cubre con una máscara blanca. A pesar de que sigan siendo negros, se comportan como blancos al ser normalizados, al ser introducidos en el Sistema Blanco que, de forma harto ladina e interesada, les da la bienvenida. Por ende, el negro debe despojarse de esa máscara blanca que le ha sido impuesta. Caso contrario permanecerá esclavo para siempre<sup>4</sup>.

Así, la negritud, lo negro como categoría, se amplía para asimilar a todo agente que requiera el poder para conservar su primacía. De acuerdo con Mbembe, negro es cualquier súbdito del poder. Nos encontramos ante la portentosa eficiencia y operatividad de la esclavitud del capitalismo actual. Cualquier trabajador, sometido a la lógica del capital, a los dictados del mercado, de los intereses particulares de una élite económica-política, puede devenir-negro. Comprobamos que, en el fondo, aunque haya ampliado sus márgenes en virtud de los nuevos discursos hegemónicos, la categoría de la negritud no ha cambiado. En esencia, continúa operando a partir de la discriminación, la exclusión y la inclusión. Más arriba hemos dado cuenta de esa *exclusión inclusiva* de la mano de Agamben, más ahora la clave está en reflexionar sobre los criterios de esa discriminación, para adaptar este mapa conceptual a las diferentes políticas racistas. Por ende, la tarea es pensar a quién se señala como diferente y en qué sentido, pues si este es negativo, puede poner en funcionamiento la maquinaria racista. En este caso, “el otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa” (Clastres, 1981, p. 57).

## Devenires-minoritarios

El concepto devenir-minoritario aparece en el capítulo (o *Meseta*) intitulado “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible” (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 240-307). Continuamos sobre la base de una ontología de potencias enmarcada en el ámbito político:

devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría (Deleuze y Guattari, 1997, p. 292).

Contra la mayoría, contra el Estado como “aparato de captura” (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 433-483) de súbditos, el devenir-minoritario construye nuevos modos de organización política que escapan a las lógicas reductoras del capitalismo. ¿Qué caracteriza a un devenir-minoritario? Podríamos extraer tres atributos principales, todos ellos estrechamente interconectados: la anomalía, el nomadismo y la celebración.

Comencemos por la noción de anomalía, también trabajada transversalmente por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, en relación con los conceptos de animal (1997, pp. 239-316) y de máquina de guerra (1997, pp. 359-432). Sabemos que el amo o el sistema o régimen (todos ellos sinónimos de Poder) imponen un modelo que comprende ciertos modos de ser. El esclavo es emplazado en cierto espacio limitado y sólo será libre intramuros. Su libertad reducida es una dádiva, como la caricia o la palmada en la espalda que el jefe ofrece tras una dura jornada de trabajo. Sin embargo, el devenir-minoritario rechaza de pleno el modelo. No se adapta a ningún modo de ser permitido, no casa con la norma ni con la horma. Así, si regresamos a la categoría de raza, el devenir-potencial rehúsa tanto ser blanco como negro, ya que rechaza en última instancia ser catalogado en virtud de la raza: no es normal, pero tampoco anormal, dado que lo anormal puede ser reintegrado en la norma, o presentado como *lo otro* de la norma. Es *anomal*, una anomalía, siempre fronterizo, ni una cosa ni otra: deviene inclasificable. Rehúsa ser categorizado (discriminado) porque sabe que después puede arribar la *exclusión inclusiva* que lo convertirá en esclavo. He aquí la estrategia propuesta por D&G para intentar no ser apropiado por el Poder, para evitar ser rastreado, marcado y registrado. En términos de Deleuze y Guattari, *rostrificado*: “los rostros [...] delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes” (1997, p. 174). Estas prácticas conducen a la consabida des-potenciación y al menoscabo de la capacidad de expresión política:

La política del rostro -como rostridad- es una paulatina pérdida de la capacidad de expresividad insitaurada por las semióticas del poder, cuestión que hace cambiar el sentido del otro y el rostro como posibilitador de mundos de expresión bajo el análisis de los signos. (Castro-Serrano y Fernández, 2017, p. 46)

<sup>4</sup> Esta misma situación ocurre con la discriminación de género, cuando la mujer es aceptada en el sistema (que continúa siendo esencialmente patriarcal) siempre que se adapte al modelo impuesto y se comporte según el rol que le ha sido asignado. Nos toparíamos entonces, de acuerdo con la terminología que usa Fanon (2009), con piel de mujer y máscara de hombre.

