

Conversaciones
EN EL
IMPASSE

dilemas políticos del presente

Conversaciones EN EL IMPASSE

dilemas políticos del presente

Colectivo Situaciones

Suely Rolnik

Franco Berardi *Bifo*

León Rozitchner

Sandro Mezzadra

Raquel Gutiérrez Aguilar

Toni Negri

Peter Pál Pelbart

Santiago López Petit

Michael Hardt

Arturo Escobar



COLECCIÓN
DE MANO
EN MANO

un
i Universidad
Internacional
de Andalucía
arteypensamiento
A



tinta
limón
-EDICIONES-

Colectivo Situaciones

Impasse : dilemas políticos del presente / AA. VV. ; coordinado por Colectivo Situaciones. - 1a ed. -

Buenos Aires : Tinta Limón, 2009.

192 p. ; 20x15 cm. - (De mano en mano; 10 / Colectivo Situaciones)

ISBN 978-987-25185-3-0

1. Ciencias Políticas . I. Colectivo Situaciones, coord. II. Título
CDD 320

Corrección: Graciela Daleo

Diseño de tapa: Cucho Fernández

Diseño de interiores: Ignacio Gago

Derechos reservados

© 2009 Tinta Limón Ediciones

Casilla de correo 1, sucursal 41 CP 1441

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

www.tintalimonediciones.com.ar

www.situaciones.org

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Palabras previas _ 7

Inquietudes en el *impasse*

Colectivo Situaciones _ 9

Conversaciones:

Para una crítica de la promesa

Suely Rolnik _ 47

“The dark side of the multitud”

Franco Berardi Bifo _ 69

“Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”

León Rozitchner _ 95

Gubernamentalidad: fronteras, código y retóricas de orden

Sandro Mezzadra _ 135

América Latina: de la revuelta a la estabilización

Raquel Gutiérrez Aguilar _ 167

Luchas contra la renta e institución de lo común

Toni Negri _ 187

Sobre el agotamiento de los posibles

Peter Pál Pelbart _ 203

¿Qué es hoy una vida política?

Santiago López Petit _ 217

Ciclos de lucha: desorientación y antagonismo

Michael Hardt _ 235

Contra el (neo)desarrollismo

Arturo Escobar _ 245

Palabras previas

El libro que presentamos ha sido un trabajo paciente y costoso. Tiene el objetivo de mostrar una máquina de conversación, para lo cual hemos convocado amigos con quienes la práctica de la interlocución ya tiene varios años, en los que se acumulan capas de problemas, de lenguaje y de experiencia. Se puede decir que se trata de conversaciones empezadas, que arrastran diálogos previos, fragmentos de intercambios en varias ciudades y ocasiones. Además de los entrevistados en estas páginas, hay también otras voces menos visibles pero intensamente presentes. Porque esta máquina se encastra con otras, se amplía a voces también implicadas en amistades, debates y, por qué no, a aquellas que resuenan desde el desencuentro.

Es imposible dejar de decir lo difícil que es, desde nosotros, construir hoy una palabra *colectiva*. Justamente en una época que parece invitar a la “facilidad de palabra”, la laboriosidad –afectiva, intelectual, imaginativa– nunca nos parecía suficiente para que las palabras logren una imagen, alcancen una expresividad a la altura de la complejidad del momento actual, nos conformen en su espesura. Tal dificultad la hemos sentido como nunca, al punto que muchas de las palabras que aquí hemos escrito aún no tienen imágenes. Sin imágenes en las que concretarse, encarnarse, las palabras tienen una doble deriva: entran en crisis y, a la vez, se abisman a lo que aún no pueden nombrar. Y es justamente esa palabra sin imagen la que nos ha revelado estar hecha de un *malestar* y una *inquietud*: las dos materias desde las que aquí pudimos escribir.

Entonces, ¿quién habla? Quienes necesitamos hacer un balance de la agitada década y media en que emergieron nuevas perspectivas políticas, nuevas hipótesis desde las cuales pensar el cambio social, y nuevas prácticas que las pusieron en marcha. Nos referimos al ciclo de alza de los movimientos vivido en América Latina y parte de Europa entre 1994 y 2004, y a las derivas posteriores a las que estas experiencias dieron lugar en relación a la construcción de una *nueva gobernabilidad* en nuestro

continente. Tal balance lo necesitamos como pasaje ineludible para pensar la condición de época, en la cual los obstáculos que enfrentamos para una política popular desde abajo son de nuevo tipo, y exigen también un ajuste de cuentas con las experiencias más próximas y recientes.

Hablamos desde un aquí y ahora que *ya* es un otro terreno, aun si en permanente mutación. Que si por un lado exhibe como hilos más o menos visibles las experiencias de un pasado inmediato, por otro, exige una atenta percepción para las ambigüedades de un presente en el que hay prácticas que emergen como novedosas y que resultan, de tan nuevas, difíciles de detectar, de comprender, de volver tangibles y proyectarlas en el tiempo.

La *arbitrariedad* ha sido, finalmente, nuestro método. La arbitrariedad no es caprichosa: es la fuerza que abre un espacio allí donde parece no haberlo, se propone una búsqueda cuando los caprichos personales quieren ordenarlo todo, y dispone a un entrenamiento perceptivo para darles dignidad a unos enunciados que, en principio, surgen de un estado de ánimo colectivo que necesita volverse público.

La noción de *impasse* la hemos construido así. Como una superficie desde la cual la inquietud no puede desentenderse de la perplejidad. Desde la que compartir los dilemas que nos atraviesan y profundizar el análisis de los obstáculos que mantienen al momento actual como *en suspenso*.

* * *

Queremos agradecer a los lectores/amigos de nuestro texto: Diego Genoud, Pablo Rodríguez, Margarita Martínez y Juan Pablo Hudson.

A Giuliana Visco y a Guido Bonano por su ayuda en la edición de algunas entrevistas.

También, y especialmente, a los integrantes de los colectivos El Kilombo, UniNómada y Contra-Cartografías con quienes compartimos un seminario organizado por Arturo Escobar y Michal Osterweil en Carolina del Norte. Finalmente, a los grupos que participaron en el encuentro “Lo colectivo como investigación”, organizado por UNIA-Arte y Pensamiento en Sevilla, con quienes discutimos este libro aún en preparación.

Inquietudes en el *impasse*

Impasse: un tiempo en suspenso

Hablamos de un *impasse* para caracterizar la situación política contemporánea. Imagen resbaladiza y difícil de teorizar, pero muy presente en las diversas situaciones que recorreremos. En tanto concepto que intentamos construir, requiere una práctica perceptiva que nos sitúe más allá de las representaciones utilizadas por la lengua de la política, el ensayo, la filosofía o las ciencias sociales. Y una sensibilidad que nos arrastre hacia ese tiempo en suspenso, en que todo acto vacila, y donde sin embargo ocurre todo aquello que requiere ser pensado de nuevo.

La noción de *impasse* aspira a nombrar una realidad cuyos signos no son evidentes y se propone como clave de inteligibilidad de la atmósfera en que vivimos. Para ello acudimos a un conjunto de conversaciones orientadas a indagar qué articulaciones discursivas, afectivas y de imaginación política habilita la actividad *en* el presente. Un presente que, como dijimos, se revela como tiempo *en suspenso*: entre la ironía del eterno retorno de lo mismo y la preparación infinitesimal de una variación histórica.

El *impasse* es sobre todo una temporalidad ambigua, donde aparentemente se han detenido las dinámicas de creación que desde comienzos de los años noventa animaron un creciente antagonismo social, cuyo alcance puede verificarse en la capacidad para destituir los principales engranajes del neoliberalismo en buena parte del continente.

Decimos que la detención es *aparente* porque, como veremos más adelante, no es cierto que se haya diluido de manera absoluta la perspectiva antagonista, ni mucho menos que se encuentre paralizado el dinamismo colectivo. Por el contrario, en el *impasse* coexisten elementos de contrapoder y de hegemonía capitalista, según formas *promiscuas* difíciles de desentrañar.

La ambigüedad se convierte así en el rasgo decisivo de la época y se manifiesta en una doble dimensión: como tiempo de crisis que no

posee un desenlace a la vista; como escenario donde se superponen lógicas sociales heterogéneas, sin que ninguna imponga su reinado de manera definitiva.

Lo cierto es que la sensación según la cual la actividad política desde abajo (tal como la conocimos) estaría atascada y como adormecida, adquiere incontables matices cuando concebimos la realidad latinoamericana y de buena parte de occidente. La complejidad de situaciones que no cesan de mutar por el influjo de la crisis global nos impulsa a considerar este *impasse* como un concepto abierto –tal vez momentáneo, tal vez duradero– a todos los tonos y derivas posibles.

Hasta no hace mucho tiempo se apeló a la idea de *transición* para caracterizar los períodos donde coexistían elementos disímiles o contradictorios. Según esta perspectiva, la convivencia resultaba siempre momentánea y la heterogeneidad tendía a ordenarse a partir de un sentido histórico que le otorgaba orientación, distinguiendo los rasgos “del pasado” (que no terminaba de morir) de aquellos que preanunciaban un futuro (que sin embargo no acababa de nacer). A lo sumo podían detectarse, al interior de esta dialéctica histórica cuya resolución era previsible, movimientos de reflujo o de repliegue, que demoraban e influían en el resultado esperado. Así funcionaron primero las diferentes experiencias de transición al socialismo y luego la denominada “transición a la democracia”.

En el *impasse*, en cambio, el tiempo transcurre sin confianza en el progresivismo e insensible a toda totalización. El *suspense* se corresponde con una sensación de detención/inaprehensión del tiempo, de incapacidad de aferrar los posibles de una época acosada por todo tipo de interrogantes. Es un tiempo movido por una dialéctica sin finalidad. Pero, a la vez que rechaza el argumento de que asistamos a un nuevo *fin de la historia* (como se promocionaba hace poco más de una década), se expande un estado de ánimo donde conviven el *agotamiento del sentido histórico* con un renacer esplendoroso de lo *ya-vivido*.

¿En qué aspecto hablamos de agotamiento histórico? En tanto las posibilidades parecen multiplicarse hasta el infinito, pero el *sentido de la acción* se vuelve insondable, se disipa. La posibilidad de la apertura

(la apertura de la posibilidad) que se presenta “como a mano”, esa tentativa de pregunta *absoluta* (una suerte de *¿y por qué no?*), se revierte, en el *tempo* del *impasse*, en dinámica de atoramiento.

Finalmente, ¿a qué nos referimos con un retorno de lo *ya-vivido*? A una economía fantasmática que hace que lo actual se vista de memoria, de manera tal que el pasado retorna como puro recuerdo, homenaje o conmemoración. Este *retorno de lo mismo* como recuerdo se da como *cierre* ante una pregunta que *abrió un tiempo nuevo* y, sin embargo, quedó desfigurada. Desfigurada en tanto se la quiso clausurar con las respuestas históricas de lo ya pensado, neutralizándola como espacio de problematización. Y, aun de ese modo, persiste latente o pospuesta como tensión irresuelta. En el *impasse* se configura así un juego incesante de frustraciones y expectativas.

Sensibilidad y situación

El *impasse* es también imposibilidad (o esterilidad) de toda tentativa de armar un “cuadro de situación” acabado, concebido desde una perspectiva panorámica definitiva. Lejos de rechazar la bibliografía –necesaria y urgente– sobre la crisis económica global y la consumación de la máquina del poder en el occidente posmoderno, advertimos sobre la necesidad de articular estas investigaciones con un modo de la sensibilidad capaz de desarrollar conceptos a partir de las situaciones que atravesamos. Conceptos que, de otro modo, tienden a autonomizarse en el espacio de la racionalidad puramente lógica donde pulimos las representaciones abstractas.

Más que nunca, entonces, precisamos de las situaciones no sólo como concepto llave de la articulación entre pensamiento y práctica, sino también como realidad concreta en que la potencia política se descubre, se inicia y nos lleva más allá de los saberes. Es en ellas también donde se despliega el combate cotidiano contra los clichés, promovidos por el *habitus* mediático y los cálculos puramente utilitarios. Despojados del alivio que esos clichés proveen, se abre la posibilidad

de hallar una incesante movilidad social que agujerea de modo intermitente los intentos de normalización, alimentando luchas en todos los niveles y actualizando las figuras que expresan lo común. El *impasse* al que nos enfrentamos es entonces, ante todo, un desafío para la imaginación teórica y la sensibilidad de nuestras prácticas, y una invitación a recrear, en base a ellas, una nueva gramática política.

Siguiendo estas premisas nos topamos con algunas intuiciones a mitad de camino entre conceptos filosóficos e impresiones dispersas: justamente un tipo de hibridación afectivo-conceptual en estado de alerta que será nuestra “guía situacional” en lo que sigue.

Una de esas intuiciones es la existencia de un mundo gobernado por unos poderes capaces de introducir todo su veneno abstracto dentro de nuestros tejidos pensantes, perceptivos y sensoriales duplicando la realidad como cliché o codificación mediática. No evocamos, frente a esta nueva superstición, una confianza en supuestos poderes desmitificados del sujeto: como un Descartes del posmodernismo en crisis ya no nos encontramos en el “pienso, luego existo”, pero desconfiamos –tenemos que desconfiar– de su otro: “siento, luego existo”. No podemos apoyarnos tampoco en el “deseo, luego existo”, ni en aquel que dice “existe el otro, luego existo” de la intersubjetividad. Estas figuras de la crítica parecen por igual arrasadas ante el más universal “me mediatizo, luego existo”. Por esto, es desde los malestares identificables en cada uno de nosotros –individual y colectivo– que podemos practicar la sospecha y la desobediencia ante los múltiples tratamientos que la “sociedad terapéutica”¹ nos ofrece para aliviarlos y gestionarlos. El malestar que logra resistir esta terapéutica mediática desautoriza al mismo tiempo uno de los mecanismos más imponentes de la gubernamentalidad en el *impasse*.

Segunda intuición entonces: hay una potencia a desarrollar en la práctica misma de problematizar nuestros malestares desde una perspectiva colectiva y autónoma, capaz de desplegar iniciativas concretas frente a ellos.

1_ Ver *La sociedad terapéutica*, Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida, Barcelona, 2007.

¿Es el *impasse normalización*? Nos vemos obligados a respondernos: sí y no; porque el *impasse* es tiempo suspendido en el cual el espacio de la crisis y la excepción son tratados a partir de un *ethos* y unos saberes normalizantes, ellos mismos evidencia del trasfondo oscuro y caótico que los amenaza permanentemente. Es esta idea de la crisis como “modo de ser de la multitud” –y sus sentimientos públicos a los que refiere Paolo Virno²– lo que torna insuficientes los mecanismos de gobierno de estas subjetividades. Materialidad de la crisis que se asemeja a una rebelión que en sí misma no tiene cómo devenir revolución, pero que al mismo tiempo bloquea, de manera continua, la restauración de un orden fundado en la mera estabilidad. Es esta “doble pinza” la que nos permite fundar la idea de un *impasse* no sólo en la llamada excepcionalidad argentina (con sus crisis recurrentes), sino en una condición global que no puede ser pensada sin las debidas diferencias regionales.

La performatividad del capital

Apenas empezamos a describir el *impasse*, notamos la ambigüedad de las imágenes con que contamos. La dificultad que experimentamos para sostener una práctica de *expresión autónoma* no nos arroja simplemente a la mudez y al silencio, ni nos condena a un ruido caótico permanente, sino que nos coloca ante un pensar colectivo fragmentario que busca sus modos de traducción, compatibilidad y reconocimiento horizontal.

Lo mismo ocurre con la sensación de una suspensión de la actividad política autónoma: lejos de diagnosticar una pasividad colectiva de la acción –o la captura de su sentido–, chocamos con un tipo de movilización laboral y existencial que genera un efecto de ocupación del tiempo a partir de la reposición de la lengua de la economía (del consumo y el trabajo). Lo sabemos de sobra: trabajar implica, cada vez más, un notable

2_ Paolo Virno expone de una manera completamente actual también para nuestro contexto los modos de ser de la multitud posfordista: “cinismo”, “oportunismo” y “curiosidad”. Ver *Ambivalencia de la multitud*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007.

esfuerzo por acceder a una disponibilidad permanente y estandarizada, dada por un continuo proceso de autoformación y por la comprensión de consignas jerarquizantes que acoplan los cuerpos y las mentes de acuerdo al código dominante: la valorización en el mercado de trabajo, cada vez más precario, que se desarrolla bajo la exigencia de producir resultados parciales en un tiempo regulado. Tal movilización liga de un modo íntimo la búsqueda de una cierta normalidad añorada con una amnesia respecto de los usos políticos del tiempo.

Sin embargo, la movilización tiene su correlato de pasividad. No sólo la actividad social genérica se convierte en trabajo, consumo y obediencia. Existe también una inmovilidad más literal, ligada al encierro en las propias vidas domésticas y al territorio más inmediato que deviene gueto; una adhesión a los miedos que segmenta la ciudad por zonas, con sus accesos diferenciados, más veloces y menos veloces, más seguros e inseguros. La economía se constituye así en un código que distribuye y asigna los lugares en la metrópoli. Traza las fronteras y establece mecanismos de control, más o menos explícitos, para la vida que se despliega en sus confines.

Las numerosas e incesantes *grietas* de esta normalización (las vidas que no entran en este proyecto, pero también los momentos agrietados de todas las vidas) son presentadas como espacios de precariedad temporal. Una fragilidad que se pretende conjurar y en la que el abismo del vacío funciona como chantaje que convoca a la adaptación sumisa. Y, sin embargo, estas inconsistencias, que nos ponen al borde de la ausencia radical de sentido, evocan los dilemas más agudos de lo que Santiago López Petit llama “querer vivir”: nos colocan entre la muerte (experiencias extremas del miedo, la angustia, etc.) y el desafío a las formas de la normalización misma. La posibilidad de ocupar el *tiempo* de otros modos constituye el reverso *monstruoso* de la norma al exhibirla en su sin sentido. Un fondo de incertidumbre que no garantiza de por sí un horizonte político positivo, pero que exhibe la doble faz del *impasse*.

No constatamos hoy una identidad directa entre movimientos sociales y sentido político tal y como este acople se verificó en los años en que las luchas empujaron la crisis del neoliberalismo (aun cuando

este desacople no inhibe desarrollos todavía no discernibles). Nuestra preocupación por presentar la cuestión del *impasse* no se reduce a una mera nostalgia política de *aquellos* movimientos. Por el contrario, nos interesa valorar las posibilidades actuales de la situación, aun cuando ella no se adecue a nuestras nociones previas.

En este sentido, interesados por el *momento latinoamericano* (con sus ambigüedades, potencialidades e irresoluciones), nos preguntamos por sus posibles reaperturas. Nuestro impulso no consiste en reeditar el pasado inmediato de los movimientos, sino en aprovechar de ellos un balance y una memoria útil a la apertura de nuevos despliegues capaces de relanzar las preguntas políticas radicales, hoy en suspenso, amenazadas por las posibilidades de un cierre.

El *impasse*, para nuestra sorpresa, es *global*. Hubiésemos creído que las percepciones que nos afectan se forman casi a escala barrial. Y, sin embargo, se hace evidente que son parte de una *superficie* mucho más amplia: la escala viene dada tanto por la extensión de los espacios de cooperación social como por la maquinaria de control que trabaja formateándola. Los miedos y angustias que definen el tono afectivo de las ciudades no son una condición “natural” sino que pueden ser concebidos como el resultado de un conjunto de dispositivos de control cotidiano sobre la vida; ellos se organizan en capas diversas y entrelazadas del gobierno de la subjetividad a través de la gestión de la moneda, la información y el mundo del trabajo, con prolongaciones en los tratamientos terapéuticos y las disposiciones securitistas, coordinando sentimientos privados (fobias, pánicos, paranoias, etc.) que forman el paisaje del neocapitalismo contemporáneo. A la producción de estos efectos de poder sobre las vidas la llama Toni Negri “performatividad del capital”.

Asumir la política en este nivel nos obliga a un *materialismo perceptivo*, capaz de captar la eficacia de la performatividad del capital en los cuerpos y en el espacio de sus interacciones para poder operar desde allí modificaciones efectivas. Contra la creencia de que la moneda, la estética, la información y el consumo serían variables “objetivas” a gobernar, éstas se revelan, cada vez más, como dimensiones del gobierno de la

subjetividad. El *impasse*, como punto de partida, nos empuja a reiniciar la actividad política por debajo de tal “naturalización” del gobierno de las vidas. La política exige, contra toda versión ingenua del gobierno como juego de sombras chinas, prácticas de contra-performatividad capaces de revertir los más sutiles mecanismos de hegemonía capitalista.

La arbitrariedad de la inquietud

Partimos del *impasse* “entre nosotros”. Para abordarlo, entonces, nos proponemos un método de lo más casero: partir de nuestras inquietudes y darle rienda suelta a lo que vamos a llamar nuestras *arbitrariedades*; es decir: la *inquietud que no se adecua al ambiente*, condición indispensable para incluir realidad al mundo. Para recrear colectivamente las preguntas que nos conducen a escuchar, a decir, a ver de *otro modo*, explorando formas de percepción excluidas por la máquina mediatizadora.

¿Qué tiempo real, qué experiencia, marcan la noción de *impasse* entre nosotros? Uno en el que permanece irresuelta la relación entre posibilidad y acto, entre virtual y actual. El *impasse* no implica ausencia de actividad, sino actividad en ese “entre” en el que la constitución del sentido –que no preexiste– aparece trabada. En el *impasse* convive la apertura más radical junto a contenidos de lo más decepcionantes. La figura del *impasse* describe un estado de ánimo histórico. Y nuestro modo de situarnos en él es la *inquietud*.

Conquistar una espontaneidad, advertía Nietzsche, es buscar lo más difícil: la inquietud como tercer término entre la pasividad resignada y el activismo reactivo quiere desanudar la pacificación a la que invita la época (con su economía fantasmática) y desactivar la pura reacción especular. Inquietud política, entonces, como punto de partida de una contraperformatividad y sitio de enunciación colectiva para replantear, de nuevo cada vez, el modo en que se nos presenta una realidad polarizada, binaria, simplificada.

