

## ***Lo que palpita en el pesimismo en torno al mayo del 68***

por CRISTINA PÓSLEMAN

### **Abstract**

This article is an inquiry into the current resonances of the philosophical thought of and about May 68. Against the critiques that Rancière, Badiou and Žižek have made of Deleuze's (with or without Guattari) theory of immanent desire, which they dismiss because of its alleged emancipatory ineffectiveness with respect to the capitalism in its final hour, we propose here to make an articulation between the criticism that the latter lead to "Europeanization" and Franz Fanon's criticism of French colonialism. We investigate the resonances between their approach to the impossibility of representing the colonial body and the agreement in moving the desire from lack to instituting power. The aim is twofold: on the one hand, to refute the pessimistic interpretations of the emancipatory character of the theory of immanent desire and, on the other hand, to make visible some neglected writings that interpellate colonialism and engage the endogamy of European philosophy (particularly Althusserian Marxism, Freudian and Lacanian psychoanalysis and phenomenology). Showing this, we hope to produce a perspective on desire that challenges the self-flagellating tone of conversation about the thought of 68.

### **¿Hay una salida?**

El problema del deseo es recurrente en las escrituras filosóficas ligadas con el "pensamiento del 68", como lo nombra Lazzarato (2017). Comparten estas escrituras una tonalidad común: la necesidad de posicionarse frente a la hipótesis del desvanecimiento fortuito del deseo como instancia revolucionaria que durante algún tiempo el mayo francés pretendió encarnar. Los llamados "nuevos filósofos" son los cultores extremos de esta hipótesis. Otros, como Rancière, Badiou y Žižek, se oponen abiertamente al pesimismo sesentiochesco, aunque se posicionan como críticos severos de la teoría del deseo inmanente de Deleuze, y de Deleuze y Guattari. Por ejemplo, a cinco años del 68, Rancière resume en *La lección de Althusser* (1974), el panorama:

Si Marx no anduvo, intentad con Nietzsche. Si no estáis conformes con Althusser, probad con Deleuze. Y esta es la respuesta que obtienen los discursos de la impotencia: 'Todo es lucha de clases', dice Althusser, 'Todo es libido', responde Lyotard o los pensadores del C.E.R.F.I. (Rancière 1975: 15)

De la crítica marxista en clave de Althusser al llamado “anarquismo deseante”, se trata, para Rancière, de interpelar los vínculos de solidaridad entre la práctica y la teoría. De un extremo a otro, aduce que: la premisa de la ciencia a la vanguardia de las batallas de emancipación no hace más que desactivar el accionar de su contexto; mientras que la otra premisa, esta es, la idea de la filosofía del deseo inmanente como fervor libertario, asocia categorías como las de revolución y proletariado con la libido más reaccionaria, reactiva, con el resentimiento (Rancière 1975: 15).

Desde su adherencia a la militancia en el comunismo maoísta, Badiou también apuntará a la filosofía “anarco-deseante”. Eventualmente y en vistas de reafirmar dicha filiación, se maneja con una rápida genealogía de lo que él llama “la hipótesis comunista”, resumida en tres momentos: primero, el mayo del 68 inaugura un período sin precedentes en política después del comunismo histórico de Marx, enfocado éste en la emancipación ideológica de las acciones obreras; seguidamente, vendría el comunismo revolucionario y estatal de Lenin, centrado en la disciplina militar del Partido; finalmente se daría el tercer comunismo, dispuesto a repudiar los egoísmos reivindicativos, a hacer una crítica del motivo de la identidad y a promover una disciplina no militar (Badiou 2008). Por supuesto que desde ese lugar, nada extraña que llame “*happenings* debrailés” y “fiesta” a la postura deleuziana y que le reproche la ausencia de disciplina y de metas direccionales (Badiou 2015).