Pues bien, el segundo atributo es el nomadismo. (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 359-433). El devenir minoritario es nómada. No obstante, este nómada se distancia de lo que comúnmente entendemos como tal, pues no simboliza la figura de quien se desplaza constantemente para evitar ser apresado, sino que se asocia a los modos de habitar los espacios, de *territorializar*, en términos de Deleuze y Guattari. Pues, como indica Carrizo (2022) las poblaciones más vulnerables se encuentran fijadas a territorios limitados por muros fronterizos que menoscaban su capacidad de fuga. No obstante, este nomadismo propuesto por Deleuze y Guattari no precisa de errancia espacio-temporal, luego no debe confundirse con el hecho de ir de un lugar a otro: se trata de una técnica de combate, de guerra, del intento por no caer en las redes del sistema, rechazando un centro, pues este supone un fundamento. Al respecto, cabe traer a Lefebvre, quien sostiene que “es necesario invertir la tendencia dominante [...] subordinada a un centro o a un poder centralizado y formalizado por el saber” (Lefebvre, 2013, p. 70).

Respecto a este atributo, vale mencionar el trabajo de Hakim Bey, quien propone las TAZ, que remite a las nociones de *Temporary Autonomous Zones*, como lugares que evitan ser registrados. A colación, el negro esclavizado deberá convertirse él mismo, su propio cuerpo, en TAZ para mantener su independencia, para que el Régimen blanco no consiga detenerle, marcarle e identificarle. Así, cabe pensar las comunidades de devenires-minoritarios como “campamentos de tiendas oscuras bajo las estrellas del desierto” (Bey, 2014, p. 105). El devenir-TAZ debe permanecer atento para “retirarse del área del simulacro, desaparecer” (Bey, 2014, p. 94), es decir, para no ser apresado por el sistema.

Por último, y para evitar las “pasiones tristes” (1987, p. 305), de acuerdo con Spinoza, en tanto limitación de la potencia, el tercer atributo es la celebración. Bey hace escala en la filosofía vitalista de Nietzsche, sobre todo, en el carácter dionisíaco que subyace a todas las fiestas. He aquí las palabras de Nietzsche en *El origen de la tragedia* (1947):

Se despierta esa exaltación dionisíaca, que arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo, hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo [...] Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior: ya se ha olvidado de andar y de hablar y está a punto de volar por los aires, danzando (Nietzsche, 1947, p. 53).

Vemos pues cómo la celebración no se reduce a un goce estético, individualista, lo cual supondría una celebración estrictamente capitalista, sino que se trata más bien de una que se torna política, generadora de comunidades. Lo dionisíaco rompe con la lógica del individuo como axioma, entendido éste como exclusivamente apolíneo, esto es, puro orden racional. Al respecto, Nietzsche afirma: “hasta podríamos encontrar en Apolo la imagen divina y espléndida del principio de individuación” (Nietzsche, 1947, p. 63). La comunidad de devenires-minoritarios no es por tanto una suma de individuos, de identidades, de átomos, aunque tampoco equivale a una comunidad completamente amorfa e irracional, dado que no puede existir lo apolíneo sin lo dionisíaco y viceversa.

Cabe agregar que las comunidades de devenires-minoritarios se encuentran en continua conformación, no se hallan previamente delimitadas o perfiladas bajo ciertas categorías reductoras. Sólo en estas comunidades libres es posible la celebración, pues lo que se celebra, en última instancia, es la vida, esto es, la potencia. Diríase que la celebración institucionalizada se reduce a una auto-celebración de la gran fiesta de la victoria capitalista. “Los medios de comunicación nos invitan a ‘celebrar los grandes momentos de tu vida’ mediante la unión espuria de mercancía y espectáculo, el famoso no-acontecimiento de la pura representación” (Bey, 2014, p. 101). En la actualidad, la celebración se impone jerárquicamente, de arriba abajo: aparece como una obligación, se ha convertido en una norma.

## Conclusiones

Si el Poder y la impotencia construyen una *necropolítica* (Mbembe, 2011) iniciada con el tráfico de esclavos en los inicios de la Modernidad y reactualizada en el capitalismo actual que llega a comerciar incluso con la muerte (Valencia, 2010), el devenir-minoritario apuesta por la afirmación y lucha contra la des-potenciación de las formas de vida que dan lugar a un mundo muerto, congelado, donde finalmente sólo sale beneficiado el capital.

Tal y como hemos argumentado a lo largo del texto, desde el marco conceptual deleuzo-guattariano, usando la potencia y el Poder, la necropolítica es una estrategia del Poder para absorber la vida (potencia) de sus futuros súbditos. El Poder exhala muerte, y esta es incluso colocada en la estantería del gran supermercado capitalista, reificada como cualquier otro producto. Como apuntábamos al inicio del presente escrito, en el fondo, se encuentra el capitalismo como régimen global, hegemónico (Hardt y Negri, 2005) como causa de muchas de las exclusiones contra las que se lucha desde diferentes frentes, tales como los estudios postcoloniales y raciales, entre otros, que posan su mirada en los márgenes que han sido producidos y luego ocultados por un poder u otro. Sin embargo, sabido es que vencer este descomunal Leviatán actual no parece sencillo.