¿Método *caprichoso*? Lo caprichoso es el mando político sobre las subjetividades. Lo que reivindicamos, en todo caso, es la capacidad de

ampliar y multiplicar las zonas, regiones y modalidades del pensamiento constructivo-político a partir de las resistencias más cotidianas, aparentemente más sencillas. Nuestra propia trayectoria hizo que en algún momento llamásemos *investigación militante* a este tipo de ocupación. No se trata de una conciliación indeseable en lo que puede conllevar de impostura entre investigación académica y militancia política, sino de insistir en dar forma de pregunta al plus de actividad, de afecto, de imaginación que es la vida individual-colectiva. Dar forma pública (en este sentido insistimos con la palabra “política”) a esta “productividad antiproductivista” e inventar desde el cotidiano formas de reapropiación creativas capaces, por qué no, de volverse “momento comunitario”.

Si tuviésemos que pensar qué es la investigación militante en el *impasse* diríamos que se trata del esfuerzo por llevar a fondo esa *arbitrariedad* que nos exige pensar qué incomoda en el presente: desentrañar esa mezcla de malestar e inquietud con que hoy vivimos la pasión política. Se trata, entonces, de asumir(nos) en tanto seres singulares y colectivos al mismo tiempo, es decir, como “núcleos de verdad histórica” (al decir de León Rozitchner): sitios de elaboración y verificación de lo sociohistórico y, por tanto, campos de disputa del poder y la política. Se trata, en todo caso, de ampliar la investigación a experiencias de vida que, como decíamos, existen en confrontación con los problemas de época para, en esa confrontación permanente, ir pescando –como con una caña– signos. Signos que viven tanto en lo irrepresentable de la situación “exterior” como en lo más inquietante de nuestras subjetividades “interiores”, y a partir de los cuales nos abrimos a la comprensión de lo que en cada situación insiste como *exigencia*.

Gubernamentalidad y nueva gobernabilidad

De la dictadura al triunfo del neoliberalismo vivimos en Argentina –como parte de un proceso ampliable a Latinoamérica– la instalación de un tipo nuevo de gobierno, cuyo funcionamiento ya no depende de la soberanía única y preexistente del estado, sino que se desdobra en

infinitas instancias de gestión, a partir de acoplamientos contingentes capaces de intervenir ante cualquier hipótesis de conflicto. La *novedad* reside en una invención permanente de dispositivos políticos, jurídicos, de mercado, de asistencia y de comunicación, que son articulados cada vez para tramitar situaciones puntuales. A esta forma de enraizamiento del gobierno en la sociedad Foucault la denominó *gubernamentalidad*. Se trata de la incorporación de dispositivos monetarios, de gestión de la opinión pública, de la influencia mediática y de reglamentación de la vida urbana que hacen del neoliberalismo una forma de control inmanente de las vidas, de su cálculo y de su disposición mercantil, al mismo tiempo que toma en cuenta el desarrollo de las libertades e iniciativas como valor máximo. En América Latina, sin embargo, este nuevo régimen de gobierno tuvo una singularidad: fue definitivo en su triunfo la instauración de formas de terror contrainsurgente entre los años 70 y principios de los 80. A partir de entonces, el estado deja de ser la síntesis soberana más consistente de la sociedad, para fundirse como un actor entre otros, al interior del funcionamiento de unos dispositivos de gobierno más complejos (*gubernamentalización del estado*).

Creemos que debido a las experiencias colectivas surgidas en torno a los movimientos sociales —desde principios de los 90 y hasta los primeros años del nuevo siglo—, que más tarde provocaron en muchos países de la región un desplazamiento de los modos de gobernar en la medida que obligaron a la interpretación de algunos núcleos críticos manifestados por estas nuevas insurgencias, se genera un punto de inflexión al interior del paradigma de la gubernamentalidad neoliberal.

A esta inflexión la llamaremos *nueva gobernabilidad*. Está formada por la irrupción de las dinámicas sociales que cuestionaron la legitimidad del neoliberalismo puro y duro y la posterior llegada al poder de los gobiernos “progresistas” en el Cono Sur. Gobiernos que fueron determinados, de modos e intensidades variables, por la repercusión alcanzada por el *nuevo protagonismo social* en la alteración del régimen de gobierno puramente neoliberal. Nos interesa marcar aquí el sentido de la secuencia: fue el poder destituyente de estos movimientos el que impugnó y puso en crisis los dispositivos financieros, de asistencia social

subordinada, de expropiación ilimitada de los recursos y de racismos consolidados (de la gubernamentalidad neoliberal) y el que permitió de uno u otro modo la llegada al poder de los gobiernos “progresistas”. A tal conjunción de dinámicas se debe la nueva gobernabilidad.

En medio de la crisis, fueron también los movimientos y las experiencias de una nueva radicalidad las que pusieron en cuestión la gestión neoliberal del trabajo y de lo común (recursos, tierras, bienes públicos, conocimiento, etc.). Dichas dinámicas dieron lugar a una tentativa de *atravesamiento* social, aun si de modo parcial, del estado (como aparato, pero sobre todo como *relación*); un estado que es ya una forma-en-crisis. Las innovaciones puestas en práctica, lejos de constituir nuevos modelos políticos a copiar, se exhibieron –allí donde tuvieron oportunidad de desarrollarse– como lo que son: tanteos tácticos en una disputa por redefinir la relación entre poder y movimientos.

Ya que si entre nosotros el neoliberalismo “duro” pudo definirse como el esfuerzo por encauzar y resumir lo social en la esfera del mercado (privatización y mercantilización general de la existencia, de la naturaleza, también del estado y las instituciones vía tercerización), el nuevo protagonismo social y su vocación destituyente dieron cuenta de la violencia de esa síntesis, devolviendo a la esfera pública la densidad política que el tratamiento puramente mercantil le amputaba, determinando la expansión de una verdadera *diferencia* en la escena política.

La nueva gobernabilidad ya supone entonces una complejización en la gestión de lo social, instalada desde finales de la dictadura. Pero su novedad radica en que los movimientos sociales se proponen –con éxito diverso– *determinar* normas, orientaciones y dinámicas de gobierno (estatales y no estatales), en un espacio que está también en permanente disputa. De tal carácter novedoso no se desprende una definitiva e irreversible valoración positiva de su accionar, sino la constatación de que la plasticidad y ambigüedad de estos procesos es enorme, pues están sometidos por su propia naturaleza a los vaivenes de la lucha política.

Lo que sucede en torno de esta nueva gobernabilidad, los procesos concretos que limitan y/o amplían cada vez su dinámica democrática,

es lo que nos interesa analizar a partir de aquí, para lo cual debemos tener en cuenta dos dimensiones. Por un lado, la “crisis de los movimientos sociales”, tempranamente planteada por el colectivo *Mujeres Creando*,³ que se tradujo en buena medida como dificultad para propiciar y profundizar políticas innovadoras en el plano institucional y en la propia dinámica de movimiento. Por el otro, la nueva gobernabilidad insinuada en ese encuentro de dinámicas heterogéneas, que se basó en el reconocimiento parcial y paradójico de los enunciados colectivos que surgieron en la crisis. Lo cual hizo que estas expresiones sean recodificadas desde las instituciones como meras demandas, desactivando su aspecto disruptivo y transformador.

La excedencia producida por las experiencias sociales más novedosas de la última década no ha encontrado modos duraderos de *expresión pública autónoma*. Sin embargo, una modalidad de ese plus de invención persiste bajo premisas posibles de ser tenidas en cuenta por diversas instancias de gobierno en el presente. En este sentido puede entenderse el postulado que ha inhibido la represión política en varios países del continente, o la hipótesis de que no es rentable seguir apelando al discurso del ajuste y la privatización. Ambos, si bien pueden ser considerados “enunciados negativos” en la medida en que traducen como prohibición lo que había emergido como apertura destituyente, al mismo tiempo muestran el carácter duradero de sus efectos cuando llegan a ser percibidos como principios axiomáticos inevitables.⁴

De esta manera, las marcas que la crisis (con sus protagonistas) inscribió en el tejido institucional resultan aún hoy visibles, en pleno proceso de normalización y debilitamiento de los propios movimientos. Y esta persistencia se da como un juego de *reconocimientos parciales* con

3_ “Crisis de los movimientos” designa la insistencia de estos movimientos en interpelar al gobierno, debilitando y equiparando su posición a la de los partidos y las ONG; la propensión a identificarse de forma egocéntrica, aceptando los rótulos “separatistas” predefinidos por las agencias estatales y de financiamiento internacional (mujeres, indígenas, campesinos, desocupados); y la escasa atención que se brinda a las complejidades de la vida cotidiana, impidiéndoles asumir problemas y empobreciendo su lenguaje. *La Virgen de los Deseos*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2005, págs. 163 a 168.

4_ Diversos acontecimientos intentan refutar los logros conquistados durante los últimos años. El golpe de estado en Honduras y sus implicancias regionales, así como el cierre de procesos de innovación democrática a escala nacional, tensionan al máximo el carácter *duradero e inevitable* de tales premisas.

efectos variables (reparatorios, de confiscación, compensatorios) que, sin embargo, excluyen la perspectiva concreta de la *reapropiación social de lo común* surgida de la agenda de los movimientos a nivel regional (como argumenta Raquel Gutiérrez Aguilar).

Digámoslo una vez más: la ambigüedad caracteriza este momento. Los enunciados democráticos que sobreviven a las circunstancias que le dieron origen quedan sometidos a nuevas interpretaciones de las fuerzas en disputa, al punto que su despliegue ya no depende de los sujetos que los concibieron, sino de quienes adquieren en el presente la capacidad de retomarlos según sus propios fines. El escenario remite así a un juego de espejos, en el que todos nos preguntamos por el destino de tales premisas, mientras las posiciones no cesan de multiplicarse. No son comparables, por ejemplo, la tentativa del Partido Único de la Revolución Bolivariana de Venezuela con los dilemas que enfrenta Morales ante la ofensiva reaccionaria de la Medialuna; así como no se asemejan situaciones tan frágiles como la de Paraguay con los países que, al estilo de Ecuador, han logrado procesos constituyentes. Tampoco pueden asimilarse entre sí, sin más, el avance militar y paramilitar en la zona de Chiapas, la incapacidad del PT por crear una candidatura que no sea la de Lula, o el estrechamiento de los interlocutores que, tanto dentro como fuera del gobierno, ahuecan la escena política argentina.

El debilitamiento de las tendencias más virtuosas que caracterizaron a la nueva gobernabilidad ha determinado el bloqueo de su espíritu innovador, dando lugar así al tiempo de atoramiento en el que estamos inmersos: el *impasse*.

Nueva gobernabilidad y buen gobierno

Con la consigna del *mandar obedeciendo*, los zapatistas intentaron redefinir justamente la relación del poder desde abajo con las instancias de gobierno una vez que se ha desestimado la captura del estado como medio privilegiado del cambio social. *Mandar obedeciendo* se

convirtió así en sinónimo de otra fórmula: la del *buen gobierno*. Fueron ellos también los primeros en tratar de experimentar una dialéctica con el gobierno local y nacional cuando iniciaron los Diálogos de San Andrés, luego del levantamiento armado en Chiapas. Con aquel fracaso sobre las espaldas, los zapatistas hicieron pública su desconfianza ante la más reciente ola de los llamados gobiernos “progresistas” o “de izquierda” en la región, relanzando, con La Otra Campaña, su convocatoria a los de abajo y a la izquierda social y autónoma.

¿Qué implicancias tuvo que Evo Morales terminara su discurso de asunción en enero de 2005 diciendo que se disponía a *mandar obedeciendo*? ¿Qué indicaba el desplazamiento de esta consigna política a la tan disímil situación boliviana? En primer lugar, señaló el peso de los movimientos sociales que, en su fuerza movilizadora y desestabilizante, forzaron un “más allá” de las formas representativas de gobierno. Pero en segundo lugar, resaltó la paradoja por la cual son esos mismos movimientos que han hecho de la desobediencia su plataforma de acción política, la base de una nueva gobernabilidad desde entonces en formación. El uso del *mandar obedeciendo* en Bolivia se aplicó al proyecto de coexistencia entre, por un lado, estos poderosos movimientos sociales que vienen enfrentando hace décadas al neoliberalismo y al racismo y, por otro, a un conjunto de corporaciones transnacionales y actores políticos relevantes en la pugna en torno a la explotación de recursos (naturales-sociales) clave para la inserción de Bolivia en la economía mundial.

Así, entre la “nueva gobernabilidad” y la idea de “buen gobierno” zapatista desplegada en las Juntas de Buen Gobierno, se juega el contenido del *mandar obedeciendo*. Más que dos hipótesis contrapuestas, ambas –cuando no quedan cristalizadas como polaridades irreconciliables– intentan pensar la cuestión del gobierno en relación al poder constituyente desde abajo. Y muestran cómo un elemento comunitario, tal como el *mandar obedeciendo*, se ha vuelto un elemento radicalmente contemporáneo a la hora de pensar nuevas hipótesis políticas.

Los zapatistas, sin embargo, han comprobado que en México esa dialéctica entre gobiernos y movimientos puede no funcionar y que,

su fracaso, obliga a los movimientos a una nueva fase de silencio y, a veces, de reconversión sustancial de sus estrategias.

¿Qué pasa cuando ciertas tendencias al *mandar obedeciendo* posibilitan una tentativa de atravesamiento del estado inaugurando una dinámica de *nueva gobernabilidad*? Dijimos que los movimientos sociales (y ahora nos referimos de manera más precisa a los sujetos concretos, organizados en torno a luchas experimentales bien encarnadas) se quedaron sin “expresión pública autónoma”. El plano transversal de producción y elaboración política que emergió durante la fase más callejera de la crisis ya no existe o sólo puede verificarse de manera fugaz, lo que impide construir pragmáticas que desplieguen en un sentido emancipador las premisas conquistadas.

En el *impasse* constatamos, entonces, el agotamiento de cierta modalidad del antagonismo, ya sea en su versión multitudinaria y destituyente como en su capacidad para inspirar nuevas instituciones (posestatales). Ese decaimiento de la tensión antagonista permitió el relegamiento de un conjunto de dilemas formulados por las luchas, en torno al trabajo asalariado, la autogestión, la recuperación de fábricas y de recursos naturales, la representación política, las formas de deliberación y decisión, los modos de vida en la ciudad, la comunicación, la soberanía alimentaria, la lucha contra la impunidad y la represión. Lo cual puede ser considerado un indicador de la incapacidad relativa de los “movimientos” (es decir, *nuestra*) para jugar con versatilidad en la nueva situación. Versatilidad que no refiere sólo (ni fundamentalmente) a una eventual participación en el juego “político coyuntural”, ni a la insistencia en un enfrentamiento sin destino (en la medida en que carece de anclaje), sino sobre todo a la posibilidad de independizar ámbitos propios desde los cuales leer el proceso de manera autónoma. A tal fin, sólo una madurez política de los movimientos aporta la capacidad táctica para hacer de la autonomía una perspectiva lúcida en los momentos de máxima *ambivalencia*, y poner en juego sus múltiples dimensiones. Sin embargo, el potencial democratizador de los movimientos sociales ha quedado en suspenso, preso de los cánones del *economicismo* (que hacen del aumento del

consumo el único contenido a tener en cuenta),⁵ o confinado a una dimensión estrechamente *institucionalista*, con los que se ha identificado, muchas veces, la nueva gobernabilidad.

Pero el *impasse* está también tramado por otro tipo de indefinición, que surge del agotamiento de las formas de dominio heredadas y la confirmación de ciertas invariantes que apuntalan la dominación como tal. Especialmente la reposición de formas de gestión neoliberal del trabajo bajo una narrativa desarrollista. Que no sólo no permite aprovechar el balance sobre tal cuestión que han desplegado los movimientos, sino que desproblematiza narrativas que conviven muy bien con nuevas dinámicas de acumulación,⁶ destructivas de la ampliación de la posibilidad democrática del uso de los bienes colectivos.

América Latina: un atravesamiento de la crisis

La coyuntura de América Latina ofrece así dos aportes para reinterpretar críticamente la crisis que afecta la escena global. Por un lado, el caudal de imágenes que anticiparon el descalabro del neoliberalismo, ahora generalizado (especialmente en Venezuela y Bolivia, en Ecuador y en Argentina); por otro: haber expuesto cómo la constitución de una subjetividad política desde abajo habilita la posibilidad de un “atravesamiento democrático” de la crisis.

5_ Recomendamos leer la ponencia completa “Palabras en el segundo viento” de Oscar Olivera, pronunciada en el Primer Encuentro por la Digna Rabia, 5 de enero 2009, Chiapas, y publicada por Ukhampacha Bolivia, www.ubnoticias.org. Además de un brillante balance de los movimientos de los últimos años en Bolivia, recalca el sentido de su accionar: “Mucha gente de manera generosa y sencilla ha dado su Vida por la Vida. Hemos dado muchos muertos. Ese pensamiento y ese accionar es el hilo transversal de estas nuestras rebeliones, que no sólo se reducen, como muchos creen, a la disputa por la gestión del aparato estatal, de los blancos por los indios; por la gestión de una empresa o un bien común como los hidrocarburos; una lucha por ejercitar soberanía y/o ‘nacionalizar’, para ‘desarrollarnos’. No, no es sólo eso. Las luchas son para la VIDA y por la vida, contra la muerte, porque no nos interesa ser como los otros países ‘desarrollados’. Nuestra lucha no es por alcanzar los altos índices de consumo que, a costa nuestra, tienen los que habitan los países del muy Norte-Norte; nuestras luchas son para que la humanidad sobreviva, para que nuestros hijos e hijas, nuestros nietos y nietas no sólo sean la prolongación de nuestros cuerpos, sino ante todo sean la prolongación de nuestros sueños y esperanzas... y en esos espacios, asumir la decisión inquebrantable de no vivir como esclavos es lo que nos impulsa, nos compromete, la cotidianidad de nuestras vidas”.

6_ Ver al respecto: *Minería transnacional, narrativas desarrollistas y resistencias sociales*, M. Svampa y M. Antonelli (comps.), Biblos, Buenos Aires, 2009.

Esta interesante duplicidad, sin embargo, ha sido traducida de manera *neodesarrollista* por muchos gobiernos del continente, que si bien asumen el escenario de crisis, extraen de él argumentos que incitan a la reposición de un imaginario estatal-nacional, plagado de añoranzas por las formas *salariales*.⁷

La falta de matices de los discursos que configuran al oficialismo argentino actual se debe a su insistencia en oponer abstractamente secuencias que en verdad no resultan antagónicas: “liberalismo o desarrollo nacional”, “mercado o estado”, “economía o política”. Tal manera de expresar los conflictos, si bien provee legitimidad inmediata y distribuye los roles en la escena, conlleva el riesgo de reponer la vigencia del neoliberalismo “político”, ya que elude toda reflexión crítica sobre los modos en que se articulan institución y competencia, lo privado y lo público, democracia y consumo. La renuncia a construir un diagnóstico singular y la incapacidad de generar lecturas originales sobre la naturaleza de la crisis contemporánea tienen como correlato políticas que no consiguen dar cuenta del desafío actual.

El *impasse* se superpone así con la crisis mundial del capitalismo: mientras el capital intenta redefinir nuevos lineamientos para su reproducción, la dimensión global del debate parece concentrada en evaluar las implicancias de una renovada política de intervención estatal. La reedición de este viejo binarismo supone, según Michael Hardt, la ausencia de racionalidades que consigan expresar la potencia surgida de los sucesivos y recientes ciclos de lucha.

Trabajo digno, genuino, decente... e imposible

Los años de crisis pusieron en entredicho la relación entre vida y trabajo. En Argentina, fue sobre todo en torno a los movimientos de los desocupados que este vínculo fue politizado. El desacople entre existencia y empleo dio lugar a un proceso de redefinición de la reproducción

7_ En efecto, la crítica explícita o implícita al mando salarial sobre la reproducción social nos parece uno de los rasgos más ricos de la revuelta.

social y sus figuras: puesta en cuestión la forma salarial, ingresaron en escena ensayos asistenciales de asignación de recursos y modos variados de emprendimientos populares y autogestión.

El protagonismo piquetero dio lugar a la consigna *trabajo digno*, que expresaba la resistencia a limitar la reproducción de la vida a modos serviles bajo la forma de contraprestaciones por los planes sociales otorgados por diferentes instancias de gobierno. Lo cual implicó un cuestionamiento radical de las formas de gestión neoliberal de los poderes territoriales basados en el clientelismo y todo un estilo de administración de la energía social de los barrios periféricos: desde la intolerable reducción de los “beneficiarios” (de los planes) a servidumbre doméstica por parte de los jefes políticos distritales (utilización como empleadas/os domésticos u obreros de la construcción para los funcionarios de las intendencias) al empleo del tiempo en tareas que sostenían el funcionamiento básico de los municipios y consolidaban la subordinación.

El *trabajo digno* fue expresión de una voluntad autónoma de desplegar la actividad de los movimientos que se resistían, en sus iniciativas, a asumir la ecuación “desocupado igual pasivo/dependiente”. Por eso, en torno al trabajo digno se desarrollaron perspectivas diversas, algunas vinculadas a una reapropiación de los planes como base para la auto organización de emprendimientos, mientras que otras buscaron modos de empresariedad popular que desde el comienzo rechazaron toda relación con dichos planes sociales.

También como alternativa a la lógica de la contraprestación, algunos movimientos desarrollaron emprendimientos económicos (cooperativas, ferias, redes de comercialización, etc.) que decidieron nombrar como *trabajo genuino*, aludiendo al carácter productor de valor de cambio, y no meramente subsidiado, de tales labores. A su vez, esta consigna fue utilizada tanto por las corrientes más combativas que exigieron a las grandes empresas puestos de trabajo como efecto de sus luchas, como por aquellos que creían en una efectiva recomposición de la fuerza de trabajo y propiciaron, por todos los medios, la generación de empleo como parte de un desarrollo industrial sostenido.