No puede estar ausente en este sumario la opinión de otro de los filósofos que, como los anteriores, constituye una influencia transoceánica fundamental en la mirada latinoamericana del 68. Žižek denuncia la ingenuidad de Deleuze y Guattari en no ver el isomorfismo entre la dinámica del capital y las formas de resistencia. Detractor de la teoría del deseo inmanente de Deleuze y Guattari, Žižek apunta contra la ilusión de ontologización de la condición afecto-política como “soporte libidinal de la actividad revolucionaria” (Žižek 2007: 211). Esto que el esloveno nombra como soporte libidinal no sería lo que el capital “piratea”, sino lo que éste mismo promueve en cuanto “universal concreto”. La única utopía, por ende, sería la creencia en que el capital puede reproducirse hasta el infinito. La única forma de ser realistas, expresa Žižek en el 2008, es rescatar lo que en este sistema no cabe más que parecer imposible: “Pidamos lo imposible” (Žižek 2008).

Cinco décadas después, la conversación parece haber adquirido una dinámica más viciada aún, amenazada por la clausura que la nueva ola de derecha se encarga de operar. Una salida a esta dinámica de insistir, para la conceptualización del deseo en clave del pensamiento del 68, en su fracaso histórico, particularmente en la ineficacia de la filosofía de Deleuze y de Deleuze y Guattari, es revisar las condiciones contextuales en las que se lo ha inscripto. Cabe seguir poniendo el foco en las relaciones entre las premisas teóricas y las acciones emancipatorias. Pero la propuesta en este ensayo es correr el interés hacia prácticas que han sido

invisibilizadas, a la sombra de la emergencia del inédito fervor estudiantil, de la militancia partidaria y de las acciones de protesta obreras, que sí se hicieron ver durante el mayo del 68. Esto se puede efectuar poniendo atención a la crítica deleuziana a la sociedad francesa del 68, la que, según su opinión, experimenta un estertor de videncia, pero que no está preparada para lo que este flash traía aparejado (Deleuze 2007: 213-214).

En la primera nota aclaratoria del artículo publicado en el 77, cuyo título traducido al español es: “Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general”, el editor aclara que este texto se distribuyó gratuitamente en las librerías como respuesta contra la promoción masiva de la obra de “ciertos polemistas”, con la etiqueta de ‘nueva filosofía’ (Deleuze 2007: 135). Allí Deleuze condensa en tres párrafos una consideración sobre el tratamiento del pensamiento del 68, a través de una descripción de los “nuevos filósofos”, como filósofos del marketing, cuyo supuesto, en pocas palabras, es el siguiente: los media se han apropiado de un lugar que había quedado vacío en la retirada del objetivo de la revolución después del fracaso del 68. Para Deleuze, los nuevos filósofos recuperan ese lugar de enunciación tan aspirado, pero ahora éste está determinado por las cláusulas del intercambio mercantil. En muchos casos, sino en todos, las consecuencias de alienación se agravan por la desapropiación que imponen las reglas del mercado por sus propios supuestos. Como escribe Deleuze:

Competían por ver quién abominaba más del 68. Han construido su sujeto de enunciación en función de este rencor: "Nosotros, que hicimos el Mayo del 68 (¿¿??), podemos decir que fue una idiotez y que no lo haremos más". Odio hacia el 68, eso es cuanto venden (Deleuze 2007: 138).

En 1984 Deleuze y Guattari escriben acerca del mayo del 68, haber sido uno de esos “fenómenos de videncia”, “como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto” (Deleuze 2007: 213). No obstante aclaran, como ya ha sido mencionado, que la sociedad francesa no pudo llevar a cabo una mutación de las subjetividades a la medida que exigía el 68 (Deleuze 2007: 214). Una suerte de requerimiento de remoción del contexto de lectura de la teoría del deseo inmanente está latente en esa consideración. Expresa Deleuze acerca de lo que llama “reconversiones creadoras”: “son las únicas que contribuirían a resolver la crisis actual y a tomar el relevo de un Mayo del 68 generalizado, de una bifurcación o una fluctuación amplificada” (Deleuze 2007: 215). Y con esta opinión habilitan la conexión con prácticas –incluidas las escriturales–, a las que se les ha sustraído sistemáticamente todo derecho a la integración en los escenarios de lucha en boga.