La política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de la subjetividad. Del éxito de la operación depende la eficacia bien del dominio por parte del poder constituido, bien de los procesos de construcción de antagonismo por parte del poder constituyente (Aragüés, 2018, p. 113).

De acuerdo con Aragüés, por lo tanto, debemos seguir luchando, constituyendo poderes plurales, esto es, comunidades de devenires-minoritarios frente al poder institucionalizado. Recordemos: recuperar la conciencia, retomar la potencia, constituye la máxima. Ahora bien, si bien esta pregunta abre a una temática

que, por los límites y alcances de este ensayo no será abordada en profundidad, cabe preguntarnos acerca de la memoria. Por una parte, Galcerán nos conmina a no olvidar, pues “olvidar es siempre una exigencia de los dominadores” (2016, p.19). Sin embargo, por otra, Deleuze y Guattari comprenden la memoria como el recuerdo de un castigo, presentando el “devenir [como] una antimemoria” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 293). Es por ello por lo que liberarse implica olvidar y soltar el lastre de las argollas. No obstante, es posible integrar ambas posturas, a primera vista contrarias, en un marco más amplio: obviar el término recordar y enarbolar el pensar como acción política. De ese modo, de acuerdo con Arendt, se rechaza de plano toda forma de subsunción, condición de posibilidad del racismo en tanto discriminación negativa: “el subsumir es un prejuicio, una forma de obediencia, un no pensar o ‘un juzgar sin criterios’” (Arendt, 2001, p. 54). He aquí nuestro llamamiento: integrar pensamiento y acción para construir políticas libertarias y comunitarias, en continua lucha contra cualquier forma de discriminación y exclusión.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno, Trad.). Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2* (César Palma, Trad.). Pre-textos.
- Aragüés, Juan Manuel (2018). *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (2001). ¿Qué es la política? (Rosa Sala, Trad.). Paidós.
- Baudrillard, Jean (2021). *La agonía del poder* (Marisa Pérez y Carrasco Conde, Trad.) Círculo de Bellas Artes.
- Bey, Hakim (2014). *T.A.Z.* (Valentina Maio, Trad.). Enclave.
- Carrizo, Mariana (2022). Necropolítica de frontera en Latinoamérica: resistencias desde la religiosidad popular. *Diarios del Terruño. Reflexiones sobre Migración y Movilidad*, (13), 15-29.
- Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill.
- Castro Serrano, Borja y Fernández Ramírez, Cristian (2017). Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado. *Revista de Humanidades*, 36, 41-68. <https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/150>.
- Cavalli-Sforza, Luigi (2017). *Genes, pueblos y lenguas* (Juan Vivanco, Trad.). Crítica.
- Clastres, Pierre (1981). *Investigaciones en antropología política* (Estela Campo, Trad.). Gedisa.
- Deleuze, Gilles (2017). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez, Trad.). Pre-textos.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Paloma Moleón y Álvarez Moren, Trad.). Akal.
- Ferro, Marc (2005). *El libro negro del colonialismo. Del siglo XVI al siglo XXI: de la exterminación al arrepentimiento* (Carlo Caranci, Trad.). La esfera de los libros.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *El poder psiquiátrico* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2012). *Vigilar y castigar* (Aurelio Garzón, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Galcerán Huguet, Montserrat (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Traficantes de sueños.
- Hardt Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio* (José Antonio Bravo, Trad.). Debate.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2005). *Imperio* (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Lefebvre, Henry (2013). *La producción del espacio* (Emilio Martínez, Trad.). Capitán Swing.
- Maldonado-Torres, Nelson (2016). La descolonización y el giro des-colonial. *Comentario Internacional: Revista Del Centro Andino De Estudios Internacionales*, (7), 65-78. <https://doi.org/10.25058/20112742.339>
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica* (Elisabeth Falomir, Trad.). Melusina.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (Enrique Schmukler, Trad.). Futuro Anterior.
- Nietzsche, Friedrich (1947). *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873* (Eduardo Ovejero, Trad.). M. Aguilar.
- Sheth, Falguni (2011). The War on Terror and Ontopolitics: Concerns with Foucault's Account of Race, Power Sovereignty. *Foucault Studies*, 0(12), 51-76. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i12.3337>
- Spinoza, Baruch (1987). Ética demostrada según el orden geométrico (Vidal Peña, Trad.). Alianza.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2021). Religión, política y teología: una conversación con Achille Mbembe (María Belén Carrizo, Trad.). *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 12(11). [https://www.ceapedi.com.ar/otros-logos/Revistas/0012/03\\_Gayatri\\_2021.pdf](https://www.ceapedi.com.ar/otros-logos/Revistas/0012/03_Gayatri_2021.pdf) [Publicado originalmente en 2007].
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.