En este mismo sentido los trabajadores que ocuparon las fábricas quebradas, y las pusieron a funcionar, ensayaron modos de gestión cooperativa⁸ en diversos grados de ruptura con la organización del trabajo previa. Tanto en los criterios operativos (rotatividad en las labores, parámetros de productividad, mejoras en las condiciones de salubridad, etc.) como en la constitución de la asamblea como espacio privilegiado de la producción y la decisión colectiva.⁹

Todas estas iniciativas tuvieron que enfrentar desafíos equivalentes: ¿cómo hacer para que el trabajo colectivo no quedase entrampado en una nueva forma de (auto) explotación derivada de los requerimientos del mercado, con su lógica de valorización y sus patrones de productividad?

Desde el punto de vista de la recomposición del mercado laboral, activado por la mega devaluación de 2002, estas experiencias fueron interpretadas por el estado como demandas de *reproletarización*.

La efectiva generación de una dinámica laboral más amplia se

8_ La gestión cooperativa no fue la única propuesta de gestión. Diversos núcleos y partidos de izquierda lanzaron la consigna de estatización con control obrero.

9_ Dice Juan Pablo Hudson, quien desarrolla hace tiempo un trabajo de co-investigación con empresas recuperadas en Rosario: “Como signo de esa ambigüedad que determina hoy a los movimientos, en los propios espacios democráticos y horizontales construidos para la toma de decisiones colectivas, a veces se toman medidas que abren interrogantes sobre la actualidad de las empresas recuperadas. Es el caso de aquellas cooperativas que, habiendo logrado revertir la severa precariedad de la que partieron —económica, productiva, comercial, tecnológica, financiera—, requieren de la progresiva incorporación de nuevos trabajadores. Como es sabido, los grupos obreros que protagonizan las recuperaciones suelen ser acotados numéricamente, de ahí que sea necesario las incorporaciones a fin de sostener y ampliar el crecimiento logrado como consecuencia del trabajo en común y de una capacidad autogestionaria notable. Ahora bien, lo que tiende a ocurrir es que los trabajadores se niegan a sumar nuevos socios en las cooperativas. Esto se debe a los reparos que provoca incorporar en las asambleas y sociedades patrimoniales a obreros que no protagonizaron las luchas y las ocupaciones de las empresas.

Hay más: en el plano jurídico, la Ley de Cooperativas de Trabajo impide la contratación de empleados en relación de dependencia, por lo que una vez cumplido el período de prueba —tres meses— los nuevos trabajadores deben ser incorporados como socios, o bien despedidos. Para sortear esta situación hay cooperativas que decidieron crear emprendimientos paralelos (segundas marcas, locales de venta al público), inscribiéndolos como Sociedades Anónimas o Sociedades de Responsabilidad Limitada, de modo tal que les permita incorporar a los nuevos trabajadores. Tal ambigüedad no admite una valoración moral, porque pone de manifiesto la coexistencia de fuerzas contradictorias al interior mismo de las empresas recuperadas. Con estas contradicciones a cuestas los proyectos han logrado sostenerse en el tiempo e incluso crecer y consolidarse. La reciente realización de una nueva edición de la Feria del Libro Independiente y Alternativa (FLIA) en las instalaciones de la fábrica IMPA, que convocó a un importante número de editoriales y productores autónomos, es una muestra más de los niveles de apertura alcanzados por estos emprendimientos autogestionarios. Lo que precisamos son lecturas complejas de estas tensiones que sin dudas resultan desconcertantes, precisamente porque constituyen el presente de las luchas sociales”.

desarrolló según el cuadro fragmentado que segmenta a la fuerza de trabajo entre ocupada y desocupada, formal e informal, etc. Las diversas situaciones laborales, sin embargo, dieron lugar a un aumento parcial y diferenciado del consumo popular, siguiendo los ciclos del mercado. De modo paralelo, resurgió una conflictividad obrera y sindical a partir de la formación de comisiones internas que cuestionaron a las conducciones tradicionales, generándose, en algunos casos, novedosas experiencias de lucha sindical.

La reposición del imaginario de la sociedad salarial en base a lo que el discurso oficial llama hoy *trabajo decente* supone un balance negativo de los ensayos referidos, desplaza la cuestión por ellos planteada, y propone el “pleno empleo” (horizonte de sentido persistente a pesar de su crisis evidente)¹⁰ como medio privilegiado de “redistribución de la riqueza”. Al mismo tiempo, *recupera* tales iniciativas como orientación para la política social (bajo la forma de generación de cooperativas y emprendimientos financiados y monitoreados desde el estado).¹¹

10_ Dice Emilio Pérsico, líder del Movimiento Evita, y funcionario del Ministerio de Desarrollo Social: “La única manera de construir un modelo económico, social y político estable es incluir a la clase trabajadora en un modelo de país. Y eso no se ha producido todavía. Es el gran déficit hasta ahora. No hay que olvidar que de la clase trabajadora sólo el veinte por ciento tiene empleo estable. Esa situación hace que los compañeros queden a merced del mercado. Y cuando el mercado va para atrás, quedan de nuevo al borde del abismo. Para elaborar una política fuerte de inclusión hay que generar *trabajo genuino*. Si no se genera trabajo genuino no hay salida de la pobreza. ¿Por qué? Porque el Estado también está a merced del mercado. Cuando el mercado anda bien, el Estado tiene más capacidad para subsidiar a la pobreza. Pero cuando el mercado anda mal, el Estado queda con menos capacidad. Los compañeros no quieren volver para atrás pero hoy hay una situación de inestabilidad, incluso en el voto, porque los trabajadores están a merced del mercado”. *Página/12*, domingo 8 de agosto del 2009.

11_ Continúa Pérsico, en las mismas declaraciones: “Los subsidios generan derechos en la sociedad. La sociedad los toma como un derecho incorporado y entonces después se hace muy difícil anularlos, volverlos para atrás. Nosotros tenemos que dejar establecido un derecho, que es el derecho al trabajo, a una obra social, a tener un sindicato. Estamos hablando del derecho al trabajo estable. Argentina entrega unos 33 mil millones de pesos en subsidios. 20 mil son subsidios en forma indirecta a la pobreza, por ejemplo transportes y tarifas públicas. 10 mil van en subsidios directos a la pobreza, como el Plan Trabajar y las pensiones graciables. Mil son subsidios al empleo indirecto: se les paga a las empresas privadas para que no despidan personas. Y dos mil son subsidios directos para cooperativas. Hay que cambiar esa ecuación e implementar subsidios directos al trabajo”.

Sobre el neodesarrollismo

Ensayemos en este sentido algunas definiciones sobre el *neodesarrollismo*.

Esta tentativa consiste en un ensamblaje orgánico del mando político estatal-salarial, una estructura de subsidios a los servicios y al empleo, y una capacidad impositiva sobre la actividad extractiva y exportadora.

A su vez, es inseparable de un depredacionismo de los recursos naturales, del **patrimonio genético común de las especies y de la producción de bienes comunes**. Actualizando las técnicas más modernas de un tipo arcaico de explotación, actualiza también, contra sus premisas, una memoria de resistencias (tal como lo explica Arturo Escobar).

Entre sus límites señalamos: una subestimación sistemática de la ecología y de las posibilidades de la vida urbana (signada por una perspectiva del consumo y la seguridad); una dependencia absoluta del proceso complejo de gestión de sucesivas crisis del mercado mundial; y una subordinación de hecho a las vicisitudes de la economía financiera, de la que dice ser alternativa.

El neodesarrollismo (versión global del desarrollismo) implica una serie de continuidades y rupturas con el modelo neoliberal puro y duro, cuya crisis de legitimidad le da origen.¹² Si, de un lado, propone un retorno al trabajo y a la producción (el consumo, la familia, etc.) como eje de recomposición social tras décadas de erosión de los derechos laborales y colectivos; del otro, convive con unas condiciones (mediaciones financieras, precarización del empleo) que cuestionan la efectividad de su imaginario y determinan los límites de su efectuación.

Como tal, hereda y funcionaliza una *gestión neocolonial de la fuerza de trabajo*: la fijación de las poblaciones al territorio en el momento de máxima movilización de las mercancías se complementa con el traslado administrado (legal-ilegal) de contingentes migrantes racializados,

12_ Desde el punto de vista de la gubernamentalidad, que trabajamos más arriba, se puede decir que existe una transición o mutación entre el modelo neoliberal puro de la década anterior a la tentativa neodesarrollista actual. Sin embargo, decíamos al comienzo que el *impasse* no se reduce a un momento de transición o de tránsito. El *impasse* captado desde el punto de vista de los movimientos sociales, en todo caso, señala la otra cara de aquello que es vivido como transición desde el punto de vista de la gubernamentalidad. Por eso, desde la óptica de la “transición”, el *impasse* queda en ángulo muerto, invisible.

es decir, marcados nacional-étnicamente. Sus destinos de localización urbana y laboral son, respectivamente, la guetificación y la ultraprecarización (neoesclavista).

Estos importantes dispositivos de racialización y guetificación, sin embargo, trascienden toda especificidad étnico-nacional y alcanzan a un continuo de contingentes poblacionales más amplios al servicio de la producción de fuerza de trabajo servil.

Estos dispositivos, como argumenta Sandro Mezzadra, son parte de un mecanismo más extenso del gobierno del trabajo, a través de su fragmentación, pero también de su segmentación. A tal fin funciona el entrecruzamiento de discursos estigmatizadores que tratan como un problema de inseguridad la existencia de categorías –precisamente diversos segmentos– de la propia fuerza de trabajo, enfrentando entre sí “ocupados” y “desocupados”; “argentinos” y “no argentinos”; “blancos” y “negros”; “trabajadores estables” y “changarines”; “vecinos” y “villeros”.¹³

A su vez, la llamada economía “productiva” depende y reproduce, como condición de rentabilidad, una diferenciación territorial de la ganancia por países o regiones, impulsando (a la vez que administrando) los procesos de desplazamiento territorial.

Por eso, en la conflictividad social se confunden las formas sindical-reivindicativas con las étnico-nacionales, colocándose en el centro de la dinámica (micro)política la cuestión de lo comunitario, con sus ambivalencias fundamentales.

Así, el neodesarrollismo involucra trabajo en negro, empresariedad informal y salarios bajos presionando sobre el trabajo formal. Implica, por tanto, nuevas necesidades a la hora de imaginar formas de organización colectiva de la fuerza de trabajo. Se sabe: organización

13_ Fue en abril de 2009, con el asesinato del camionero Daniel Capristo en la puerta de su casa en Valentín Alsina, que emergió con mayor fuerza la reivindicación de los discursos de la inseguridad en nombre de los trabajadores. A diferencia de otras marchas sobre la inseguridad, como las organizadas por Blumberg o el rabino Bergman que convocaban a la ciudadanía “atemorizada” de los barrios más pudientes, las movilizaciones desatadas en este caso –que incluyeron una marcha desde la casa de la familia al Obelisco, fuertemente respaldada por la participación de los camioneros de la firma empleadora Andreani– se hicieron señalando explícitamente la diferencia de condición *al interior* de los barrios populares entre trabajadores y no trabajadores.

biopolítica (ya que el salario viene articulado de modo insalvable con los estándares de vida urbana, salud, educación, etc.).

Durante la fase virtuosa del aumento de ocupación, salario y consumo se activaron expectativas y experiencias de radicalización militante que, a tono con el contexto regional, contribuyeron a desplegar una retórica política en términos de conquistas y logros a defender durante la fase descendente y de confrontación con las premisas neoliberales subsistentes.

Una paradoja característica del neodesarrollismo es que si por un lado propone un aumento del consumo popular, por otro limita este potencial democratizador al reducir la idea misma de riqueza a parámetros estándar, cuya definición nos viene ya-dada, en pos de reactivar el círculo de acumulación-renta-salario. A la vez que la generación de empleo supone una mayor participación de los explotados en el consumo de bienes, se asume acríticamente el paradigma de dicho consumo en tanto norma de participación de cada quien en la riqueza global. A través de este mecanismo se rejerarquizan las relaciones sociales y políticas en torno de un modelo ideal, estructuralmente inaccesible para las mayorías, en las actuales condiciones ecológicas, ambientales y energéticas.¹⁴

Mitológicas

Las luchas contra el neoliberalismo en la América Latina de la última larga década y media resultan inconcebibles sin el desarrollo de movimientos que recobran o reinterpretan un mundo indígena, unas culturas originarias, y toda una mirada de elementos mitológicos que, subordinados durante siglos al occidente colonial, forman parte de un potencial más amplio para *fabular* el presente.

14_ Desde un punto de vista crítico, es decir: valorando desde abajo, el neodesarrollismo implica una dimensión de reconocimiento de las luchas sociales por el aumento de la participación en la riqueza. Esta dinámica reformista que apunta a aumentar derechos sociales constituye un momento de verdad que da forma a una orientación política práctica.

La existencia ambivalente de estos elementos mitológicos está dada por el hecho simultáneo de alimentar la imaginación de nuevas formas de gestión de lo común y de autonomía de lo social, por un lado; y, por otro, de funcionar —en su *reverso*— como vía de subordinación de poblaciones al paradigma nacional desarrollista. Como hemos indicado, el neodesarrollismo estimula un imaginario de reconstrucción de los lazos sociales alrededor del pleno empleo, al tiempo que se sostiene en el trabajo precario: numerosos elementos mitológicos participan hoy de hibridaciones complejas, que los vuelven funcionales a estas dinámicas.

¿Qué nos dice la recomposición de formas de empleo alrededor de economías como la textil sustentadas en el llamado “trabajo esclavo” de los talleres clandestinos, que mixturán relaciones y métodos cooperativos provenientes de las culturas originarias del Altiplano boliviano con criterios de valorización capitalista?, ¿o el aprovechamiento de las habilidades y costumbres de las quinteras y quinteros, también migrantes de Bolivia, que hoy producen buena parte de la fruta y la verdura que consume la metrópolis Buenos Aires?

¿Son estos elementos comunitarios (lingüístico-afectivos), en un ensamblaje posmoderno (¿pos-comunitario?), aprovechados en su *reverso* como fuente de nuevas jerarquías y formas de explotación? ¿Qué pasa cuando esos mismos elementos mítico-culturales entran a formar parte de la dinámica de creación de estereotipos y estigmas¹⁵ que justifican la política de división social de la ciudad en nuevos guetos y zonas de hiperexplotación laboral? ¿O es directamente incluido en el cálculo de *abaratamiento* de la mano de obra?

¿Cómo coexisten, entonces, estas tradiciones comunitarias con el

15_ En mayo de 2008 el juez federal Norberto Oyarbide sobreeseyó a tres directivos de una empresa de indumentaria que tercerizaba la confección de prendas en talleres clandestinos con trabajadores extranjeros indocumentados. El argumento que fundamenta la decisión del juez es que los métodos de producción de los talleres están basados en “costumbres y pautas culturales de los pueblos originarios del Altiplano boliviano, de donde proviene la mayoría” y que se trata de “un grupo humano que convive como un ayllu o comunidad familiar extensa originaria de aquella región, que funciona como una especie de cooperativa”. Oyarbide utiliza el mismo argumento que ya había utilizado la Sala II de la Cámara Federal porteña, cuando los camaristas Martín Irurzún y Horacio Cattani sobreeseyeron a talleristas que habían sido procesados por el juez federal Ariel Lijo. Ver *Página/12*, “Explotación, esa ‘costumbre ancestral’”, 15 de mayo de 2008.

mito *moderno*, siempre fuerte –y hoy omnipresente– en Argentina, referido a los “años gloriosos” de la sustitución de importaciones, al mismo tiempo que el mercado de trabajo se recompone actualmente a partir de elementos precisamente *no modernos* (jerarquías por raza y color de piel, etc.) y *posmodernos* (como los movilizados en buena parte de la economía de servicios)?¹⁶

A la multiplicidad de tentativas abierta por la experimentación social ante la crisis, la glorificación del empleo posdevaluación *interpreta el estallido de 2001 y la coyuntura abierta de 2002-2003 como catástrofe a exorcizar* y vuelve a situar la desocupación como amenaza y argumento de legitimación ante la posibilidad de una nueva devaluación.

Decíamos que el rechazo al trabajo y la recuperación de elementos mitológicos constituyen, entre otros, componentes de una capacidad política y actual de fabular. Incluidos como tensión desplazada en las ambigüedades del presente, forman parte de procesos de constitución de subjetividad en el *impasse*.

Hoy, aquel *rechazo del trabajo* (su politización, su materialidad rupturista, su otra imagen de felicidad) es una textura difusa en los barrios periféricos (tanto aquellos que están en el centro de la ciudad como en los antiguos “cordones industriales”): está incluido en el cálculo urbano de muchos que prefieren participar de redes más o menos ilegales y/o informales antes que conseguir algún empleo estable; es visible en muchas de las estrategias de los pibes más jóvenes que no tienen en su horizonte la posibilidad del empleo y sí muchas otras formas de ganarse y arriesgar sus vidas; y en otros todavía insiste como búsqueda de soluciones autogestivas o cooperativas para resolver la existencia diaria. Del mismo modo, las tendencias desguetificadoras y desracializadoras forman parte de los momentos comunitarios y contraculturales más vivos en la ciudad. Se trata de

16_ La narración del mundo laboral de la economía de “procesos” está en plena gestación. Sin embargo, hay rasgos comunes: la combinación de flexibilidad en los contratos, la polifuncionalidad de tareas, la rejerarquización del mando, la baja de salarios, y la exigencia sobre atributos personales (color de piel, aptitud para atención amable, adaptabilidad a la imagen de la empresa, etc.). Particularmente interesante es lo que se aprende observando de cerca la actividad de los llamados *call centers*. Para una aproximación: *¿Quién habla?, lucha contra la explotación del alma en los call centers*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.

componentes *minoritarios* de una difusión extendida (en este sentido apunta la caracterización del momento actual de Suely Rolnik), un compuesto activo que demanda suma atención.

Cartografía urbana

Buena parte de las coyunturas actuales giran en torno de los contenidos hegemónicos que constituyen la gobernabilidad en el *impasse*. Es el caso, por ejemplo, de las ofensivas desplegadas por las derechas empresariales, que identifican la “nueva política” con la gestión entendida desde una óptica gerencial y de técnicas de management para “resolver los problemas de la gente”. Así, la posibilidad de una nueva inflexión neoliberal, esta vez al interior del *impasse*, puede leerse entonces como un nuevo intento de metabolización capitalista de ámbitos cada vez mayores de la vida... precisamente aquellos que las luchas recientes habían dignificado y politizado.

El gobierno de la ciudad de Buenos Aires “convoca a meretrices para que lo ayuden a combatir la prostitución infantil”. Así titula un diario digital porteño, en mayo de 2009. La noticia habla de las “las prosti-espías pro” [PRO: referencia a las siglas del partido que gobierna la ciudad]. Y afirma: “Son diez, pero el proyecto contempla agrandar el staff. Trabajan y recorren de incógnito las zonas más calientes de la ciudad, e informan al gobierno porteño sobre la metodología de los proxenetes. Ganan un sueldo de 1.800 pesos al mes, en blanco. La idea es que sean el nexo entre lo que ocurre en las calles, las prostitutas y el Estado. En los próximos meses reclutarán más y piensan sumar también a travestis-asesores. ONG y hasta la oposición apoyan la medida”. Un funcionario explica la iniciativa con sencillez: “Las contratamos porque andan en zonas y horarios que nosotros no podríamos cubrir, entonces tenemos más llegada a más lugares y a más víctimas de la explotación sexual”.

Algunas de estas compañeras protagonizaron las protestas contra la sanción del Código de Convivencia Urbano, en 2004. Otras mujeres,

con un pasado organizativo común, lanzaron años más tarde la consigna “Ninguna mujer nace para puta”, que incluyó un libro y una muestra itinerante.¹⁷ ¿Cómo comprender que el gobierno “de derecha” de la ciudad acuda a las propias mujeres en situación de prostitución, específicamente a las que poseen experiencias de organización y lucha, para llevar a cabo su política de “saneamiento” urbano? Es cierto que ellas ya habían participado en distintos programas de asistencia social, algunos de los cuales habían incluso resistido y denunciado. Pero esta medida supone algo más: las mujeres en situación de prostitución son ahora convocadas para realizar directamente una tarea de gobierno, para cartografiar “las zonas rojas” y producir información sobre cómo intervenir en esos lugares donde los funcionarios no pueden llegar, ni saben cómo hacerlo, ratificando que para gobernar hay que conocer los códigos y producir interpretaciones en caliente.

Crisis de la palabra

En el *impasse* la palabra política entra en crisis de una manera precisa: la “fábrica del sentido” queda desplazada hacia la esfera mediático-gestionaria, en detrimento del pensar colectivo. Las preguntas construidas socialmente pasan a ser presentadas como “temas” ante los que debemos posicionarnos o como demandas a gobernar. Cualquier interrogante o malestar puede ser identificado y puesto bajo diagnóstico gracias a imágenes-clichés que todo lo significan con gran eficacia y flexibilidad. Surge así una cierta “facilidad de palabra” y los enunciados circulan sin peso.

Nos enfrentamos entonces a una paradoja, según la cual en el mismo momento que prolifera todo tipo de discursos políticos, se confirma una progresiva *despolitización* de lo social y del lenguaje. No se trata de lamentarnos por la pérdida de una supuesta “autenticidad”

17_ La muestra se realizó en el CC Borges de Buenos Aires, en mayo de 2006, co-organizada entre *Am-mar-Capital* y *Mujeres Creando* (Bolivia). El libro, del mismo nombre, fue escrito por Sonia Sánchez y María Galindo, publicado por Lavaca editora, Buenos Aires, 2007.

de la palabra, sino de constatar que la expresión ha dejado de implicar una apertura de la imaginación colectiva, amparándose en articulaciones estrictamente justificatorias de las jerarquías actuales. Así proceden las sofisticadas jergas de la academia y el conjunto de retóricas que buscan reponer, como horizonte último del pensamiento, la refundación del estado y la autoridad.