En este sentido, cabe arriesgar que la emergencia de escrituras postergadas, particularmente la línea anticolonialista, contribuye a una de esas fluctuaciones amplificadas. En particular, la obra de Fanon, con quien Deleuze y Guattari coinciden en considerar la modernidad como un fenómeno que ocluye el colonialismo y la explotación en su condición constitutiva de la modernidad. Las inflexiones que resultan de poner en contacto estas escrituras, habilitan una lectura del postestructuralismo que ofrece otra opción, que ya no es la insistencia en implicarlo en el fracaso del 68. Hace falta un trabajo de sacudida de la articulación entre el postestructuralismo y el anticolonialismo, que desactive el monopolio de las lecturas basadas en el liderazgo del marxismo althusseriano, del psicoanálisis de Freud y de Lacan, e incluso de la fenomenología.

La ensayística que se encarga de los avatares de la teoría deleuziana del deseo inmanente, distingue recurrentemente dos momentos, aunque encuentra continuidad entre ellos (Hughes 2012: 113-146; Sztulwark 2016). En función de lo que Deleuze mismo expresa en torno al mayo del 68 como “mi paso a la política” (Deleuze 1995: 266), la presunción que este acontecimiento delimita esos dos momentos, es sostenible. Por un lado, el tratamiento de la potencia instituyente en clave de la categoría de “tendencia” de Hume y Bergson, la tesis sobre el estado de naturaleza en Rousseau como dimensión de las virtualidades germinales y finalmente la atención a la condición del derecho natural como potencia afirmativa y no como aquello cuya condición auto-destructiva hay que filtrar con mediaciones normativistas, en clave de Spinoza, constituye el escenario de las teorizaciones sesentistas de Deleuze. Por otro lado, la teorización de la condición maquínica y de los agenciamientos deseantes, constituye la otra. En este ensayo exponemos una tercera, una línea que lleva a cabo el trabajo de remoción aludido, que apunta a producir una perspectiva sobre el deseo que destrabe la conversación auto flagelante del pensamiento del 68.

### **Potencia instituyente y apetito contractual**

Desde *Empirismo y Subjetividad* (1953) a *Instintos e Instituciones* (1953), Deleuze se enfoca en el problema de las instituciones y en nutrir una línea de filosofía del derecho que incluirá nombres puestos en tensión como los de Saint-Just, Sade, Renard, Hauriou, Durkheim, Malinowski, entre otros (Domenicale 2016: 155-171; Bojanić 2016: 4-14). Deleuze refuerza la convergencia entre esta tradición, resumida en el lema de Saint Just, “más instituciones, menos leyes”, y la filosofía de Hume, quien refuta a las teorías del contrato, precisamente por, citando a Deleuze:

presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y los

intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas. (Deleuze 1981: 18)

Dos son los vórtices a los que Deleuze apunta. Uno de ellos, es la ficción del punto cero, que opera de fundamento negativo del pacto social, recurso narrativo al que Hobbes apela para administrar las tensiones autodestructivas del estado de naturaleza o de guerra y plasmar esa potencia en el estado de civilidad. Además de la crítica a la ficción del punto cero, el otro vórtice de la preferencia por una filosofía afirmativa que encuentra en Hume, se tramita enfocando al dualismo naturaleza y sociedad, como un problema de necesidad e instituciones, y no, como expresa el propio Deleuze, como un problema correspondiente al ámbito del derecho y de la ley (Deleuze 1981: 42). En el horizonte de la pregunta central que guía *Empirismo y Subjetividad*, cómo el espíritu deviene sujeto, el argumento sobre el interés por los problemas sobre la institución es que, lejos de ser sujeto, el espíritu está implicado en un “proceso de subjetivación”, uno tal marcado por “un movimiento y como movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo” (Deleuze 1981: 91). Subsidiario del dualismo naturaleza y sociedad, el de sujeto pasivo y activo queda desechado.