Para que este tipo de operatorias se sostenga “materialmente” es necesario que la palabra renuncie a producir sentidos encarnados, atando su suerte a la del equivalente general dinerario. El flujo de enunciados anticipa entonces al flujo monetario y se realiza en él, mientras este último se dispone como respaldo efectivo del discurso.

Un nuevo tipo de orden se estructura en la *adhesión a estrategias y condiciones discursivas*, de las que quizá se descrea pero que proveen la posibilidad de posicionarse en términos previsibles de seguridad y consumo. En este contexto, cierto *cinismo* se torna recurso fundamental de la época, en tanto asume lo lábil de toda existencia contemporánea, al tiempo que pretende conjurar la precariedad que le es inherente. En el mismo sentido debe interpretarse la incesante reposición de significaciones añejas que todavía poseen **legitimidad, pues permiten orientarse** en un mundo cambiante, a costa de reducir su complejidad.

De modo que la reposición de funciones estatales debe ser leída en los términos de una producción de imágenes que aportan referencias para evitar la complejidad y eludir sus interrogaciones, antes que como retorno de la vieja soberanía nacional. Es la condición mediática la que hoy permite los enunciados que producen institución.

Por eso, el cinismo al que nos referimos funciona postulando la existencia de aquello que si existiera no necesitaría postulación, y que si no existiese tampoco podría crearse sólo por intermedio de su apelación. Y lo hace movilizandando afectividades, a partir de viejos segmentos imaginarios de la política que bloquean, en lugar de reanudar, una dinámica problematizadora.

Una sutil eficacia performativa acompaña esta clase de procedimientos, que son capaces de fundar autoridad y producir cohesión en un contexto social determinado por la crisis (en una clara

aspiración *restituyente*). Se trata de un modo de articular flujos de dinero, legitimidad y acción pública.

Con el sacrificio de la complejidad queda anulado un importante potencial democrático. Toda apelación a la inteligencia colectiva termina siendo suprimida. Tampoco subsiste, en ciertas instancias institucionales, la conciencia del abismo sobre el cual pende la existencia en común. El cinismo consiste así en oponer una imagen hecha, a un problema nuevo e intrincado.

La crítica que se limita a denunciar la subjetividad mediática y gestiona por falsedad y espíritu manipulador o debido a su estructura paradójica y alienante, sigue confiando en fundamentos verdaderos y coherencias unidireccionales. Por el contrario, la crítica se politiza cuando participa en procesos de *creación de significaciones colectivas*, todo lo frágiles y fugaces que se quiera, en situaciones concretas.

Los mensajes iban y venían en torno a un “asunto” que, creíamos, daba en la tecla: las dificultades que experimentamos para crear un tono autónomo en el contexto actual, poseen relación directa con la preponderancia alcanzada por los estereotipos. Tan es así, que quizá debemos aceptar que ya no hay ámbitos de pensamiento que no estén mediatizados por estos clichés, cuya pretensión es brindar respuestas a problemas radicalmente imprevistos.

El intercambio involucró incluso a Amador Savater, quien por ese entonces trabajaba entusiasta en la edición del libro Crisis de palabras.¹⁸ Esta imagen nos pareció muy interesante y nos permitió formular ciertas preguntas: ¿no será el desacople entre palabra y experiencia, algo así como el elemento que permanece impensado en todo conflicto contemporáneo? ¿Y no corremos el riesgo de insistir con intervenciones anacrónicas o nostálgicas, si no logramos dar cuenta del modo en que se instituye el sentido en la actualidad?

La sorpresa fue mayúscula cuando apareció un mensaje cuyo remitente no era ninguno de nosotros sino alguien que se hacía llamar CRISIS DE LA PALABRA. El asunto decía: “Crisis de la palabra le recomienda esta

18_ De Daniel Blanchard, Acuarela Editorial, Madrid, 2008.

nota publicada en Clarín.com”. *Se trataba de un artículo donde “el gran diario argentino” anunciaba el cierre de la revista Punto de Vista, luego de treinta años de vida. Según el anuncio, la directora de la publicación explicaba en la editorial del último número, que el cierre no se debía a problemas financieros sino al fin de una etapa.*

Hubiera sido difícil hallar, en nuestra discusión, un ejemplo mejor para dar cuenta de en qué sentido puede decirse que la palabra está en crisis.

El *impasse* supone también la neutralización del *acontecimiento*. La novedad social que se anunció como posibilidad y fue formulada como pregunta, se disipa cuando es sometida a “clonación”: una vez que las fuerzas que irrumpieron son *duplicadas* y dan lugar a una *imagen separada*, el signo de aquellas fuerzas cambia. Ahora circulan estériles y encapsuladas, como espectros sostenidos por premisas recortadas y puramente *especulares*.

Claro que no se trata sólo de una astucia política, a la que podamos atribuir el *súmmum* de la malicia y el poder misticante. Es preciso comprender este proceso como parte de una *intensa mutación antropológica* (al decir de Franco Berardi), vinculada al funcionamiento de la red y las tecnologías digitales, mutación a la que resulta insensato oponer resistencia a priori, tanto como festejarla con ingenuo optimismo. Tal institución de un nuevo régimen lingüístico ha complejizado las relaciones entre cambio social, crisis y potencia de la palabra desde abajo, obligándonos a desarrollar modos de articulación diferentes a las propuestas por el viejo anudamiento estructural del sentido.

Hace ya un tiempo que nos movemos entre dos dimensiones del análisis en sí mismas insuficientes. De un lado, nadamos en la corriente incesante de opiniones y noticias, de operaciones y conflictos que se dirimen en escenarios reducidos, inhabilitados para desplegar principios de interpretación autónomos. Por otra parte, procuramos sustraernos al previsible universo de los medios y la gestión, para navegar en aguas más profundas, donde es posible contactar otros tiempos y desarrollar otras sensibilidades. Esta alternativa contiene sin embargo su propia paradoja, porque suele derivar en un combate contra “la

realidad”, en nombre de posibilidades que permanecen en estado virtual y no llegan a manifestarse en el cotidiano (las posibilidades que atormentan al *visionario*, según Peter Pál Pelbart).

En un presente que no puede ser vivido ni como epílogo ni como prefacio, lo decisivo es resistir la banalización de la existencia. El humor es el arma principal para quienes se asumen, sin lamento, huérfanos de todo futuro que se quiera indefectible. No la risa despectiva y cínica, que permite ahogar las penas y se muestra condescendiente con la decadencia colectiva. Sí en cambio la ironía, que a fuerza de demoler ídolos potencia nuestra capacidad para distinguir el material de los mundos que vendrán.

Promiscuidad

Hay una consistencia propia del *impasse*: la de un terreno empantado, fangoso. En ese suelo informe fracasan los movimientos que se pretenden rectos, progresivos, planificados. La acción intencional queda sometida a todo tipo de rodeos y desvíos.

Si tomamos como premisa la materialidad del *impasse* así definida, debemos repensar, en su interior, la propia actividad política, que parece volverse un lento y delicado *entretendido* en el que cada nudo de la trama se realiza como experiencia de íntima *proximidad*. La práctica de construcción colectiva actual, bajo la imagen del *tejido*, nos exige asumir que hoy es ese *punto por punto* el que habilita armar territorios en el pantano, construir en él orientaciones prácticas inmediatas y conjurar –aunque sea de forma momentánea– la *exterioridad* invasiva de la existencia mediatizada. Sólo así, *por cercanía*, parece posible conquistarse una inmanencia.

Llamamos *promiscuidad* a ese ambiente abigarrado constituido por las combinaciones que se engendran en el terreno fangoso y en el que los tejidos políticos, capaces de constituir una fuerza en un espacio concreto durante, al menos, un breve lapso de tiempo, resultan siempre provisorios. La noción de promiscuidad, aquí, no tiene

una connotación moral, sino que intenta expresar una hibridización de dinámicas que coexisten sin un sentido a priori que pueda ordenar los intercambios y los flujos o dar coherencia y estabilidad a las prácticas colectivas.

En el *impasse*, las categorías políticas resbalan, no dicen mucho. Los llamados al orden, a la nostalgia o al cinismo son formas no constructivas de asumir la promiscuidad.

Lo promiscuo es el territorio de las “y”: todo cabe, todo se superpone, nada parece excluir una cosa u otra. Ningún criterio general logra organizar una comprensión clara del mundo. En la promiscuidad se impone un alto grado de *desorientación*: las tácticas oportunistas se aceleran, el cálculo para sobrevivir es la regla y el miedo organiza el cotidiano. Éstas son las condiciones actuales en las que la vida a la vez se repliega y explora nuevas posibilidades.

Desde hace algunos años, al borde de la ciudad de Buenos Aires creció una feria que ha sido catalogada desde algunos organismos internacionales como “la feria ilegal más grande de América Latina”: La Salada. Allí se enhebra todo tipo de lógicas y convive una serie compleja de actores y negociaciones. La articulación es permanente, tanto en su costado creativo como destructivo. Mayoritariamente llevada adelante por migrantes bolivianas y bolivianos, en la feria se encuentra de todo: desde ropa y calzado hasta comida de cada región de Bolivia, música y películas, electrodomésticos, etc. Vienen contingentes de países vecinos y del interior, a comprar en ese gigantesco mercado que sólo funciona dos veces por semana durante toda la noche. Recientemente Alfonso Prat Gay –flamante legislador y exfuncionario de la banca JP Morgan durante la crisis de 2001– defendió a La Salada con su vocabulario de joven neoliberal ilustrado diciendo que quienes trabajan en la feria debían ser considerados “emprendedores” y que si no estuvieran allí serían potenciales delincuentes. Las distintas agrupaciones de comerciantes “nacionales”, por su parte, mostraron su enojo: argumentando que resulta imposible competir con el circuito de producción y comercialización de La Salada y

que el gobierno debía defenderlos a ellos por ser los representantes de la industria nacional. El racismo inherente a las dos posturas es manifiesto. Sin embargo, hay que subrayar el modo en que los economistas neoliberales valoran la movilización de recursos que implica esta feria y, de alguna manera, reconocen la realidad de su dinámica productiva que ha devenido transnacional.

Volvamos sobre la consistencia del *impasse*: la promiscuidad no se deja confundir con un caos “a ordenar”. Quizá, sea más apropiado hablar de conjuntos heterogéneos y proliferantes en los que el sentido no está nunca a salvo de reversiones parciales. Sobre esa misma promiscuidad actúa una incesante producción de códigos mediáticos y de estereotipos que devuelven, en tiempo real y como separado, los signos que en el magma heterogéneo se produce enraizado en dinámicas colectivas. Bajo tal efecto mediático, los signos sociales van adquiriendo todo tipo de mutaciones.

La promiscuidad, decíamos, puede entenderse bajo la figura gramatical de la “y”. Es por eso que el arte del tejido político requiere un trabajo de gran delicadeza. Al punto tal que tiende a replegarse apenas se ve confrontado con expectativas voluntaristas demasiado altisonantes y, al contrario, recobra efectividad cuando se asienta en una lectura de las micromutaciones incesantes del lazo social; variaciones que sólo se perciben y son interpretables por la experiencia de la *cercanía*.

El estereotipo es, precisamente, la conjugación mediática de aquella proximidad que consideramos necesaria para el tejido político. Cuando la realidad funciona según operadores de conexión que simulan o clonan esa cercanía, la ambivalencia que rige lo promiscuo es traducida de manera inmediata como nuevo código, secuestrándole su potencia innovadora, gobernando su devenir. Las “y” que comunicaban heterogeneidades dejan su lugar a otras “y” que ponen en serie, sobre un mismo código mediático, diferencias recortadas y recombinadas en el terreno de la imagen y del lenguaje prefabricados.

Profanaciones

Lo que se busca gobernar es la producción permanente de *diferencias* en el terreno de lo social. De allí que sorprenda constatar, cada vez, la línea estratégica de apropiación de elementos organizativos y discursivos provenientes de las prácticas radicales. Estas mismas invenciones pasan a funcionar, una vez que han sido recodificadas, como procedimientos de orden, de pacificación, de construcción de “sociedad civil”, incluso cuando se dramatizan como conflicto.

Sin embargo, siempre es posible hallar una ranura, por mínima que sea, donde la producción de alternativas logra respirar. De allí surgen, incesantemente, iniciativas y dinámicas de diferenciación, que nunca están a salvo de ser reabsorbidas, quedando atrapadas en cápsulas de obviedad.

Llamamos *inmanentización del poder* a esa velocidad y densidad de la captura, que parece derivar en un isomorfismo de las formas del dominio respecto al contrapoder, impidiendo el trazado de límites claros. Si la codificación hegemónica no alcanza a recubrir y controlar del todo el plano de la producción insubordinada (inmanencia), es porque siempre hay un plus que subsiste en la mezcla indetenible de los cuerpos, en el encuentro de los signos y sus fragmentos. Este proceso incesante requiere de un trabajo paciente y casi artesanal, que lo vuelva perceptible como *diferencia*.

*Capusotto no es sólo un cómico televisivo.*¹⁹ *Él se mueve en una dimensión que es previa a la TV misma, donde se trabaja con imágenes que organizan un enorme caudal de existencia. En este sentido es un auténtico humorista, que remueve con la risa lo que ha quedado congelado en el cuerpo y en el nivel del sentido.*

Su personaje de Bombita Rodríguez consigue capturar y desarmar el estereotipo del militante de los setenta, en la medida que exhibe un modo de bailar, de vestir y hasta de hablar, en el que la firmeza antiguamente

19_ Sus creaciones son más vistas en Youtube.com que en la propia televisión.

revolucionaria hoy aparece como torpe rigidez, a su vez repudiada por el ideal contemporáneo de flexibilidad y fluidez. Una ironía similar transmite Pomelo, el nuevo ídolo del rock, especialmente concebido para adolescentes “que quieren rebeldía”, puro ego transgresor, hipérbole y oíca de la estrella, que se resume en un modo de arrastrar las palabras y romper floreros, pero es incapaz de una sola inspiración musical. Y Luis Almirante Brown, el poeta que consigue el milagro de escribir como Artaud y ser entendido por millones, pues se desliza con una facilidad extrema de la afeción “a lo Spinetta” (símbolo del rock de culto) al chan chan chabacano, para luego “explicarnos” el prodigio con la retórica de un intelectual universitario, o de un artista bohemio. Incluso Micky Vainilla (estrella del pop con bigote hitleriano y estilo macrista), que resume los rasgos de ese racismo liviano, ubicado mas allá de toda conciencia moral o colectiva, al que habitualmente se entregan quienes hacen suya la valoración jerárquica que los estereotipos afirman.

En su reciente programa de radio, Capusotto consigue dar cuenta de hasta qué punto la más mínima inflexión de voz, cuando es capturada mediáticamente, parece estar previamente guionada y sometida a estandarización. De este modo lo que se transmite por el éter es una verdadera plaga de hábitos que gobiernan la expresión, y que se manifiestan en cada oyente que llama para, tras asegurar por enésima vez que “hay que matarlos a todos” o que “son todos montoneros”, despedirse con el infaltable: “muy bueno el programa, Arnaldo”.

Sería estéril y simplificador negar la potencia de la imagen por el hecho de que nada en ella la exceptúa de devenir cliché. Más bien resulta indispensable prestar atención al modo en que se enlazan y producen tales imágenes, componiéndose en secuencias con significados muy distintos. Cuando la imagen circula amputada de su contexto, como modo de vida que se ofrece para ser consumido, lo que se produce es un estereotipo. Esa misma imagen puede ser extraída de la serie unívoca de la codificación y quedar disponible para usos diversos, no necesariamente previstos: entonces, decimos que el estereotipo

ha sido *profanado*. Por último, hay ocasiones en que las imágenes son reapropiadas según la perspectiva de un instante singular, como parte de un proceso vivo y abierto, que provoca la *ruina* de la lógica misma de los estereotipos.

La imagen pasa de una secuencia a la otra (del cliché a su profanación, incluso su ruina, aunque siempre bajo la amenaza de un nuevo estereotipo), en un juego de reapropiaciones y reinterpretaciones por parte de las fuerzas, siempre en pugna, que le imprimen sentido. Una marca internacional es copiada, alterada, y convertida en símbolo de distinción urbana, por quienes se mueven en un mercado que funciona en las fronteras de la legalidad. Las formas de hablar de la televisión son imitadas, deformadas y recombinadas como códigos callejeros por “usurpadores” de lenguajes mediáticos que se convierten en los nuevos evaluadores de los usos de la palabra. Las letras de la cumbia comercial, filtradas por la cultura juvenil de las villas, inventan un estilo anti sumiso y se transforman en consignas de desafío al poder que discrimina y margina. Los repositorios jóvenes de los supermercados llegan a sospechar de sus propios prejuicios, cuando se dan cuenta de lo absurdo que supone temerle a “la cara de chorro” de algunos pibes que se acercan a la caja.

La disputa imaginaria puede llegar muy lejos debido a (y no a pesar de) las condiciones mediatizadas del presente. Las disyunciones que profanan y arruinan al estereotipo nos remiten a la inmanencia como superficie capaz de asimetrías. En el caso de la profanación la apertura es relativa, porque si bien el significado de los estereotipos es alterado, estos clichés continúan operando. La catástrofe de los estereotipos va un poco más allá: supone la crisis absoluta (al menos como tendencia) de su capacidad significativa. Sin la ilusión de salirnos de la *promiscuidad*, se traman nuevas posibilidades para la imaginación política.

La artesanidad de la política

Sobre esta consistencia de promiscuidad, ¿qué ocurre con la política radical?

Si bien el mérito más explícito de las prácticas y enunciados que se difundieron a comienzos de este siglo en nuestro país (autonomía, horizontalidad, lucha callejera, insurrección) fue revelar la inconsistencia de la institución política previa, hubo otra cara de aquel nuevo protagonismo social que también fue decisiva: abrir un amplio campo de experimentación, atravesado por todo tipo de preguntas y afirmaciones. Por eso hoy, cuando nos interrogamos por la actualidad de la política, resulta imprescindible tener en cuenta el extenso proceso de recodificación de lo social que ha motivado el cierre relativo de dicho espacio experimental.

Una de las capas que conforman el *impasse*, quizás una de las más difíciles de analizar, involucra la existencia de fragmentos discursivos e identitarios que pertenecen a la memoria de luchas con las que hemos aprendido a conjugar, precisamente, el verbo *hacer* política. Esta apelación a ciertas fórmulas y simbologías que provienen de tradiciones combativas (incluso las más recientes), ha contribuido a reorientar procesos de aguda conflictividad (abiertamente indomables), según dinámicas polarizantes que menosprecian la riqueza sensible del antagonismo, reduciendo el horizonte de la invención colectiva. Cuando la diferencia política es reconstituida en términos de opciones binarias, la experiencia constituyente termina siendo reemplazada por una representación codificada de la misma.

Aun así podemos distinguir momentos de decodificación y tentativas de interpretación autónoma, a partir de esfuerzos de sustracción relativa que perforan la convocatoria polarizante. No se trata de experiencias idealizables sino de situaciones activas que, produciendo sus propios lenguajes, dan lugar a derivas laterales que intentan esquivar el código dominante, aquel que se articula con el paradigma de gobierno e instituye el monolingüismo del capital.

Nos referimos a procesos en los que la coexistencia de una pluralidad de elaboraciones de sentido, de territorios vivos, de vínculos

significativos, origina composiciones singulares e irreductibles. En este sentido, la producción de inteligibilidad desborda el ámbito de lo discursivo y se abre a un diagrama (afectivo, imaginario, corporal) mucho más amplio, que se constata tanto en los niveles de mayor visibilidad pública y mediática como en los espacios callejeros, las economías domésticas-informales y hasta en nuestros órganos fisiológicos (ojos, cerebros, riñones).

El antagonismo no ha desaparecido. Ha sido conducido a la polarización, pero a la vez ha sido diseminado en el fango y la promiscuidad, al punto de jugarse como posibilidad en cada situación. De allí, entonces, que podamos insistir con el valor propiamente político de los colectivos (mayor cuanto más inadecuado a la discursividad ambiente) que rehúsan disolverse en el sentido común articulado en el proceso polarizador.

Si tanto nos cuesta distinguir en qué consiste hoy la intervención política es por la ambigüedad y el vértigo que imposibilitan cualquier afirmación tajante y complejizan el ejercicio de la valoración. No se trata de reaccionar de manera conservadora, reponiendo las certezas que han quedado en pie. Hay que sumergirse en este medio ambivalente, lleno de potencialidades muy reales que no llegan a manifestarse, pero que impiden el cierre definitivo de “la realidad”.

Quizá la política sea, cada vez más, esta inflexión por la cual damos consistencia a las situaciones en las que nos involucramos, descubriendo la capacidad para fabular por nuestra cuenta. Esta labor requiere de una delicada artesanía.

SUELY ROLNIK, filósofa y psicoanalista, vive en San Pablo pero regresa sistemáticamente a la ciudad de su exilio: París. Esta conversación también está dividida entre dos encuentros en dos lugares y momentos distintos. Entre ellos, las palabras vertidas, las imágenes compartidas: el capital que más que mercancías fabrica mundos; la subjetividad que se fragiliza, y en su fragilización crea, puede crear, necesita crear (pero, ¿cómo crear cuando el nuevo régimen consiste, justamente, en instrumentalizar esas fuerzas de creación, esas subjetividades flexibles, esa libertad de experimentación invirtiendo su sentido?); los cuerpos que vibran habilitando una sensibilidad otra que comprende el mundo en su condición de campo de fuerzas; fuerzas vivas, que nos afectan, que nos atraviesan. Y bajo estas coordenadas, ¿cómo desarrollar una inteligencia (“¿inteligencia de negociación?”) que nos permita aprehender –desde el interior de un proceso múltiple y heterogéneo– aquello que de singular nos ofrece esta nueva década? ¿Cómo construir una mirada desplazada –sobre los movimientos, sobre los gobiernos progresistas de América Latina, sobre el impasse– que sortee fingidas polarizaciones y estereotipos? Si las políticas de subjetivación son la superficie fundamental de pensamiento para una perspectiva transdisciplinaria –a la vez clínica, política, filosófica, poética–, esa transversalidad es también la trama que se enhebra en este diálogo.