Deleuze lee a Bergson, casi a la par de su trabajo sobre Hume. En este énfasis puesto a la subjetividad como proceso -o subjetivación-, hay claras marcas de la teoría de la diferencia en clave bergsoniana, esto es, como duración, o como diferencia interna. En “Bergson 1859-1941”, Deleuze describe esa diferencia, resaltando la distinción bergsoniana entre la diferencia que distingue dos cosas por los caracteres diversos y la diferencia como “tendencia” (Deleuze 2005: 36). Preferida frente a la de instinto, esta categoría bergsoniana aparece en la lectura deleuziana de Hume asociada al “sistema de las pasiones y de la moral”, que, sumado al entendimiento o a la asociación, explica la consideración del hombre como nacido primordialmente para la acción. Entonces, analiza Deleuze, la institución no se explica por cierta tendencia que ella satisface, sino al contrario. Más aún, al mismo tiempo que una institución satisface la tendencia, la reprime. En este sentido, el papel otorgado a la imaginación, que sería la que media entre las tendencias y las instituciones, supone ya un corrimiento respecto de los enfoques contractualistas. Hace falta imaginación, luego diríamos, hace falta ser capaces de detectar estas potencias instituyentes y pensar sobre el tipo de formación social al que estamos contribuyendo en cada firma contractual que estampamos.

En sus cursos de Rousseau, Deleuze vuelve con la problemática del contrato, y en esta oportunidad la respuesta aparece en clave de Spinoza a través de la serie categorial en torno a la dinámica del par virtual actual. Deleuze persigue la meta de diferenciar la consideración de la ficción del punto cero de Rousseau, de las más radicales. En la estela de sus tesis sobre Hume, Deleuze encuentra que para Rousseau, el elemento virtual genético no se trata de una necesidad abstracta, sino más bien una

condición trascendental productiva para la sociedad real. La génesis, expresada a través de la dinámica actual-virtual consiste en una tal que se pone al servicio de la construcción de una sociedad justa y buena. De la situación real de desigualdad, se vuelve a las condiciones virtuales que la engendraron. Pero no tiene que ver ahora con una distribución real del poder y la instalación de una jerarquía. De acuerdo a esta lectura de la tensión entre la potencia instituyente y los cerrojos producidos por los intereses del contrato, se abandona toda sobre-codificación trascendente para poder actuar de acuerdo con criterios inmanentes relativos a las cosas (máquinas, ensamblajes) que se presentan en una situación.

Unos años después, en su Spinoza del 68, Deleuze se detiene en la tesis del problema de las instituciones y proyecta la línea conformada por la política de las tendencias en clave de Hume, las virtualidades del estado de naturaleza de Rousseau, y ahora la condición del derecho natural como potencia afirmativa y no como aquello cuya condición auto-destructiva hay que filtrar con mediaciones normativistas. Lo que se juega como límite de la formación social no es la función de abstracción de la gramaticalidad del pacto sino el cuerpo mismo en cuanto potencia de afectar y ser afectado.

A propósito del encuentro con la novela de Sacher Masoch, el lugar del deseo se debatirá nuevamente entre instituciones y contratos, esta vez en contacto particularmente con la crítica al psicoanálisis. En el texto del 61, “De Sacher Masoch al Masoquismo” como en *Presentación de Sacher Masoch. Lo Frío y lo cruel*, del 67, Deleuze insiste en la tarea de distorsionar los términos de la clínica. Ahora el artista ya no es el enfermo sino quien diagnostica las enfermedades de la época. La concepción sintomatológica de la literatura, se deja sentir en la detección de un inconsciente que para Deleuze alcanza esferas más profundas que el inconsciente freudiano, y en el que ya palpita, aunque no directamente la idea de inconsciente maquínico, sí la de esta esfera pre individual o pre subjetiva que teorizará de lleno en *Diferencia y Repetición* (1968).

### **Deseo inmanente y axiomática colonial**

En 1973 Deleuze da clases sobre el *Antiedipo* (1973) y *Mil Mesetas* (1980). Oportunamente lleva a cabo una crítica del concepto de deseo. Busca aquellos discursos ligados al deseo en lo que él llama pensamiento occidental. Compara Oriente y Occidente aduciendo que la diferencia radica en que en el primero hay una ligazón entre deseo y flujo inmanente, mientras que en el segundo el deseo está ligado a la carencia, al corte, a la normativización edípica. Un participante aduce que no obstante la presunta inmanencia del deseo en la maquinaria oriental, el discurso de la

sexualidad oriental está plagado de falocentrismo e imperialismo. Dicha intervención motiva a Deleuze a expresar una corazonada que quizás constituya una de las herencias más comprometidas en este tiempo de emergencia del discurso anticolonialista: que no basta con definir el deseo como campo de inmanencia para escapar al imperialismo (Deleuze 2005: 190).