Para una crítica de la promesa

Quisiéramos preguntarte por la actualidad del diagnóstico sobre el Capitalismo Mundial Integrado como forma de subordinación de las subjetividades y las inteligencias al proceso de producción del capital. ¿Podemos seguir hablando de *subsunción* cuando la promesa del capitalismo es visiblemente inseparable de una dinámica de marginación de masas?

Mauricio Lazzarato plantea en su libro *Políticas del Acontecimiento*¹ la idea de que el capital financiero no produce mercancías como lo hace el capitalismo industrial, sino que fabrica *mundos*. ¿Qué mundos son esos? Mundos de signos a través de la publicidad y la cultura de masas. Hoy se sabe que más de la mitad de los beneficios de las transnacionales se dedican a la publicidad, actividad que es anterior a la fabricación de productos y mercancías. En las campañas publicitarias se crean imágenes de mundos con las que el consumidor se va a identificar y que va a desear: sólo después esas mercancías serán producidas.

La publicidad, a diferencia de la religión, es invariablemente portadora de un mensaje que promete paraísos en esta vida, no en el más allá. Y parece ser que hay quienes tienen el privilegio de habitarlos. La idea es que nosotros también podemos ser uno de estos VIP, basta para ello que invirtamos toda nuestra energía vital –de deseo, de afecto, de conocimiento, de intelecto, de erotismo, de imaginación– en actualizar estos mundos virtuales de signos, a través del consumo de objetos y servicios que ellos mismos nos proponen. En su versión terrestre, el capital sustituyó a Dios en la función de garante de la promesa, y la virtud que nos hace merecerlo pasó a ser el consumo, que constituye el mito fundamental del capitalismo avanzado. Y pensar que mucha gente dice hoy: “¡Ay!, el problema es que no tenemos mitos, que nos faltan mitos”. Pero, ¡éste es el mito del capital y es un

1_ Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006.

mito poderosísimo y totalmente religioso, porque su promesa es el paraíso en la tierra!

En la ciudad que vivimos, con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación a distancia y la urbanización, cada uno de nosotros es atravesado por una infinidad de fuerzas muy variables y es por eso que las subjetividades padecen crisis mucho más frecuentemente, porque las referencias se vuelven precarias y volátiles. Uno se ve así fragilizado, lo cual en sí mismo no tiene nada de malo. Por el contrario, la *fragilidad* es el corazón mismo de la creación de realidad subjetiva y objetiva. Es cuando te sentís frágil y cuando tus referencias no hacen sentido alguno que te ves forzado a crear. Como dice Deleuze: uno no crea porque es lindo o porque quiere ser famoso, sino porque está forzado, porque no tiene otra opción que inventar. Crear es darle sentido a lo que ya está en tu cuerpo, pero no coincide con las referencias existentes, reorganizando tus relaciones con el entorno y modificando tu modo de ser.

Hacerse cargo de esta fragilidad –que es tan importante política y éticamente– en lugar de huir de ella: he ahí la verdadera salud. Sin embargo, la fragilidad es muy mal vista por una tradición muy antigua que organiza la subjetividad a partir de una imagen estable de sí misma, como si fuese una unidad cerrada. Para el régimen identitario, la fragilidad es la amenaza de una especie de colapso del sí mismo. Toda la subjetividad moderna –comenzando en el cartesianismo– se construyó a partir de recusar esta fragilidad. En la estructura psíquica que heredamos de varias generaciones la fragilidad no tiene lugar, porque tenés que estar siempre muy bien, estable, funcionando.

Es a la subjetividad que vive fragilizada a quien se dirige la promesa religiosa del capital. Esa persona que está en crisis, que nada de lo que hace funciona como esperaba, que sufre un asedio que no es sexual sino de imagen, resulta muy vulnerable al mensaje publicitario. Los mundos que el capital nos ofrece a través de la publicidad le prometen una solución inmediata que consiste en re-mapearse para salir del agujero. Y ahí entra la dimensión material de la producción capitalista, porque voy a tener que consumir en mi cotidiano todos los servicios y mercancías posibles, voy a comprar ropas para mi cuerpo y diseños

para mi casa, voy a hacer infinidad de talleres y de ejercicios para estar maravillosa como mujer y con mi propia fuerza subjetiva voy a ser capaz de reconstruir mi vida. Así se componen las fuerzas creativas empleadas en la publicidad de masas con las fuerzas deseantes del consumidor, encuentro que será posible gracias a una casta de profesionales, proveedores de maquetas humanas (los *personal trainers*, dermatólogos, cirujanos, nutricionistas, teóricos de la autoayuda), asesores para re-dibujarse y estar bien, para ser parte de ese supuesto mundo de personas increíbles del que estamos excluidos; y no estoy hablando sólo de exclusión económica. De este modo, toda la subjetividad, las energías de creación y de deseo funcionan como la fuerza de trabajo que produce la realidad capitalista.

¿El mito del capitalismo actual es entonces una promesa de inclusión?

Es una promesa de paraíso, no exactamente una promesa de inclusión. Todos se sienten excluidos por principio, y no sólo excluidos económicamente. El mito es el paraíso y es lo que moviliza la subjetividad para proveerse una inclusión, con un poder de fascinación impresionante. Este mito contiene una ambigüedad constitutiva, a la que hay que estar subjetivamente atento, no sólo ideológicamente atento: funciona como promesa para todos. Las elites están absolutamente enfermas de neoliberalismo porque dependen de la misma creencia religiosa en la promesa, pero para los excluidos la promesa es más perversa y terrible. De todas maneras, ese paraíso no existe. La elite y la clase media pueden tener la ilusión de su realización, pero las clases pobres no tienen ni siquiera esa ilusión, aunque eso no impide que estén totalmente identificadas con el mito.

¿No percibís la existencia de personas que desarrollan sus vidas por fuera de esta interpelación, de esta promesa de paraíso, pero que sin embargo no consiguen abrir —a veces no es seguro que lo intenten— mundos diferentes?

Esa población, que suele llamársele marginal, también se identifica con el paraíso del capital. Por ejemplo, en el caso de las favelas, la vía para acceder al paraíso –para tener unas Nike o una imitación de Nike– es el narcotráfico o la delincuencia. El narcotráfico en Brasil es muy significativo y ambiguo, porque a la vez que organiza cierta capacidad de auto-gestión de la favela o arma una especie de policía paralela que protege a los pobres, ellos mismos se encargan de asegurar la identificación.

Quienes cuestionan el poder de la promesa son los movimientos más interesantes de Brasil: los “sin techo”, los “sin tierra” y los indios. Cuando vas a un campamento de los “sin techo” en San Pablo es como si estuvieras en otro mundo. Hace poco estuve y me impresionó lo siguiente: ellos no tienen ni siquiera plásticos para cerrar los lugares donde viven, pero crean una cartografía imaginaria increíble. Uno de los líderes nos llevó a ver la escuela y no había nada, ni siquiera una silla, pero su imaginación allí veía y hacía existir una escuela. ¿Vieron la película *Dogville*? ¿Recuerdan las casas dibujadas en el suelo del estudio? A diferencia de *Dogville*, que es una ciudad típica del interior norteamericano, entre los “sin techos” brasileños hay una inteligencia colectiva que construye mundo.

Por eso para mí ha sido tan importante la elección de Lula, aun si buena parte de lo conseguido corre el riesgo de perderse. Y es que en Brasil las clases siempre han estado totalmente instaladas en sus lugares: las fronteras entre las elites y los dominados parecen naturales. En Brasil hay un prejuicio de clase brutal, tal vez el más importante del mundo, porque somos el segundo país con mayor desigualdad entre ricos y pobres. La elección de Lula significó, al menos simbólicamente, la salida del pobre de ese lugar, la ruptura con el discurso ideológico que la elite tiene sobre los pobres, el comienzo de un habla desde su propio cuerpo. Algo de la cartografía instalada desde la colonización cambió.

Pero estos procesos son ambiguos, pues también se opera una re-identificación. Cuando los gobiernos democráticos dicen que hay que incluir a la parte excluida de la población al sistema económico, esto significa que los excluidos estarán más próximos a la promesa de paraíso. El mercado tiene líneas enteras de productos para los

pobres: en la favela todo el mundo tiene televisión. Y en Brasil está la Red O Globo, que es una fábrica ideológica poderosísima. En los momentos de mayor audiencia de las telenovelas, que es cuando el tipo millonario finalmente se va a casar con la joven sirvienta, parece que el 80% de la población brasileña –incluidas todas las clases sociales– tiene la televisión encendida.

Entonces, ¿qué dirías del modo de producción de subjetividades de resistencia en la época del neoliberalismo?

Como todos sabemos, el neoliberalismo ha sido una respuesta a los movimientos de resistencia de los años 60 y 70 en todo el mundo. Mi generación no tenía conciencia del tamaño del agujero que estaba abriendo, de la crisis que estábamos provocando. Es cierto que queríamos hacer la revolución total, pero no teníamos idea del poder que tenían esas rebeliones. De ahí que el neoliberalismo es, sobre todo, la solución capitalista a una crisis cultural, subjetiva, social, política y económica. La respuesta que el capitalismo encontró fue instrumentalizar exactamente lo que había sido inventado por esos movimientos: la política de subjetivación y, al mismo tiempo, las formas culturales y de resistencia que habían sido creadas por esa generación.

Pero tenemos que interrogar un poco la historia. Yo hablé del sujeto moderno que se constituye en el siglo XVIII. A fines del siglo XIX empieza a entrar en crisis esta política de subjetivación identitaria, por un conjunto de razones que más o menos mencioné. Pero hay una razón especial que son las mujeres, porque cuando entran en el mercado de trabajo y en la vida pública experimentan con mucha violencia los cambios que están aconteciendo en el mundo a fines del siglo XIX. Es a las mujeres a quienes primero se les vuelve imposible mantener una subjetividad sostenida por el régimen identitario de representación. Lo que entra en crisis aquí es la facultad de la percepción que nos permite aprehender el mundo en tanto formas para, enseguida, proyectar sobre ellas las representaciones de que disponemos atribuyéndoles el sentido. Esta capacidad, que nos es

más familiar, está asociada al tiempo, a la historia del sujeto y al lenguaje. Es en torno a ella que se yerguen las figuras del sujeto y el objeto, claramente delimitadas y manteniendo entre sí una relación de exterioridad. Esta capacidad –que según la neurociencia es lo propio de un nivel cortical de la sensibilidad– es la que permite mantener un mapa de representaciones vigentes, de modo que nos podamos mover en un escenario conocido en el que las cosas permanecen en sus debidos lugares y guardan una mínima estabilidad.

Lo que las mujeres tienen necesidad de activar es lo que yo llamo el *cuerpo vibrátil*,² que supone una capacidad totalmente diferente de nuestra subjetividad, pero menos conocida debido a la represión histórica que ha soportado. Según las últimas investigaciones de la neurociencia, se trata de una capacidad subcortical presente en todos nuestros órganos de sentido y, por lo tanto, irreductible a la percepción. Esta otra sensibilidad nos permite aprehender el mundo en su condición de campo de fuerzas vivas, que nos afectan y atraviesan nuestro cuerpo. El ejercicio de esta capacidad corre paralelo a la historia del sujeto y del lenguaje. Para ella, “el otro” es una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose parte de nosotros mismos. Se disuelven, así, las figuras del sujeto y el objeto y, con éstas, la separación del cuerpo respecto del mundo.

Por ejemplo, si yo te miro sólo con mi capacidad de percepción, lo que veo es una forma que rápidamente asocio con mis representaciones y en dos minutos ya estás ahí, fuera de mí. Pero si yo pongo en actividad esa capacidad otra de todos los órganos de sentido –del ojo, del tacto, del olfato, de la escucha– tu presencia viva como conjunto de fuerzas me afecta y pasas a ser una sensación en mi propia textura sensible, como si fueras parte de mi cuerpo. No se trata de una metáfora, sino de una experiencia real. Todo el tiempo se acumulan sensaciones, porque todo el tiempo estás vulnerable al entorno y llega un momento en que toda esa novedad ya no puede ser expresada a través de las representaciones. Ésa es la paradoja que te fuerza a crear:

2_ El término fue propuesto por Suely Rolnik en su libro *Cartografía Sentimental*, São Paulo, Estação Liberdade, 1989.

uno se siente forzado a expresar lo que ya es una realidad sensible, pero que no está todavía actualizada en la realidad concreta. Y ésta es la cosa más importante del proceso de subjetivación, porque es la dimensión donde el otro existe como presencia viva y real en tu cuerpo, obligando a replantear todo, todo el tiempo. Y no por una cuestión ideológica, sino por un proceso mucho más primitivo e incontrolable.

Entonces, a fines del siglo XIX, cuando las mujeres entran a la vida pública, ellas están tan atravesadas por esta otra realidad que les es absolutamente imposible mantenerse sólo con sus referencias de la vida doméstica, les resulta imposible quedarse con los ojos corticales, con las retinas. Las mujeres deben activar esa otra actividad de su sensibilidad que es el *cuerpo vibrátil*. Y es tan violento lo que están viviendo que en un primer momento lo expresan incluso con convulsiones corporales. Así se produce la *histeria* que el señor Freud tuvo la dignidad de escuchar como algo del deseo que pasaba por allí. En esa misma época, las vanguardias artísticas e intelectuales de fines del XIX y principios del XX, experimentan nuevas maneras de crear cultura y también de organizarse subjetivamente. Con ellos surge la *subjetividad flexible*,³ esa doble capacidad sensible según la cual “lo otro” existe, y la existencia de uno mismo es modelada a partir de lo que implica la existencia del otro. Las formas así creadas tienden a expresar la incorporación de las fuerzas del mundo subjetivo, a través de un devenir-otro de sí mismo. Todo esto se libera a lo largo del siglo XX hasta los años 60 y 70 donde se experimenta, ya no como movimiento de vanguardia cultural e intelectual que se desarrolla en los márgenes, sino como movimiento de masas. Toda mi generación, en el mundo entero, experimentó eso. Para nosotros fue absolutamente insoportable identificarnos con la vida burguesa de nuestros padres, de nuestras familias. Y esta *subjetividad flexible* –muy atada a la creación

3_ El desarrollo de la noción de “subjetividad flexible” puede encontrarse en varios ensayos recientes de Sueley Rolnik, entre ellos en: “Politics of Flexible Subjectivity. The Event-Work of Lygia Clark”. In: Terry Smith, Nancy Condee & Okwui Enwezor, *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity*, Durham, Duke University Press, 2006. En “Life for Sale”: Adriano Pedrosa (org), *Farsites: urban crisis and domestic symptoms*, San Diego/Tijuana, InSite, 2005. Ver igualmente Brian Holmes, “The Flexible Personality”. In: *Hieroglyphs of the Future* (Zagreb: WHW/Arkzin, 2002), online at: www.u-tangente.org

experimental— pasa a ser nuestra manera de vivir. Inventamos otra relación con la alimentación, con la educación y la vida comunitaria, cambió completamente el régimen de la producción artística.

En este marco, el neoliberalismo es la solución que el capital encuentra una vez que estas mutaciones se consolidan, que el escenario es otro, que ya no estamos más en un régimen identitario y, por lo tanto, la política de subjetivación ya no es la misma. El nuevo régimen consiste, exactamente, en instrumentalizar esa subjetividad flexible, esa libertad de creación y de experimentación fabulosa, incluso, invirtiendo las formas que inventamos. Entonces, lo que para nosotros era abandonar la cocina burguesa y comer de una manera mucho más interesante para el cuerpo, cuestionando el consumo de comida industrial, se torna una industria *bio, lighth*, super chic, la más cara de todas. Toda esa liberación de la invención colectiva —que estaba reinventando el mundo— pasa a ser la fuente principal de producción de plusvalía para el capital. Lo que no invalida el hecho de que hay mucha producción mecánica todavía y que está lejos de desaparecer.

Esto es un cambio profundo, porque la gente que vivió ese proceso de repente se encuentra en una situación donde no sólo deja de ser marginal, sino que ahora le pagan por hacer “lo mismo” un montón de dólares. ¿Qué fue lo que pasó?, te preguntás. Y en un primer momento quizá te parezca que se trata de un gran triunfo. Pero lo que se pierde en ese pasaje es nada menos que la fragilidad del cuerpo vibrátil, la vulnerabilidad que supone estar conectado de manera inmanente con las cosas, sin codificación previa. Esto te obliga a disponer una escucha sobre qué implica la alteridad para tu cuerpo y cómo lo obliga a reconfigurarse. En el pasaje al neoliberalismo es esa escucha lo que desaparece y ahora te reprogramás en función de los mundos ideados por el capital.

Es una pequeña diferencia, sutil, que hace una diferencia total. Primero, porque la creación se transforma en fuerza de trabajo para el mundo capitalista y, segundo, porque *el otro* deja de existir. La creación se disocia de la pregunta por *el otro*, lo que es muy grave porque la verdadera vida pública —que no es lo mismo que la esfera pública— depende de la capacidad de escuchar la pregunta del otro. En un primer

momento, entonces, hay mucha confusión, tanto que por ejemplo en Francia las redacciones de los grandes periódicos y las agencias de publicidad pasan a ser pobladas y dirigidas por la gente que había protagonizado el movimiento del 68. Los *yuppies*, a comienzos de los 80, eran el fantoche de lo que habíamos vivido y se convierten en los nuevos publicitarios y creativos.

Al margen, “creativo” es una muy buena palabra para designar este pasaje decisivo, porque la *creación* en sentido fuerte se volvió “creatividad” al quedar presa en los mundos del capital. La *creación* ya no se hace desde la presencia del otro en tu cuerpo, sino desde el hecho de estar alienado. Es como un clon: lo ves igualito, pero la diferencia es radical. Así como el *cafsho* explota el erotismo que es fuerza vital de la prostituta, el capital para reproducirse explota la fuerza creativa de quienes participaron de los movimientos en décadas pasadas.

¿Y cómo ha operado en términos de producción de subjetividad el hecho de que en América Latina el neoliberalismo esté asociado en su origen a las dictaduras?

Desde el punto de vista de la política de subjetivación, la dictadura se caracteriza por paralizar el proceso de creación. Más acá de la censura, la prisión, la tortura, las desapariciones y las muertes, hay un aspecto menos visible que bloquea la invención colectiva, porque cuando uno va a expresar algo y esa expresión queda asociada con el peligro de muerte, de prisión o de tortura, poco a poco la creación se entumece totalmente, dando lugar a una patología social muy grave en términos individuales y colectivos. Esta retracción demora mucho tiempo en deshacerse y continúa operando mucho después de que el régimen dictatorial haya finalizado, porque queda inscripta en tu deseo y en las capas más profundas de tu cuerpo. Si bien es cierto, entonces, que en nuestros países las dictaduras prepararon el advenimiento del neoliberalismo, podríamos decir que el neoliberalismo participó de la disolución de las dictaduras. Porque desde el punto de vista de la subjetividad, la rigidez patológica del principio identitario que caracteriza

a las dictaduras es totalmente incompatible con el neoliberalismo que debe liberar la flexibilidad de experimentación para funcionar.

En nuestros países, el neoliberalismo ha implementado una operación doblemente perversa, porque no sólo *rufianizó* las fuerzas de creación, la libertad de experimentación y la flexibilidad subjetiva, sino que también se aprovechó de los traumas que causó la herida provocada por el terror. El neoliberalismo se presentó entre nosotros como el salvador que iba a liberar un pasado de experimentación —que aquí, durante los años 60, fue todavía más osado que en Europa y Estados Unidos— y, a la vez, como el sanador que iba a curar las heridas por los golpes recibidos, liberando la energía de creación de su yugo, ofreciéndole la posibilidad de reactivarse y de volver a manifestarse.

Yo he trabajado muchísimo en un proyecto sobre Lygia Clark que siento como una investigación sobre la memoria. Para mí se trata de rescatar la actitud ética y política que alimentaban esas historias de las que sabemos sólo sus rasgos externos. Y es que más que retomar los productos que fueron creados en aquella época, hay que indagar el enorme proceso de politización de la propia subjetividad, que no afectó sólo al plano macropolítico o ideológico.

En Argentina, la posdictadura atravesó varios momentos. En una primera fase primó la ilusión que reducía la democracia al renovado funcionamiento de ciertas instituciones y, al mismo tiempo, pretendía constreñir las más densas exigencias de justicia. El “Nunca Más” nació en ese contexto, como consigna ambigua que buscaba conjurar el pasado represivo, pero también los “excesos” de una rebeldía que no reconocía medida. Se trataba de dejar planteado un límite muy preciso para el desarrollo de las prácticas políticas, culturales, sociales. Y las Madres de Plaza de Mayo expresaron en esa época el rechazo visceral contra esta extorsión democrática. Un segundo momento se abre con el fracaso de la “transición”, cuando se asiste a la imposibilidad de desmontar los mecanismos de producción del terror subjetivo. La impunidad hacia los crímenes de la dictadura, por un lado, y la profundización de las políticas neoliberales, por otro, habilitaron un cinismo

que fue muy bien representado por el menemismo. Pero en este contexto comenzaron a surgir experiencias de resistencia que operaban en dos direcciones: recuperar la energía de las luchas pasadas y, a la vez, asumir los desafíos de un presente inédito. La crisis de 2001 es el escenario de un tercer momento, con el cual la posdictadura llega a su fin. Podemos comprender muy bien todo lo que venís planteando a partir de registrar este pasaje. De hecho, un elemento fundamental de la “nueva gobernabilidad” que se insinúa en nuestro país tiene que ver con el reconocimiento de las luchas recientes y pasadas, que proveen al kirchnerismo uno de los pilares de su legitimidad. En este sentido, este momento es ante todo paradójal...