Por eso, todo el trabajo en torno al capitalismo, tanto el *Antiedipo* como *Mil Mesetas* puede ser considerado como la realización de lo que es admisible llamar programa de “deseuropeización”. Es decir, un fino trabajo de escrutamiento de las marcas europeizantes en el propio pensamiento, que para Deleuze y Guattari significa ir tras el verdadero alcance de las críticas a la representación que pretende llevar a cabo la triada constituida por el psicoanálisis freudiano y lacaniano, el marxismo y la fenomenología. En este sentido, la operación consiste en investigar los límites de lo que estas filosofías consideran como dimensión material de los cuerpos y entonces, dar cuenta de las instancias transcendentales asignadas para suplir la condición necrológica de la modernidad o del programa de explotación.

Aunque el nombre de Fanon aparece sólo un par de veces en la obra de Deleuze, en el *Antiedipo*, lo hace en un momento crucial del tratamiento del problema del deseo: cuando están desplegando el alcance de Edipo más allá de las fronteras de lo individual-burgués-europeo-blanco, hacia una instancia que implicaría las relaciones colonizador-colonizado, o mejor, explotador-explotado. La tramitación del problema del deseo en la obra de Fanon, resuena en esta articulación anti-edípica, que implica desafiar la configuración naturalizada del cuerpo. Por un lado, mostrar la imposibilidad de toda representación en el esquema epidérmico racial y, por otro, el acuerdo en desplazar el deseo, de falta a potencia instituyente.

En su obra *Piel Negra Máscaras Blancas* (1952), Fanon propone pensar con la categoría de esquema corporal el modo en que los cuerpos se despliegan en el mundo temporal y espacial, es decir, en el de la vida social e individual. Le urge investigar las formas en las que el colonialismo –especialmente el francés, que es su objeto reflexivo más importante-, opera la racialización de los cuerpos, o la imposición de la naturalización de una imposibilidad: la de establecer un vínculo con el mundo. Lo que Fanon lleva a cabo en su escritura es el auto escrutamiento de esa lenta construcción del yo que se concreta junto al sometimiento del esquema corporal a un ataque constante que hace tambalear su constitución. Fanon describe dicho ataque constante apelando a dos tipos de operaciones sociales concretas, a dos tipos de “esquemas”: por un lado, un esquema “histórico racial” urdido en las leyendas, relatos y narrativas sobre los cuerpos de los negros que hacen más o menos lo que hacen casi todos los discursos coloniales, como lo sabemos desde los trabajos liminares de Edward Said (1990-1996) y del propio Homi Bhabha (2002), a saber, en la estructura del estereotipo enuncian iterativamente las “razones” de por qué esos cuerpos están

asolados por taras congénitas, posiciones inferiores en la distribución de los seres, incapacidades estructurales para el autogobierno y demás (Fanon 2009: 91). Pero aunque el esquema histórico racial produce no pocos problemas, a la hora de batirse el cuerpo frente a tal, todavía es posible pensar que hay un nivel de relativa exterioridad con respecto a la experiencia espacial y temporal directa, incluso de los cuerpos individuales porque parece situarse en una zona no sincrónica con ellos. Por otro, hay un “esquema epidérmico racial”, que es solidario del primero, y que emerge en la misma instancia fenoménica del esquema corporal. Es decir, es sincrónico en todas sus fases, suponiendo que las haya, de la lenta construcción del yo y del mundo en tanto conocimiento práctico que supone la noción de esquema corporal. En esa instancia el cuerpo sería interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. Como consecuencia, entonces, la epidermis se vuelve sintética de todas las operaciones que sobre los cuerpos racializados se llevan a cabo y se vuelve la señal, la marca, de una tecnología de gestión.