Me interesa, para empezar, ese primer momento donde la democracia vuelve diciendo: “cuidado, que sigue habiendo peligro, por lo tanto no extrememos las demandas ni intensifiquemos las libertades”. Desde el punto de vista de la subjetividad, la propuesta es que se liberen las fuerzas pero sin relación con el cuerpo sensible, y eso es lo que motiva que se despolitice el proceso de subjetivación. Es exactamente lo que ustedes dicen: está todo permitido, a condición de que no haya política. Pero en este caso, la política ya no está puesta tanto en lo ideológico, sino en esa sensibilidad del cuerpo vibrátil que impide que la activación de las fuerzas subjetivas carezca de efectos en la propia subjetividad. En Argentina se ha hecho un enorme trabajo sobre este tema; en Brasil no se ha realizado con la misma intensidad.

Pero el tercer momento que nombran es muy delicado, porque es aquí donde la confusión reina. No estoy diciendo que esta situación sea solamente perversa y que debemos abstenernos de participar. No, hay que participar, pero, ¡cuidado! Porque uno puede quedar muy fascinado con el hecho de estar en el poder, sobre todo si el discurso que te encumbra es el mismo que hace muy poco vos mismo creaste. Es una manera casi imperceptible de extraviar la capacidad crítica.

Ahora bien, la cuestión es que el neoliberalismo, cuando se instala, aumenta la miseria. Y Argentina es maravillosa porque es el agujero del capital. Ustedes tuvieron el privilegio de estar en el corazón del

ciclón, en el abismo total. Y sin embargo, el hecho de que el neoliberalismo libera las fuerzas de creación no es menor, es más bien irreversible. Una vez que pasa la primera confusión y se empieza a sentir el malestar de este modo de vida que es una mierda, el problema es cómo esas mismas fuerzas pueden liberarse de su instrumentalización. Ahí comienza a haber acontecimientos que escapan al régimen neoliberal y creo que actualmente en América Latina están sucediendo las dos cosas: tanto una extensión de la catástrofe económica que hace reaccionar al capital, como un rechazo de las generaciones más jóvenes para con este modo de vida.

Buena parte de la idea de *impasse* que estamos intentando trabajar tiene una fenomenología concreta: el agotamiento de un cierto modo del antagonismo y su reemplazo por polaridades binarias organizadas “por arriba”... ¿Cómo ves esta situación?

Uno de los desafíos es apartarnos de la tendencia a pensar lo nuevo en términos de polaridad. Solemos afirmar que América Latina está siendo arrastrada por una renovación, y algo está sucediendo que nos gusta. Pero no se trata simplemente de un cambio de figuras, porque hay también modificaciones en las expectativas y en el modo de leer lo social. Y no es fácil pensar, desde las sensaciones del presente, en un proceso de permanente construcción a partir de lo vivido y de lo que se está experimentando aquí y ahora. Por eso nos sentimos impulsados por la quimera de ir más allá de este mundo, porque supuestamente habría algo mejor en el futuro. Este deseo de trascendencia es algo muy difícil de alterar. En cambio, se trata de pensar la vida como algo distinto a una polaridad entre el bien y el mal. Dejar de soñar con un mundo mejor, un escenario del bien en el que se realizarían las miles de reivindicaciones que nosotros tenemos. Cuando decimos, por ejemplo, “algo nuevo y maravilloso está pasando aquí en América latina” no hacemos más que confirmar ese estereotipo latino en el que nos representamos extasiados por el tango y la salsa. Quizá se trate de asumir que la existencia es algo más ordinario y, a su vez, mucho más complejo e infinitamente más desafiante.

Por ejemplo, ayer invité a mi curso en la Universidad a un médico que propone pensar el sistema inmunológico como un mecanismo de reconocimiento que tiene como sustrato toda una actividad complejísima de interacción con el medio. Esa interacción puede ser pensada como una procesualidad incesante en la que muchas cosas pasan y cobran figuras que van tomando cuerpo, pero no se rigen por una tendencia unívoca “hacia el bien” o “hacia el mal”, sino por una experiencia sutil de acoplamiento con otros cuerpos o ideas. Ahora bien, cada viviente experimenta un proceso distinto porque cada uno es un conjunto de interacciones que, además, carece de centro. Y en esa multiplicidad –a su vez múltiple– de interacciones hay momentos en los que priman ensambles de expansión y otros dominados por articulaciones que inhiben.

Quizá, lo más importante sea construir un desplazamiento de la propia mirada. Yo siento que nosotros estuvimos estos años hablando de los cambios que vivíamos en América Latina, porque efectivamente hemos visto surgir muchísimas nuevas figuras que emergen como los productos de todas esas interacciones. Pero hay un momento en que quedamos deslumbrados por la espera del gran acontecimiento. Es cierto que ninguno de nosotros habla ya en términos de revolución, pero sospecho que seguimos esperando, en algún rincón de nuestra emotividad, la gran invención revolucionaria. Y no sucede así. Lo que tiene lugar son pequeñas modificaciones de gran significación, que se expanden siempre con mucha fragilidad, en un contexto donde también existe la presión inhibitoria.

Hay una gran dificultad en soportar ese día a día sin activar la nostalgia del instante privilegiado que vendrá o que pasó y sin, tampoco, distenderse hasta el aburrimiento o la cómoda resignación. De alguna manera esta mirada micropolítica no tiene nada grandioso por hacer y, sin embargo, no se puede dar respiro. Y ése es el gran desafío, el gran placer de estar viva para decidir qué va a ser interesante a cada momento y según el tipo de problema que nos planteemos.

Insisto en esta idea de escapar a una subjetividad que está orientada por la búsqueda del paraíso y, por lo tanto, produce ciertas

configuraciones de polarización que todo el tiempo discriminan dónde está la patología. No se trata de un rechazo moral, sino de hasta qué punto esta matriz subjetiva permanece ciega al proceso de interacción donde ciertas cosas se engendran y otras no, al tiempo que otras se desvanecen. No hay dudas de que vivimos en América Latina un conjunto de cambios muy favorables, pero eso no quiere decir que, por ejemplo, Evo Morales vaya a terminar con las marcas de la colonización y de la subordinación indígena. No, los indios están totalmente jodidos y ello se debe, sobre todo, a las nuevas opresiones. El problema es que la impresión que nos produjo ese impacto desde todo punto de vista positivo, la llegada de un indio al gobierno, parece dejarnos sólo ojos y escucha para la gran liberación. Lo mismo sucede en Brasil, donde todo un paradigma oligárquico quedó fuertemente cuestionado –quizá destrozado– por la irrupción de un obrero en la conducción del país. Pero lo que prima es la sensación de un milagro, y sentimos que “ahora viene el bien”. Entonces no es raro que más tarde sobrevenga la decepción.

¿No te parece que resulta cada vez más difícil trazar relaciones entre una dimensión sensible que se torna más y más abigarrada, que además ya no puede ocultar los núcleos de radical ambivalencia que contiene, y las posibilidades de construcción de formas discursivas, de imágenes, conceptos o encuentros? Ya en los años 70, al menos en Argentina, surgieron dilemas que resultaban quizás indescifrables para la racionalidad de los militantes revolucionarios, incluso cuando estos problemas eran el efecto de sus propias creaciones y rupturas. En los últimos años, ante contextos y preocupaciones del todo heterogéneos, una imposibilidad similar se constata, aunque mucho más urgente e intensa, cuando nos quedamos sin palabras para interpretar las mutaciones, las crisis y las virtualidades que el presente delinea. ¿No te parece que hay en esta recurrencia una dificultad específica que obliga a repensar muy radicalmente la relación entre las palabras y las cosas?

Hay un ejemplo de la inmunología que nos puede ayudar a pensar este atolladero. Según parece existen momentos en los que ya no tiene

sentido protegerse de las cosas del ambiente que nos afectan, porque los cambios se suceden con tanta celeridad o magnitud que no hay fuerzas capaces de descifrar el sentido de la transformación. Pero en situaciones de este tipo no necesariamente sobreviene la depresión o la muerte, la mutación sin control o la locura, sino que puede suceder que comiencen a organizarse otro tipo de células o de organismos, cuya constitución y complejidad sea más propensa al tipo de intercambio que el medio propone. Incluso, quizá no surja propiamente “algo nuevo”, porque aquello que ha emergido se acopla con nuestra fuerza agotada, atravesándola e incorporándola como elemento de un nuevo devenir. Hay algo de este orden que debemos aprender a cultivar como una potencia propiamente política, para evitar tener que seguir manejándonos con la imagen de un gran movimiento social que nos atraviesa y alcanza una forma magnífica, definitivamente fantástica, nueva y deslumbrante. Sobre todo, porque una vez que la movilidad circula por otras frecuencias o alcanza nuevas gradaciones –como entre nosotros comenzó a ocurrir a partir del año 2003– pues la sensación de fracaso se vuelve inevitable y todo el mundo queda deprimido.

En este sentido es también preciso aprender a desarrollar una *inteligencia de negociación* que nos permita ecualizar nuestra energía. Lo percibí claramente en los problemas que tuvo mi hermana Raquel Rolnik, cuando trabajó con su equipo en el Ministerio de Ciudades del gobierno de Lula. Ellos lograron avanzar en muchas cosas, pero quedaron bloqueados cuando fue nombrado un nuevo ministro, que no era de los peores, pero tenía una concepción demasiado técnica del urbanismo. Las diferencias fueron creciendo y ella eligió alejarse, a pesar de que el ministro hizo lo imposible para que no saliera, porque valoraba el trabajo que hacían. A mí me pareció una verdadera lástima y me hizo pensar en la necesidad de evitar estas incompatibilidades que parecen irreconciliables pero que, percibidas al interior de un proceso múltiple de interacciones, quizá no lo sean tanto.

Por un lado, claro, lo primero que ellos perdieron con la llegada del nuevo ministro fue esa *aura* transformadora que parecía llevarse todo por delante. Aunque no conviene olvidar que ya antes habían

percibido un límite, cuando constataron que el Movimiento Sin Techo no poseía la imaginación que le atribuían ellos mismos antes de arribar al Ministerio. Ellos veían la fuerza de los Sin Techo y pensaban: ¿qué no podremos llegar modificar si logramos amplificar sus demandas y problemáticas en las instancias de decisión sobre la cuestión urbana? Y bien, lo que descubrieron es que se trata de algo infinitamente más complejo y ambiguo. Al punto de que quizá haya que admitir que hay cosas que no son posibles de cambiar, y sin embargo eso no impide que puedan desplegarse muchísimas iniciativas de gran valor. Por otra parte, ellos depositaron expectativas en hacerle entender al ministro la necesidad de una mirada más compleja, política, viva y menos planificadora. Pero hay veces que no tiene sentido tratar de mostrar lo invisible a quien sólo tiene ojos para lo visible. En este sentido también hay muchas disposiciones que jamás serán modificadas. Por último, una vez que ella dimitió todo parecía haberse perdido, pero cuando llegaba la hora de la decepción apareció la posibilidad de que a Brasil le otorgaran una relatoría de la ONU sobre la vivienda popular —que es un puesto interesantísimo— y el gobierno de Lula presentó el nombre de mi hermana. Todo el cuerpo diplomático se dedicó a promover a Raquel y fue elegida por unanimidad. Quizá lo que pasó, al fin y al cabo, es que por el lado del Ministerio no podía avanzarse más, pero eso no impide que puedan abrirse otras grietas donde retomar algunas iniciativas y proyectos. Nada es lineal, entonces, todo acontece en un sin fin de pliegues, porque por debajo de ese juego macropolítico hay una miríada de interacciones micropolíticas produciéndose, a las que siempre hay que estar ligado, porque allí siempre se reabren las posibilidades.

Quizá podríamos, siguiendo tu problematización, detenernos un poco en el intervalo que se establece entre la variación de las expectativas a nivel social y las posibilidades de leer el proceso de cambio. De un lado, hay miradas que se niegan a percibir la importancia de una dinámica micropolítica y proponen relatos donde sólo prevalecen las polarizaciones “por arriba” (en América Latina padecemos, en este sentido,

la reposición de lenguajes políticos e incluso estéticos del pasado, para interpretar acontecimientos que introducen configuraciones muy distintas a las que conocimos veinte o treinta años atrás). Por otra parte, hay un tipo de lectura que hace de la flexibilidad su principal arma. El dispositivo mercantil ya no hace hincapié en la forma que adoptan las mutaciones, porque éstas siempre serán contingentes, variables y además equivalentes. Pero eso no constituye un impedimento para mantener la estructura de la promesa intacta, ofreciendo mentalidades y maneras de ser supuestamente aptas para afrontar el vértigo que vivimos, capturando así el sentido del proceso. Vos estarías proponiendo una tercera modalidad, otro tipo de cartografía...

Lo que me parece fundamental en este momento es poder ligar íntimamente la *flexibilidad* –que no es otra cosa que la libertad de crear figuras una y otra vez– a una fina escucha del plano sensible que se trama en los procesos. En este sentido propongo prestar atención a una suerte de “molécula inmunológica” que agrega a la capacidad de reconocer lo que determinada fuerza afín está promoviendo, la potencia de distinguir hacia dónde tiende aquella otra fuerza que parece oponérsenos. Esta segunda cualidad propiamente inmunológica nos permite eludir la colisión, evitando la pérdida de energías que son extremadamente preciosas en un momento de tanta fragilidad como el que vivimos. Pero entonces lo que me pregunto es si la propia idea que veníamos desarrollando, según la cual la flexibilidad neoliberal está totalmente reconducida hacia la producción de plusvalía, mientras la creación construye figuras siempre a partir de la procesualidad real... si todavía esta distinción no depende de un apego demasiado grande por las polaridades.

En un texto que escribí hace poco –se llama “Desentrañando futuros”– intento dar un paso más en la idea que había perfilado, según la cual las décadas del 60 y 70 podían pensarse como la época en que cierta subjetividad no identitaria que se insinuaba desde comienzos del siglo XX, de golpe se convierte en un vasto movimiento social. Mi impresión era que podíamos llamarle *contracultura*, precisamente, a

ese despliegue que, a su vez, habilitó la distinción entre una micropolítica (relacionada con los procesos de creación propios del arte) y la macropolítica (más orientada por las preocupaciones de la militancia revolucionaria y los dilemas del poder). Mi propia posición personal al interior de este esquema era la de un ser desgarrado, queriendo articular dos instancias que, sin embargo, permanecían casi siempre indiferentes. Poco a poco me fui dando cuenta de que no era posible sostener este juego de distinciones, mientras veía cómo el neoliberalismo borraba las fronteras con su interés por las prácticas creativas, por las formas inmateriales de la cooperación social, que lo lleva a operar directamente sobre la subjetividad. Pues ya no se trata tanto de distinguir entre clases sociales, sino de chuparse la energía de todos, a partir de una escucha de los procesos micropolíticos muy similar a la que se ejerce en el dispositivo clínico. A partir de aquí estamos obligados a plantear la cuestión política al interior del campo mismo del arte y abrir el procedimiento militante a una sensibilidad micropolítica.

Para mí esto se volvió evidente hace muy poco, y me conmovió muchísimo, como siempre ocurre cuando descubrimos algo que quizás anduvimos buscando toda la vida y que estaba allí cerca, en estado de virtualidad, hasta que emerge como experiencia. El detonante —un poco casual, aunque en estas situaciones la casualidad no existe— fue una frase de Walter Benjamin que propone desenterrar los futuros soterrados que el pasado atesora. Esta idea fue recordada en el marco de un encuentro de amigos latinoamericanos con quienes estamos trabajando en el rescate de las prácticas artísticas de los años sesenta y setenta. Discutíamos con Graciela Carnevale sobre el destino de *Tucumán Arde*, sobre la relación de aquella experiencia con la militancia, y mencionábamos una vez más el error en el que siempre incurre la historiografía del arte cuando cataloga una práctica de este estilo como “arte conceptual ideológico”. En ese momento percibimos claramente que no podíamos simplemente quedarnos en una polémica al interior del campo del arte, porque lo que se había insinuado en nuestras prácticas culturales, en las acciones y en nuestra vida cotidiana, era una mezcla íntima y fértil entre política y poética.

Sólo que se trataba de una figura que estaba comenzando a emerger y no podía ser aún definida, nombrada o visibilizada. Sin embargo estaba ahí, la podíamos volver a sentir, reverberando gracias a la imagen conceptual de Benjamin, esa experiencia en la que ya no podía decirse que la política estaba por un lado y la poética por otro, porque se ponía en juego la relación entre la propia sensibilidad y una posibilidad efectiva de cartografiar las inflexiones más radicales de la experiencia social y colectiva.

No creo que esto se haya vivido en Estados Unidos o en Europa, porque en nuestros países la politización alcanzó niveles impresionantes (no por casualidad sobrevinieron luego las dictaduras), y la cuestión política se planteó en las práctica artísticas como una de las tensiones más concretas que había que trabajar. La pregunta es, entonces, ¿podemos replantear algo de esa experiencia, que es cierto que ha sido traumatizada y violentada, pero que quizá no esté muerta, aunque haya mucha gente que fue asesinada? ¿Podríamos contar hoy con ese germen, porque no llegó a ser más que eso, una cosa aún no formada, que no pudo desplegarse, pero que tal vez se conserve en tanto germen, como si hubiera estado dentro de un hielo?

Cuando Benjamin habla de los futuros que quedan soterrados en los momentos de peligro, yo estoy segura de que se refiere a los devenires que se originan a partir de esos quiebres de la historia. El problema es cómo desentrañar ese futuro que está en nuestro propio cuerpo. Y hablo de desentrañar porque no es algo que debamos buscarlo allá, en el pasado o en el futuro, sino que está acá, como una virtualidad que existe hoy pero que fue interrumpida. Por eso no se trata tanto de hacer entrevistas o de recolectar anécdotas, mucho menos de una labor estadística, porque es algo que está entre nosotros aunque parezca que la única prolongación es la que insiste como poética desprendida de toda política, que es, precisamente, la que ha sido instrumentada por el capitalismo contemporáneo. Mi experiencia y mi apuesta es que no se trata de algo que hayamos perdido, mucho menos podemos decir que aquella experiencia de la contracultura resultó un fracaso, como está en boga hoy cuando se celebran los cuarenta

años del “Mayo Francés”. Por el contrario, se puede conectar con los infinitos rumbos que aquellas rupturas provocaron, evitando las lecturas lineales. Estoy segurísima de que esta conexión es muy importante para todos, y no sólo para quienes lo vivimos.

Hablo de desentrañar, entonces, para evitar también la imagen de una transmisión entre generaciones, como si yo hubiera vivido algo que debo traspasarles a ustedes para que lo prolonguen. No me parece una buena manera de nombrar este desafío, porque así terminamos consolidando las distancias. La idea de articular lo que se vive como exterioridad siempre fracasa. Mi impresión es que se trata de un acto de fusión, de la emergencia de un futuro soterrado que nos atraviesa a todos a la vez. Lo mismo sucede con la distinción que hicimos entre micro y macropolítica, porque nunca conseguimos articular adecuadamente ambas dimensiones, señal de que el problema estaba mal planteado.

¿Cuáles son los límites de la expresión deseante y la movilización? Se trata de una pregunta por la antropología política que ha sido puesta sobre la mesa por la crisis de los movimientos. En el lenguaje del balance político se han intentado varias caracterizaciones: tristeza, repliegue, fracaso, captura...

*El desafío es salirse de una suerte de linealidad de avances y retrocesos, de cooptaciones y traiciones, para pensar más a fondo los vaivenes de la energía social. Para **FRANCO BERARDI BIFO** –uno de los fundadores del movimiento de radios libres en Italia– esto implica un análisis de las mutaciones antropológicas que conforman una subjetividad postalfabética, posconsignista, y que hoy está sometida a una depresión generalizada por exceso de flujos de comunicación y consumo, de pánico y precariedad. En este sentido, Bifo caracteriza la crisis actual como algo más que una crisis: como colapso definitivo de un modelo que hacía de la posibilidad del desarrollo sin fin, del endeudamiento de masas y del aumento del tiempo de trabajo contra una economía de los placeres sin cálculo, sus pilares principales. ¿Hay una performatividad del capital que consiste hoy en inmovilizarnos? ¿A través de que patologías lo logra? ¿Qué sería una resistencia que es simultáneamente política y terapéutica?*

“The dark side of the multitude”

Estamos tratando de conceptualizar la cuestión de un *impasse* de los movimientos, particularmente en Argentina y en Latinoamérica, pero tal vez sea también expresivo de la dinámica política europea de los últimos años. Dicho *impasse* adquiere características singulares en el marco de la crisis actual. En este sentido: ¿cómo pensás vos esta crisis?, ¿por qué sostenés que es radicalmente distinta a otras crisis?

Los economistas y los políticos están preocupados: llaman a lo que sucede “crisis” y esperan que evolucione como muchas crisis anteriores que atormentaron a la economía en el siglo pasado, pero luego terminaron dejando al capitalismo más fortalecido. Creo que esta vez es diferente. Ésta no es una crisis, sino el colapso final de un sistema que ha durado quinientos años. Miremos el paisaje: los grandes poderes del mundo están tratando de rescatar a las instituciones financieras. Pero el colapso financiero ya afectó al sistema industrial, la demanda está cayendo, se pierden empleos por millones. Con el objetivo de rescatar a los bancos, el estado es obligado a tomar el dinero de los pagadores de impuestos del futuro, y esto significa que la demanda caerá mucho más en los próximos años. El gasto familiar está cayendo en picada y, consecuentemente, mucha producción industrial será descartada. El conocimiento político y económico que heredamos de la filosofía moderna racionalista es inservible porque el colapso actual es el efecto de la complejidad infinita de la producción inmaterial y de la incompatibilidad del *general intellect* en el marco de la *governance* capitalista y su propiedad privada. Creo que entramos en un proceso mayor de morfogénesis catastrófica. El paradigma capitalista –basado en el vínculo entre ingreso y performance del trabajo– es incapaz de contener (semiótica y socialmente) la forma existente del *general intellect*. Por eso, el paradigma capitalista ya no puede ser la regla universal de la actividad humana. No debemos mirar a la recesión actual sólo desde un punto de vista

económico. Tenemos que verla como un punto de inflexión antropológico que va a cambiar la distribución de recursos del planeta y del poder mundial.

¿En qué sentido serán esas mutaciones antropológicas?

El modelo del crecimiento ha sido profundamente interiorizado impregnando la vida cotidiana, las percepciones, las necesidades y los estilos de consumo. Pero el crecimiento terminó, y nunca más volverá, no sólo porque la gente nunca será capaz de pagar la deuda acumulada durante las tres décadas pasadas, sino también porque los recursos físicos del planeta están cerca de la extenuación, y el cerebro social está cerca del colapso. El colapso de la economía capitalista no es sólo el efecto del fin de la burbuja financiera. Es también, y sobre todo, el efecto del quiebre de la burbuja del trabajo. Hemos trabajado mucho durante cinco siglos, ésa es la simple verdad. Lo que ha implicado el abandono de las funciones vitales del medioambiente social, la mercantilización del lenguaje, de los afectos, de la enseñanza, de las terapias y del autocuidado. La sociedad no necesita más trabajo, ni más empleo, ni más competencia. Todo lo contrario. Necesitamos urgente una reducción del tiempo de trabajo, una gran liberación de la vida respecto de la fábrica social, con el fin de rehacerla como fábrica de relaciones sociales. Terminar con el vínculo entre ingreso y trabajo hará posible liberar energía para objetivos sociales que ya no pueden ser concebidos como parte de la economía y que deben convertirse en nuevas formas de vida.

En este marco, solés plantear que en Europa esta liberación de energías para producir nuevas formas de vida adquiere algunos rasgos muy singulares debidos a lo que llamás la *senilización* avanzada de su población. ¿Qué implica esta *senilización*?

Efectivamente, comienza –no sólo en Europa aunque aquí sea el lugar en el que primero se desarrollará– una época de *senilización*. La “desnatalización”, la disminución de los nacimientos, comenzó en los

territorios de la vieja Europa, porque las generaciones de posguerra no procrearon de la misma manera que las generaciones anteriores. Esto se dio por muchas razones que, en parte, conocemos: la difusión de técnicas anticonceptivas, el culto de las relaciones individuales, el rechazo consciente de la maternidad por parte de las mujeres, la reducción de la necesidad de los niños como un factor de sustentación, el alto costo de la reproducción de las condiciones de vida urbana. Esta tendencia se está afirmando en todas las sociedades que se urbanizan, es decir, prácticamente en todo el planeta –con la significativa excepción del mundo islámico–, pero en Europa la tendencia ya se había establecido al punto que podemos hablar de una senilización avanzada de la población europea.

Y lo curioso es que no sabemos nada de esta población, no sabemos nada acerca de los viejos. Hasta hace unos pocos decenios, los que sobrepasaban los 60 eran una minoría tan exigua que constituían una solitaria rareza. Sea rodeados de un aura de respeto y veneración, sea relegados a los márgenes de la sociedad, los viejos siempre estuvieron solos, privados de los medios de sustentación e incapaces de hacer comunidad. Efecto del saber científico, la prolongación de la esperanza de vida ha estado acompañada por el reconocimiento de la existencia social de los ancianos en tanto personas que contribuyeron con su trabajo al desarrollo del conjunto de la sociedad. En los próximos decenios en Europa, un tercio de la población superará el umbral de la ancianidad. Se trata de la generación nacida en la segunda posguerra, cuando parecía destinada a realizarse la promesa moderna de paz, democracia y bienestar equitativamente distribuido en toda la sociedad. Quinientos años de brutal expansión capitalista parecían mitigados por la fuerza política de los trabajadores organizados, y la civilización moderna pareció plegarse hacia una forma de civilidad social. La generación nacida durante los treinta años que van desde el 45 hasta el 75 lleva en su bagaje cultural las expectativas de libertad, paz y justicia como si se trataran de valores universales. Por supuesto que no lo son, porque los valores universales son una ilusión idealista que traducen las expectativas culturales históricamente determinadas por las relaciones de fuerzas sociales.

La contraofensiva capitalista de los tres decenios neoliberales ha destruido las condiciones de posibilidad de vida social libre e igualitaria porque desbarató las formas de organización del trabajo, fragmentó la existencia individual mediante la imposición de la brutal competencia en el mercado de trabajo precarizado, sometió toda la vida social al dominio de la ganancia sin ningún tipo de restricción legal o material. Las generaciones que emergieron posteriormente, nacidas en los años de la contraofensiva, no tienen ni la memoria de la civilidad social, ni la fuerza política para defender su propia existencia de la invasión depredadora del capital.

¿Qué transformaciones económicas o políticas concretas vinculás a este proceso de senilización?

¡Claro que este proceso tiene efectos concretos! Pero a mí no me interesan tanto los efectos económicos de la senilización; tampoco las alternativas que se le presentan a una sociedad en la que existe un número creciente de personas en edad de jubilarse y un número decreciente de personas en edad de trabajar. Sobre este punto quiero decir solamente que las tesis según las cuales pocos jóvenes deben mantener muchos ancianos y que, por lo tanto, es necesario obligar a las personas a ampliar su vida laboral y a renunciar a una gran parte de la pensión, es una pura y simple mistificación neoliberal para prolongar el tiempo de vida-trabajo y para mantener a la población juvenil en condiciones de precariedad laboral y de bajo salario. Lo que me interesa particularmente son los efectos culturales de largo plazo que podrían derivar de la senilización de la sociedad europea en los próximos veinte años (y, más tarde, en las otras sociedades del planeta). El envejecimiento europeo está acompañado de un proceso de migración masiva que las políticas de contención –como las derivadas del Acuerdo de Schengen– no serán capaces de detener. La migración forma parte de una presión con la que los pueblos emergentes reclaman una redistribución de la riqueza que en los quinientos años de colonización europea se concentró en el occidente capitalista y, en

primer lugar, en los países europeos. Por esta razón, la senilización de Europa se presenta como un aspecto particular de un fenómeno de redefinición de los equilibrios económicos planetarios. Al mismo tiempo, Europa está envejeciendo *anormalmente*. Se trata de un problema demográfico, principalmente, pero no solo. Europa es un país de viejos que se aferran penosamente a la vida, “no porque la amen, sino porque es de su propiedad”. Un país de viejos necesitados de jóvenes cuidadores filipinos, moldavos o marroquíes, viejos idiotas aterrorizados por la agilidad desdeñosa de los pueblos jóvenes, pueblos que han sufrido tanto por culpa nuestra que ya no temen más ningún sufrimiento. Jóvenes de piel oscura –o más oscura que la nuestra– que nos observan con aparente condescendencia a la espera de poder devolver la violencia imborrable que los hizo íntimamente torvos.

Tal como planteás este vínculo entre proceso de senilización de la población, migración y crisis, pareciera que Europa tiene por delante un papel destacado, pero minado de conflictos, en el marco de esta redefinición de los equilibrios económicos globales.

Completamente. Pero no sólo la próxima década será para Europa la década de una elección muy importante en términos de equilibrio económico global, también será fundamental para su propia supervivencia social. Puntualmente, la alternativa se presenta entre dos hipótesis: la primera es la disponibilidad de un pacto de redistribución tendencial de la riqueza que implica una apertura de las fronteras europeas a las poblaciones procedentes de África y Asia, una reducción del consumo de la población blanca y la adopción de modelos de vida marcados por el declive de la producción y el consumo. La segunda es la intensificación de una *guerra civil interétnica* de la que ya pueden verse señales en el territorio europeo y de la que la afirmación electoral de formaciones xenófobas y ultraliberales es una clara señal.

En ese sentido, las elecciones europeas de junio de 2009 son una señal de una tendencia mayoritaria a un ensimismamiento identitario que no se puede etiquetar simplemente como *racismo*, porque se

deriva, más bien, de una rabiosa defensa del privilegio económico acumulado en los quinientos años de hegemonía occidental que se está desmoronando desde mediados del siglo XX cuando se inició el proceso de descolonización, y en los últimos diez años parece colapsar del todo. En esta elección se reveló cómo cierta tristeza europea es el signo de la incapacidad de asimilar la senilización, con la consecuente declinación energética que la acompaña. De ahí que las elecciones europeas de junio pasado no sean tanto el signo de una voluntad política sino, más bien, el síntoma de una *demencia senil* en rápida expansión. Así, la demencia senil (pérdida de memoria, incapacidad de juicio, miedo irracional a lo que no se conoce) se expande a todos los ámbitos generacionales de la sociedad europea, culturalmente decrepita y socialmente declinante.

El *pogrom*, la violencia, la guerra civil interétnica: esto es el futuro de Europa. Debemos encontrar la manera de traducir en términos laicos, materialistas y autónomos aquel concepto que los cristianos expresan con la palabra *resignación*. ¿Qué se hace cuando no hay más nada para hacer, cuando en el karma colectivo se ha acumulado demasiado odio, demasiada violencia reprimida, demasiada humillación? ¿Cómo podemos seguir siendo libres y felices cuando la demencia agresiva es constante? Es una pregunta que vuelve sobre mí mismo, sobre mis amigas y amigos, en definitiva, a mi generación; la generación que nació después de la última guerra de pueblos jóvenes; antes de que la senilización se apoderase de nosotros. En este marco, las generaciones que fueron formadas en los decenio de la esperanza posbélica enfrentan hoy una nueva tarea cultural gigantesca, como aquella que supimos enfrentar en 1968. Hoy se trata de crear las condiciones para que la sociedad europea inicie conscientemente un proceso de decrecimiento y de restitución de la inmensa deuda que la población occidental ha acumulado en los cinco siglos coloniales.

Ni el inicio de un proceso de decrecimiento ni la restitución de la deuda parecen discursos sencillos en el marco de la crisis...

Es que, justamente, la actual recesión es una consecuencia de la deuda que el mundo occidental –sobre todo Estados Unidos– ha acumulado en el plano financiero en las últimas décadas. Pero más allá de esta deuda hay una mucho mayor y más pesada. Se trata de una deuda simbólica en gran parte impagable, porque se inscribe en la profundidad de la psiquis planetaria: la deuda por el genocidio de las poblaciones amerindias, por las deportaciones y por la esclavitud de millones de hombres de África y de Asia, por la humillación y la devastación de culturas milenarias. Pero se trata, también, de una deuda material que puede ser pagada como parcial resarcimiento por el saqueo sistemático de los recursos del mundo colonizado y por la sumisión de los territorios y de las economías a la monocultura y a los intereses de las empresas del imperialismo capitalista. La generación senil de Europa puede volverse sujeto de una revolución cultural que se predisponga al decrecimiento y a un acuerdo a largo plazo para la redistribución de los ingresos y de los recursos. Esta revolución cultural deberá pasar, antes que nada, por una crítica del *juvenilismo* y del *energetismo* que permean las culturas modernas. La primacía del crecimiento, el culto a la competencia agresiva son las bases del desarrollo capitalista, pero son también la savia de las ideologías románticas y nacionalistas que movilizaron agresivamente a la sociedad occidental en la época tardo-moderna. Una cultura senil basada en el decrecimiento y en la reducción de la presión consumista, en la activación de circuitos de solidaridad y de distribución parece hoy –tal como dicen– una utopía improbable, pero absolutamente necesaria.

Por lo tanto, e incluso más allá de Europa, la cuestión sería, en términos políticos, tratar de elaborar una perspectiva de poscrecimiento o de posdesarrollo.

Durante los últimos diez años el antropólogo francés Serge Latouche ha hablado del *decrecimiento* como un objetivo político. Pero ahora el decrecimiento se da: cuando el PBI está decayendo en todos lados, y algunas partes del sistema industrial se están despedazando, y la

demanda se desploma, podemos decir que el decrecimiento ya no es un programa para el futuro. El decrecimiento ya llegó. El problema es que la cultura social no está preparada para esto porque la organización social está basada en la idea de una expansión sin fin del consumo y del PBI, y el alma moderna ha sido formada por los conceptos de la privatización y los efectos de un aumento infinito del consumo. La noción misma de riqueza debe ser reconsiderada: no sólo el concepto de riqueza, sino la percepción de qué significa ser rico. No debemos esperar un cambio drástico del paisaje social, sino una superficie lenta de nuevas tendencias: comunidades que abandonan el campo de la economía dominante en decadencia, más y más individuos abandonando sus búsquedas de empleo y creando redes extra-económicas de supervivencia. La percepción del bienestar y la riqueza cambiará en un sentido de frugalidad y libertad. Las políticas y las terapias serán la misma actividad en el tiempo que viene. La gente se sentirá desesperanzada, deprimida y en pánico porque es incapaz de tratar con una economía de poscrecimiento porque perderán la diluida identidad moderna. Nuestra tarea cultural es atender a esa gente y cuidarla de su insania y mostrarles un modo de feliz adaptación a mano. Nuestra tarea es la creación de zonas de resistencia humana, de contención terapéutica. El capitalismo no va a desaparecer de la escena mundial, pero perderá su rol de paradigma privilegiado de semiotización y devendrá una de las formas de organización social. El comunismo nunca será el principio de una nueva totalización, sino una de las formas posibles de autonomización respecto de la regla capitalista.

Volviendo un poco al marco inicial del *impasse*, hay en tus escritos una suerte de pasaje de una primera posición más optimista con respecto a lo ilimitado del deseo a un momento en donde lo que te interesa pensar es la *depresión* como relación no reflexiva con el límite...

Sí, se podría decir así: el concepto de represión nunca está tematizado explícitamente ni en Deleuze ni en Guattari. *Represión* es un concepto político, casi una palabra no-conceptual. Pero, ¿por qué el

desarrollo de la expresión deseante no puede considerarse limitada por la represión?

La *represión* es una especie de efecto exterior y actúa a nivel político. La acción política de Guattari era sistemáticamente anti-represiva. Si bien toda su acción política en los años 70 se vincula con la iniciativa represiva del Estado (la represión en la Italia del 77, la represión de la Baader-Meinhof en la Alemania, la cuestión de la prisión de Klaus Croissant, la creación del centro *Iniciative de nouveau espace libertaire*, etc.), la palabra represión no deviene un concepto en la arquitectura filosófica de Guattari. Y eso se puede entender muy bien porque el concepto de represión es, esencialmente, un concepto dialéctico, que pertenece a la dinámica de la forma capitalista que impide el desarrollo de la posibilidad: la represión como un detenimiento más o menos violento de las posibilidades implicadas en la relación social.

El concepto que tiene mucha más fuerza es el concepto de *expresión*. Pienso en *Spinoza et le problème de l'expression* que es un libro muy importante de Deleuze. Allí Deleuze pone la cuestión de la expresión como guía de la manifestación del devenir. Es éste un libro casi teológico: es toda la definición de la expresión spinoziana en relación con Dios y la manifestación de Dios en el mundo. El concepto de *expresión* es la verdadera fundación de la idea de *infinitud del deseo* que va a manifestarse en el *Anti-Edipo*.

Por otro lado, hay un pequeño texto de Guattari dedicado a Radio Alice que me interesa mucho. Es la introducción a la edición francesa y se llama “Des millions et des millions d’Alice en puissance” (“Millones y millones de Alicias en potencia”). Es un texto muy delirante, pero muy preciso en la definición de lo que Guattari llamaba la *era posmediática*, una expresión muy misteriosa en los años 70: se trataba del problema de la participación y creación de medios libres. Guattari pensaba, evidentemente, en Internet, en la dimensión desarrollada de la red. Y cuando decía “era posmediática” se refería a que una proliferación infinita de la expresión era la condición para superar la forma capitalista, la forma represiva de la comunicación. Es todo lo que pasa en los años 80 y 90: la *cibercultura*, la proliferación de Internet, etc.

También el experimento *teletreet* que desarrollamos hace cinco años se sitúa en esta línea de la proliferación infinita de la expresión como posibilidad de liberar el campo del deseo en la comunicación.

No obstante, esta idea no toma en cuenta el límite. Y no me refiero al límite de la expresión sino al límite —en un sentido marxista— del mercado de la expresión: es decir, el límite de la atención, de la relación entre expresión y recepción como problema de la economía de la atención. Y es en este dominio donde se sitúa el problema de la depresión. La depresión y el pánico, como ciclo psicopático y comunicacional, son las dos formas de manifestación de una imposibilidad del cerebro humano de abordar el infinito.

Aquí está la raíz de la cuestión depresiva contemporánea: es un problema de relación entre la infinita complejidad y los límites orgánicos y culturales. *Caos*, en palabras de Deleuze y Guattari, tiene mucho que ver con la aceleración de la semioesfera, y con el espesamiento de la infocorteza. La aceleración del mundo de signos, símbolos e infoestimulación que nos rodea, está produciendo pánico. Depresión es desactivación del deseo después de la aceleración por pánico. Cuando ya no sos capaz de entender el flujo de información que estimula tu cerebro, tendés a desertar del campo de la comunicación, deshabilitando la capacidad intelectual y física de respuesta. No debemos ver la depresión como una mera patología, sino como una forma especial de conocimiento. James Hillmann dice que la depresión es la condición de la mente cuando está cercana al conocimiento del desvanecimiento y la muerte. Sufrimiento, imperfección, senilidad, decomposición: ésta es la verdad que podés ver desde el punto de vista de la depresión. En la Introducción a *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari hablan de amistad. Sugieren que la amistad es la forma de superar la depresión, porque amistad significa compartir un sentido, una visión y un ritmo común: un *ritornello* común en lenguaje de Guattari.

No obstante, no se trata, simplemente, de la limitación orgánica del cerebro humano, sino de la limitación del cerebro humano al interior de condiciones sociales, culturales, epistemológicas y antropológicas determinadas. En un sentido no explícito, creo que éste es el problema

que Baudrillard enfrenta, a su manera, cuando habla de *implosión*. En Baudrillard no hay un discurso explícito sobre la relación entre caos y cerebro, ni sobre la relación entre expresión y depresión, pero me parece que va en esa dirección cuando habla de implosión y cuando habla de *economía aleatoria*. En ese sentido se puede entender lo que está pasando hoy a nivel mediático y también al nivel de la psicopatía producida por los medios.

Suponés entonces un tratamiento político de la depresión...

Cuando se trata la depresión, el problema no es hacer volver al deprimido a su normalidad, reintegrar su comportamiento en los patrones universales del lenguaje social normal. El objetivo es cambiar el foco de su atención depresiva, para re-focalizar, para desterritorializar la mente y el flujo de expresión. La depresión se basa en la rigidización de las abstenciones existenciales, en la repetición obsesiva de las abstenciones rigidizadas. La persona deprimida es incapaz de salirse, de dejar las abstenciones repetitivas y así se interna más y más en el laberinto. El objetivo del esquizoanálisis es darle la posibilidad de ver otros paisajes, de cambiar el foco, de abrir nuevas vías de imaginación. Superar la depresión implica algunos pasos: desterritorialización de las abstenciones obsesivas, reforcalización y cambiar los paisajes de deseo, pero también la creación de una nueva constelación de creencias compartidas, la percepción común de un nuevo medioambiente psíquico, y la construcción de un nuevo modo de relaciones. Insisto con que el colapso económico no puede enfrentarse con las herramientas del pensamiento económico, porque la conceptualización económica es el problema y no puede ser la solución. La estrecha dependencia del ingreso respecto del trabajo, la persecución fanática del crecimiento y la competencia: éstas son las características patogénicas de las cuales debe desprenderse la cultura social si queremos salir de la depresión. En el discurso político dominante salir de la depresión significa recomenzar la dinámica del crecimiento y del consumo, y ellos lo llaman *recuperación*. Pero

esto es imposible porque la deuda no puede pagarse y porque el planeta no puede soportar una nueva fase de boom capitalista.

En el año 91 Toni Negri le pregunta a Deleuze por la lógica de la proliferación de la palabra y de la expresión como pasaje al comunismo. Y Deleuze le contesta que las palabras están podridas por la penetración del dinero y que esa podredumbre no es contingente, sino que es por su propia naturaleza. Dice, además, que lo que se precisa no es más comunicación –ya que nunca la *creación* fue un asunto de comunicación– sino que lo que necesitamos son vacuolas que interrumpan la comunicación. Silencio y creación para interrumpir el control...

Sí. Hay una repulsión mucho más deleuziana que guattariana a la comunicación. También en *Signe et événements* hay una entrevista a Deleuze sobre qué significa la comunicación y sobre la reducción de la comunicación a una forma económica, la reducción económica del proceso de creación lingüística. Pero hay un vacío en Deleuze y en Guattari (en Guattari como esquizoanalista, no sólo como filósofo o como político) sobre la cuestión depresiva. Es un vacío político del pensamiento de Negri también, porque Negri nunca acepta enfrentarse al lado oscuro de la multitud, al “dark side of the multitude”, al hecho de que la depresión multitudinaria, el deseo multitudinario, se manifiesta como fascismo, como racismo...

Retomando lo que decías sobre Guattari y lo posmediático, ¿dirías vos que hoy estamos en un momento posmediático, que estaríamos ante una radicalización de lo mediático?

Los últimos treinta años –desde la explosión de las tecnologías electrónicas (las radios libres, Internet, etc.)– han sido una constante las relaciones de oposición entre campo mediático y campo posmediático y la crítica de los medios. Lo que me parece hoy es que después de la experiencia del *medioactivismo* –que es una experiencia que tiene una raíz muy profunda en los años 70– tenemos que decir que su límite no

se encuentra en su interior, no es un problema de encontrar mejores técnicas de contracomunicación o de comunicación independiente, sino que los límites están en la *economía de la atención*. Es decir, en la posibilidad de elaboración del cerebro humano colectivo. Y es un problema que no puede solucionarse en términos de expresión, sino que es un problema de redundancia de la expresión y de efectos patógenos de esta redundancia.