Este procedimiento impregna la articulación de la vida en el colonialismo al tiempo que afirma un tipo de conocimiento representacional situado por sobre otros, al interrumpir la función práctica del esquema. Así, se ve con más claridad que incluso no hay coincidencia entre representación y cuerpos dado que la primera sostiene, como un acto performativo, su ajenidad con las historias vividas de esos cuerpos.

Lo que resulta del momento sintético de la epidermis, ya no será entonces un fundamento ontológico, sino una crítica histórica, o genealógica, se podría decir, en el lenguaje de la teoría que nos es contemporáneo.

Fanon escribe que en esa zona donde toda posibilidad ontológica ha desaparecido, llamada la “zona de no ser” (Fanon 2009: 42) es por donde puede acontecer un surgimiento, una emergencia. La “zona de no ser” (*la zone de non-être*), que es aquella a donde se dirigen los cuerpos racializados deja al desnudo las operaciones de gestión de esos cuerpos por discursos coloniales, civilizatorios, por su encarnadura en prácticas persistentes e impregnantes.

De acuerdo a esta consideración no se trata de revocar la representación por una instancia mejor aceptada que responda a las complejidades que suscita asumir las prácticas anticoloniales como motivos escriturales, sino, de distorsionar toda lógica que necesite de cualquiera de estas operaciones. Se trata entonces de procurar conexiones anómalas, nuevas, prácticas variadas que escapen a toda duplicidad discursiva y que por eso tampoco se dejen interpretar por una conciencia inmanente *al* mundo. Lo que indica la salida de la lógica de la representación y señala un protocolo de experimentación al límite de los cuerpos.

Una de las categorías de Deleuze y Guattari que ha motivado en mucho la revisión del pensamiento del 68, y cuyo tratamiento no podemos dejar de ligar con la filosofía

fanoniana, es la de cuerpos sin órganos, o cuerpos en fuga respecto de la máquina colonia, cuya lógica de apropiación y disposición de los cuerpos opera gracias a la representación. Lógica que sustenta la filosofía euro-endogámica y que está basada en la apelación a una instancia suplementaria que articula las distintas oposiciones conceptuales que la habitan. Tomemos como ejemplo el caso de la fenomenología: el dualismo cuerpo encarnado y mundo no deja de extrañar una instancia mediadora, que se ubica finalmente en una conciencia, para el caso, intencional. O la idea de deseo como individual y como falta, que motiva a Deleuze y Guattari a enfocar la crítica al psicoanálisis como una crítica al ego conquistador, en el *Antiedipo*, donde ligan el ego cartesiano al yo del psicoanálisis, en vistas de denunciar las operaciones oclusivas de un Occidente conquistador.

La genealogía del racismo que efectúan en *Mil mesetas*, es otro de los momentos en los que ambos autores se suman a las críticas a la modernidad y a la europeización y donde diferencian dos modos axiomáticos de capturar la subjetividad, o, lo que es lo mismo, estratificar o rostrificar el cuerpo: uno, la *otrificación*, que implica la adjudicación de un lugar al otro pero sólo al otro blanco; y el otro, la determinación de las variaciones de desviación respecto del Hombre blanco -respetando las mayúsculas del texto-, o propagación de la mismidad hasta la extinción de lo que no se deja identificar (Deleuze & Guattari 1988: 183).

Que en 1991 Gilles Deleuze y Félix Guattari replanteen la idea de Husserl del pensamiento como *Telos*, desde el análisis del movimiento relativo de des y reterritorialización del capital tendiente a asegurar el poder de Europa sobre todos los demás pueblos y la reterritorialización en ella misma (Deleuze & Guattari 1993: 99), indica una manera de ligar la teoría de los devenires a las prácticas descolonizadas y muestra activas performatividades que exceden la auto-representación eurocentrada de la filosofía. Asimismo muestra replegadas a las teorías de la conciencia que insisten en ocluir, hipostasiando al sujeto trascendental, el privilegio auto-adjudicado consistente en “europeizar”.

### **Para dejar abierto**

Cuando junto a Guattari se preguntan ¿cómo comprender a esos que dicen encontrar un Edipo africano o indio? (Deleuze & Guattari 1985: 176), Deleuze y Guattari están efectuando la crítica a la consideración de Edipo como categoría perteneciente a un esquema conceptual trascendental metropolitano aplicable a la periferia. Escriben: “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 1985: 177) Hay allí una punta de la

puesta al límite de los cuerpos coloniales, una constancia que escribir, es siempre escribir “ante” el mundo colonial, es situarse al límite performativo. La problemática “blanca” y la teoría de la rostrificación, aparece en ese “ante” de Deleuze y Guattari.

Desde su preferencia por la potencia instituyente frente al apetito contractual, a la teorización del deseo inmanente como condición maquina, germina en la filosofía deleuziana una línea que precisará de reactivaciones eventuales. No está de más insistir en el siguiente pronunciamiento que Deleuze y Guattari ofrecen: la europeización asienta su cifra en la implantación de Estados democráticos, en contratos que se sustentan en la necesidad de la conquista para subsistir (Deleuze & Guattari 1993: 110)

La sociedad francesa de los sesenta y setenta, no estaba preparada para la subversión edípica. El 68 revela la pesada carga que el camello nietzscheano ha llevado sobre sus espaldas, que no para de volcarse hacia adelante e insiste en mostrar toda su necrológica. El cruce con la escritura de Fanon permite reafirmar el alcance performativo del prefijo micro en la filosofía de Deleuze y Deleuze y Guattari. Micro no significa descontextualizado, ni disperso, ni particular, significa asestar un golpe a la axiomática colonial que precisa, en cuanto es su lógica misma, postergar los efectos de explotación para ejecutar sus contratos. El desafío de una filosofía del deseo inmanente, como muestra el cruce entre Deleuze, Deleuze y Guattari y Fanon, implica el desmontaje del europeísmo, asumir que toda acción tendiente a la edipización o europeización, es colonización y racialización. Sólo de esta manera es posible salir de la dinámica viciada de la interpretación pesimista del 68.

## BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. (2008 mai). Mai à la puissance quatre. *À babord ! Revue Sociale et Politique*, 24. Obtenido de <https://www.ababord.org/Mai-68-a-la-puissance-quatre>
- Badiou, A. (2015). *The Communist Hypothesis*. Verso: London.
- Bojanić, Petar (2016). “Gilles Deleuze on institutions and violence”. *Санкт-Петербургский государственный университет*, 2, pp. 4-14. Obtenido de <https://cyberleninka.ru/article/n/gilles-deleuze-on-institution-and-violence>, última visita el 15 de abril de 2018.
- Deleuze, G. (1981). *Empirismo y subjetividad*. Trad. Acevedo. Madrid: Gedisa.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Trad. Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Ed. Lapoujade. Trad. Pardo. Buenos Aires: Pre-textos.

- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Gilles Deleuze. Buenos Aires: Cactus-Serie Clases Vol.3.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Ed. Lapoujade. Trad. Pardo. Buenos Aires: Pre-Textos.
- Domenicale, F. (2016). Ripensare l'istituzione. Deleuze lettore di Maurice Hauriou. *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, 2, 155-171.
- Fanon, F.(2009). *Piel Negra, máscaras blancas*. Trad. Abad. Madrid: Akal.
- Hughes, J. (2012). *Philosophy after Deleuze. Deleuze and the Genesis of representation II*. New York, London: Bloomsbury.
- Lazzarato, M (2017). “De quelques malentendus” à propos du désir”. *La Deleuziana*, 6. Obtenido de <http://www.ladeleuziana.org/2017/12/31/6-milieux-of-desire>
- Rancière, J. (1975). *La leçon d'Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Sztulwark, D. (2016). “Prólogo”. En G. Deleuze, Gilles, *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio* (9-17). Buenos Aires: Cactus.
- Žižek , S. (2007). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Trad. Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Žižek, S. (2008 mayo). Mayo del 68 visto con los ojos de hoy. *Ediciones El País*. Obtenido de [https://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html)