Estamos llegando al punto que más nos interesa. Estamos intentando pensar cómo se desarrolla después de 2001 en Argentina el pasaje de una situación en la que el habla era muy colectiva y los modos de expresión eran muy inventivos a una situación actual en donde la enunciación política parece completamente limitada a lo mediático. En ese sentido es que veníamos pensando sobre la *crisis de la palabra*, sobre la dificultad de hacer cosas con palabras.

Bueno, pero, ¿qué significa *hacer cosas con palabras*? Si yo soy cura y digo “los declaro marido y mujer” el hecho se produce. Pero si yo digo nosotros somos casas o nieblas, nada se produce sino en el espacio de mi imaginación. Ahora, ¿qué significa que el efecto de mediatización de la palabra sea tal que ya no se pueda hacer cosas con palabras? ¿Hay un problema propiamente semiológico, es decir, hay un problema de pauperización de la potencia pragmática de la palabra o hay un problema que no pertenece a la palabra, pero sí al organismo? ¿El problema es que digo algo que no produce efectos o la palabra produce efectos, pero el organismo es incapaz de actuar consecuentemente? El organismo es físico, psíquico-colectivo, etc. Quiero cuestionar la idea de que la crisis es de la palabra.

Esto también puede vincularse a un momento de cansancio generalizado. Nos parece que no se puede separar lo que vos nombrás como pérdida de eficacia pragmática de la palabra de la imposibilidad del cuerpo de relacionarse con esa pérdida.

Entiendo lo que dicen: el agotamiento del cuerpo es agotamiento de la palabra. No, a mí me interesaría separar las dos cosas. Hay un funcionamiento específicamente semiótico de la palabra; semiótico en sentido amplio, que incluye por ejemplo la pragmática: la pragmática como sector interior de la semiología. Entonces, ¿hay una crisis de la función pragmática o esta función está en crisis por causas que son exteriores a la dimensión semiótico-pragmática? Cuando hablamos somos cada vez menos nosotros los que hablamos y cada vez más el *ruido blanco* que habla a través nuestro. ¿Es esto, propiamente, un debilitamiento de la palabra?

¿Y no es también un debilitamiento de aquello que une la palabra con el cuerpo?

Exacto. ¿Qué une la palabra con el cuerpo? No sólo el hecho de que la palabra es un producto del cuerpo, como todos podemos saber muy bien. Mi problema específico es que mi palabra es débil en los últimos meses a causa de mi cuerpo y mis pulmones. La palabra es una expresión del cuerpo. Pero también el cuerpo es movilizado por la palabra. Es un problema de *movilización*, de producir movimiento. Esto es interesante: la relación movilizante entre palabra y cuerpo. Hay un agotamiento, evidentemente. Antes me preguntaba: ¿hay una transformación al interior del circuito semiótico de la pragmática? No, no me parece. El problema está en la relación de la esfera pragmática de la palabra y los efectos pragmáticos de la palabra sobre el cuerpo. Efectivamente, recibimos cada vez más palabras movilizantes porque si escucho la radio a la mañana me comunican cosas que deberían movilizarme inmediatamente. Pero nada de eso pasa. La movilización, como efecto político de una urgencia psíquica, ética, ha implosionado.

Desde el punto de vista más formal de *Mil mesetas*, de la filosofía de Deleuze y Guattari, la pragmática del lenguaje y el orden de los cuerpos no se articula si no es a través de un acontecimiento que, precisamente, prolonga la pragmática de la lengua en la transformación de los

cuerpos. Hoy, por el contrario, pareciera que los acontecimientos –que deberían ser ese singular encuentro entre una palabra que moviliza y un cuerpo que es movilizado– estuvieran encapsulados en una suerte de palabra desvitalizada.

En el siglo XX la movilización es el verdadero objetivo de la literatura y del arte en general. Pensemos en lo que fue el Futurismo. Estoy trabajando mucho sobre la cuestión del Futurismo como vanguardia, utopía, proyecto, efectuación, etc. Hay una relación entre utopía del futuro, medios de comunicación, técnicas de producción, etc., y creación del cuerpo colectivo como efecto de la movilización. ¿Cuándo y por qué se produce un efecto de impotencia de esta movilización? Explico la línea de mi razonamiento. Estoy trabajando sobre la idea de que el siglo XX es el siglo que creía en el futuro, no que creía ontológicamente, pero sí que tenía confianza en el futuro: el futuro dialéctico, el futuro iluminista de los derechos del hombre, el futuro técnico de la realización de la máquina, el futuro futurista, finalmente. Esta utopía y proyectualidad del futuro se reproduce muchas veces como contrafactualidad del futuro: el futuro utópico que se transforma en la anti-utopía efectiva del estalinismo, de la industrialización alienante, del fascismo, del Futurismo italiano, etc. Hasta la última utopía: la gran explosión del 68, los años 70 y su des-utopización. Hubo una última utopía que fue la cibercultura. ¿Qué es la utopía de la cibercultura? La idea de la proliferación de los agentes de enunciación. Guattari habla de colectivo de enunciación como el verdadero sujeto de esta política de la proliferación. Pero lo que todos hemos olvidado en esta fase de la última utopía es la economía de la atención, es decir la dimensión comunicacional que reaccúa sobre la expresión y de un lado la satura y del otro la absorbe.

La última utopía me interesa especialmente porque es la utopía que se come la posibilidad misma de la utopía. ¿Y qué pasa en esta última utopía? *La implosión de la posibilidad movilizante de la palabra*. La palabra ya no tiene como efecto movilizar, como pasaba en la época de la radio y del megáfono, en la época futurista. No, ahora la palabra

inmoviliza hasta el punto de prevenir a la palabra misma. Habría que trabajar la performatividad como efecto semiótico y la performatividad como inmovilización. Son dos cosas diferentes, me parece. La performatividad como capacidad de producir efectos a través del lenguaje es una cosa. Y la capacidad del lenguaje de producir un efecto de inmovilización de los cuerpos es otra. Lo que Austin llama *performatividad* es un efecto que el lenguaje produce en una dimensión que es puramente lingüística porque si yo digo, nuevamente, “los declaro marido y mujer” nada pasa realmente pero todo pasa en la dimensión de realidad lingüística. Es lenguaje como institución, como dimensión reconocida en el espacio real de la comunicación. Es un efecto lingüístico, pero es un efecto de la convención institucional.

A propósito de esto, vos decías que en la literatura de vanguardia se puede rastrear esto mismo, pero desde otra perspectiva...

Claro. ¿Qué tiene de especial el lenguaje de la literatura? El lenguaje literario, se sabe, no trata de movilizar, a excepción de la literatura de vanguardia que es otro tipo de emprendimiento. El lenguaje de la vanguardia, del Futurismo, moviliza, pero no es propiamente un lenguaje movilizante, es un lenguaje que produce instrumentos para la publicidad y la propaganda política. El Futurismo italiano es la fábrica de la publicidad, así como el Futurismo ruso es la fábrica de la propaganda política. No es la literatura la que produce la movilización misma, sino que la literatura produce condiciones técnicas, lingüísticas, imaginarias, para otros lenguajes que no son de la dimensión misma de la literatura. Cuando lees al futurista ruso Maiakovsky, es decir gran literatura, no tenés la pulsión de movilizarte, sino la pulsión de seguir leyendo, de continuar con la lectura. Eso me interesa. El placer de sostener la relación con el mundo, el placer de decir cosas terribles, pero gozar de esta “terribilidad” de lo que estás diciendo. Es un modo de la ironía, y la ironía es una función no movilizante, es una expresión. También en la ironía hay una modulación de la relación entre el lenguaje y el ser, pero es una modulación en la que la maldad de la realidad está suspendida

en el momento mismo en el cual la decimos. Eso me interesa de la literatura, algo de su capacidad de entender, pero también en el entendimiento hay dos caras. Hay un entender movilizante y hay un entender que suspende. El gozar de la comprensión del entendimiento que no es sólo ideología. Probablemente me siento cada día más interesado en la literatura porque percibo cada día más la imposibilidad de la acción política. El zapatismo fue la última potencia de la palabra; una palabra que se colocó en un territorio entre la palabra material, la física, la personal, la carnal y la palabra digital. Ha sido la primera experiencia política que utilizó de manera explícita la red.

Justamente en varios de tus textos hablas de lo *recombinante*. ¿Qué efectos tiene esta idea para pensar el presente?

Me interesan muy particularmente los efectos del paradigma recombinante a nivel biotecnológico, a nivel epistemológico y, también, al nivel de las formas sociales. En este sentido estoy trabajando sobre el libro de Melinda Cooper *Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*¹ que es un trabajo específico de los efectos del paradigma biotécnico sobre el pensamiento económico y sobre el pensamiento político contemporáneo. Hay también especificaciones sobre la cuestión farmacéutica, la sanidad, etc., y también hay una lectura sobre el concepto militar de *pre-emption* como aplicación político-militar de un modelo biológico que significa prevención y, al mismo tiempo, vaciamiento de un cuerpo y sus posibles efectos peligrosos, etc. Otro libro importante es *Biocapital*,² del hindú Sunder Rajan, de formación marxista.

Mi línea de trabajo en los últimos diez años –desde Seattle sobre todo, pero también antes de Seattle– ha sido la cuestión recombinante. *Recombinant* comenzó como un sitio web, como una revista vinculada al Movimiento en Europa, cuando acá en Bolonia en el año

1_ Cooper, Melinda, *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*, University of Washington Press, Seattle, 2008.

2_ Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, Durham, NC, 2006.

2000 se realiza el congreso de la OECD (*Organisation for Economic Co-operation and Development*). Fue la última ola de movilización militante en esta ciudad. Y en el grupo que trabajaba conmigo convivían tanto personas relacionadas con la informática como otras vinculadas a la filosofía. Gente como Matteo Pasquinelli (que se formó en el ámbito de la electro-cultura) y gente que trabaja en la biotecnología, especialmente Alex Sarti, la persona que ha escrito conmigo *Run. Forma, vita, ricombinazione*, con quien trabajamos en Berkeley, California, en los años 1998-2001. Es decir, estamos hablando de un período marcado por la conclusión del proyecto del genoma humano, un ambiente en el que se mueven personas como Paul Rabinow, que es un traductor de Foucault que se ocupó de biotecnología. Todo eso define un pasaje a dos niveles. El primer nivel se vincula con el proceso de recomposición del trabajo social: cuando hablamos de *cognitariado* en estos años estamos haciendo referencia directa a los biotecnólogos como figura de la máxima productividad de nuevo tipo. Hay, entonces, una redefinición del referente social. Al mismo tiempo —y éste es el segundo nivel— hay un problema de tipo filosófico, paradigmático, de superación del modelo dialéctico y de sustitución de este paradigma por otro de tipo recombinante. Esto significa que el modelo dialéctico pertenece a un campo epistemológico e histórico que está vinculado a la constitución mecánica del universo productivo; y cuando esto se define en relación a la forma recombinante, la idea misma de una linealidad progresiva y dialéctica de la historia social no tiene más fundamento. ¿Qué significa recombinante en este punto? Es una intuición que no es nueva. Esta expresión fue utilizada por Arthur Kroker en un libro de 1993 titulado *Data Trash*.³ Kroker, que vive en Montreal, fue muy importante en la cibercultura, en el *dark side* de la cibercultura. *Data Trash* fue publicado en el mismo año del inicio de Internet: 92/93. Es un análisis de los efectos retrofascistas de la bioactualización. La *bioactualización* —Kroker ya lo dice en ese momento— implica una denigración de la corporeidad que producirá,

3_ Kroker, Arthur, *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*, St. Martin's Press, Nueva York, 1994.

en el tiempo, efectos de tipo retrofascistas, una reminiscencia de la remoción. Al mismo tiempo, critica a un grupo de teóricos de Chicago que trabajó mucho sobre las biotecnologías y que se ocupó de un episodio de persecución policial a un investigador que había sido acusado de bioterrorismo (hace dos años se habló mucho de esto en la red). Ellos, en un libro que se llama *Meat Machine* –máquina carne–, hablan también de *modelo recombinante*.

Retomando el concepto de recombinación, hemos considerado el movimiento no-global –expresión que no da cuenta ni de la complejidad ni de la potencialidad de ese movimiento– para intentar definir su especificidad a partir de la idea de que su verdadero destino, su verdadera posibilidad política –no aprovechada hasta hoy– es el proceso de recombinación de las formas del trabajo cognitivo y de las formas del saber por fuera de la dominación del paradigma capitalista, fuera de la dominación del principio de ganancia. Esto significa, para mí, que la noción de recombinación nos permite salir de una idea historicista de sustitución de una máquina capitalista por una máquina política socialista con la idea de que un paradigma no capitalista puede ser experimentado y realizado localmente, al interior del trabajo en la producción cognitiva contemporánea. A nivel político-cultural, el concepto de recombinación tuvo un éxito considerable en nuestra situación, pero sigue siendo una intuición porque el proceso de autoorganización del trabajo cognitivo permanece como posibilidad, no fue realmente experimentado. Yo creo que el concepto de recombinación permanece muy rico como posibilidad epistemológica, de experimentación social, aunque nunca se concretó en autoorganización. El problema es cuándo un sector del trabajo cognitivo deviene capaz de una forma autoorganizada independiente del beneficio, de su contenido, de sus formas, etc.

¿No pensás que esta posibilidad de autoorganización no realizada aún puede tener algo que ver con que el trabajo cognitivo deja de lado lo material, la carne?

Sí, entiendo la objeción en el sentido de que, cuando recombinación se determina como proceso meramente epistemológico, no puede devenir algo socialmente relevante porque en la vida concreta, por ejemplo, de Alessandro Sarti —es decir, un investigador biotecnológico— no hay ninguna posibilidad de socialización de su saber, porque el saber se socializa a través de la institución universitaria, a través de la *Corporation*, etc. Hay un problema institucional que es, sobre todo, de socialización de los saberes, pero socialización, ¿dónde? No existen esos lugares. Si pensamos en el obrero con la mirada del siglo XX se trata de una persona que tiene un lugar, la fábrica, en el cual existe la explotación, la organización y existe la posibilidad de una subversión política y de la creación de una nueva fábrica socialista, etc. Si tomamos al trabajador cognitivo, las cosas son muy diferentes. Ante todo, ¿cuál es el lugar de socialización de este trabajador? La red, esencialmente, como lugar de grandes intercambios, de conocimiento. Hay todo un problema en torno a la historia de Internet que sería muy interesante reconstruir. ¿Por qué la red no logró devenir un lugar de autoorganización? No lo logró. Yo sé que en el 99 Seattle fue preparada a través de la red. Yo sé que la red ha funcionado como una forma, lugar y herramienta de organización de la lucha. Pero la lucha, ¿qué es? Nos encontramos y hacemos algo en la ciudad real, física, etc. Es decir, la red funcionó como lugar deslocalizado y deslocalizante. Cuando la red se transforma en algo totalizante, integral, no produce socialidad, produce su contrario. Si pensamos en Linux y en el software libre, ahí hay un principio de subversión específica de la forma productiva. Esto es verdad. Pero esto no se realizó. No existe experiencia del software libre que muestre una posibilidad de transformación del trabajo lingüístico al interior mismo de la máquina lingüística. La producción en general —incluida la producción biotécnica—, la máquina lingüística, puede ser un lugar de acumulación de fuerzas, de conocimiento, etc., pero no puede ser el lugar de la transformación real. Esto es algo que mi trabajo de investigación en los años 1999, 2000, 2001, 2002 intenta mostrar: son años de excitación sobre el proceso recombinante del trabajo cognitivo y la relación con los *bios*, los *infos* y todo eso. Después, al comienzo de la guerra, en

el momento en que Internet cambia su estructura interior (esto es una cuestión que no hemos profundizado nunca, el pasaje de la web a web 2.0), mi interés central se desplaza hacia la psicopatología y hacia la relación entre la dimensión del deseo y la cognición; para decirlo rápidamente, hacia el análisis de la *generación post-alfa*. Creo que tenemos que buscar un punto en el cual el problema psicopatológico de la nueva generación colectiva y el problema de las formas de trabajo converjan, se encuentren, pero no lo puedo ver. Son dos cuestiones –trabajo cognitivo y psicopatologías– que están íntimamente vinculadas, pero vinculadas de forma escondida, en el sentido de que el sufrimiento del científico, del trabajador cognitivo, es un punto de salida posible de un proceso de recomposición, de autoorganización. Pero ésta es una idea meramente teórica dado que, en principio, no se verifica. El sufrimiento del trabajador obrero es el comienzo del proceso de organización en la fábrica. El sufrimiento del trabajador cognitivo es, simplemente, el comienzo del consumo de psicofármacos o del suicidio, porque fue ocultada la dimensión física de la socialidad.

¿No hay en tu pensamiento dos utilizaciones diferentes de la palabra expresión de manera tal que en un cierto nivel la expresión puede cumplir un papel más parecido al que utilizaban Deleuze y Guattari, y entonces lo recombinante podría ser un conjunto de implícitos o virtualidades a desplegar; pero inmediatamente, en un segundo momento, expresión quiere ser comunicación, es decir, patología de la hiperconexión no es patología de la hipercomunicación que corta la expresión?

Hay una manera en la cual el deseo hace signos. Después hay un proceso de recombinación social y técnica. Y hay un nivel de cambio económico que es la comunicación. Es la comunicación que apologiza la expresión. Esto es cierto e interesante.

¿Nosotros, al pensar la expresión de un modo lingüístico comunicativo, sobre todo como palabra, no estamos ya asumiendo una idea de expresión completamente semicapitalista?

Sería una exteriorización comunicológica de la expresión.

Que además sería la fuente de nuestra tristeza.

Sí, entiendo. Hay una especie de regresión romántica solipsista, la expresión como verdadera profundidad del alma, etc. El problema de la exteriorización del alma como un hecho socialmente irreversible. ¿Cuál es el éxito, el resultado, el producto, el efecto político de una contraposición de la dimensión expresiva a la comunicación comunicativa?

Lo que dicen supone una separación entre la dimensión expresiva y la comunicativa. En la comunicativa habría una patología. En la expresiva habría una suerte de autenticidad. Es interesante porque efectivamente expresión significa deseo que hace signo. Sin embargo, comunicación significa creación de un mundo compartido a partir de los signos compartidos por el deseo. ¿Hay verdaderamente una posibilidad de disociar una dimensión de la otra? No sé, no me parece. Si el deseo hace signos es porque quiere concatenarse con otros signos, si no hay una dimensión solipsista. No sé, es interesante...

Desconfiando de una intimidad auténtica y pensando, más bien, la acción política como una máquina de lectura de articulaciones, conexiones, disyunciones...

La atribución de otros sentidos a los signos y a otros signos a los sentidos. Es el trabajo, es el efecto desterritorializador de la poesía, del arte en general. Ahora, pensemos una cosa, la comunicación es un efecto de patologización de la expresión. En el proceso en que la palabra es debilitada a causa de la inflación comunicativa que de un lado la absorbe completamente y del otro la satura completamente, no hay el espacio temporal para elaborar concretamente. Es una pragmática cortada por la inflación.

Ahora: el problema no es la expresión, la patología no se determina allí, sino en la relación entre expresión y comunicación. Y una posible línea de terapia en sentido político es la acción de resignificación de

lo expresado en una manera que no es aquella en que la comunicación pregunta, en que la comunicación espera. ¿Cómo decirlo más concretamente? Por un lado, la expresión es el nivel de laboratorio que no implica directamente un efecto de movilización. Pero, por otro, el segundo aspecto de la cuestión es el momento en que la comunicación acaba por ser un efecto lineal de la expresión y ésta se vuelve a absorber.

La palabra política, creemos, funciona en un contexto donde los signos no verbales están determinando la palabra: eso lo hemos vivido en Argentina por ejemplo, con consignas como aquella que decía “¡Que se vayan todos!” Pero cuando la palabra se desencarna, y tiene un valor universal o puramente lingüístico-literario, su densidad política se esfuma. Sin embargo, tampoco podría decirse que es sólo una cuestión de espectacularización de la palabra...

Efectivamente. El concepto de espectáculo tiene un tal contenido de idealismo que si se utiliza ese concepto todo parece dirimirse hacia la recuperación de la autenticidad, la palabra que ha perdido la relación con el sentido como si hubiera un verdadero sentido precedente a la comunicación. La cuestión no es ésta. La cuestión es: la comunicación es la dimensión en la cual la significación moviliza. Y la movilización significa al mismo tiempo porque la palabra poética en sí misma no moviliza y no significa realmente. Su función es desterritorializar la forma de significación existente. Y cargarla con una posibilidad de un efecto movilizador de la significación. Bien, yo estoy intentando que no se pierda nada y de reconducir este punto de vista al interior de un trabajo sobre el futurismo y me parece que hay una relación muy estrecha entre la cuestión que ustedes plantean como crisis de la palabra como efecto de despragmatización producido por la inflación comunicativa y toda la problemática del futurismo, sobre todo del futurismo ruso. ¿Por qué? Bueno, hemos dicho que la poesía es el laboratorio, la dimensión expresiva, y que la propaganda y la publicidad son la dimensión movilizadora. Todo eso produce efectos en el siglo

XX que cree en el futuro. El futuro es la propaganda y la publicidad. El 68 es plena realización o la ilusión de la realización de la dimensión poética en la vida. El 77 es la cara negra de la promesa moderna: lo que el 68 creía haber realizado se muestra en el 77 rebasado. Es decir: estamos en que el modo en que la comunicación revierte sobre la expresión y anula la enunciación colectiva...

*Esta conversación con **LEÓN ROZITCHNER** parte de una sentencia exigente: la creación de lo común afecta de modo insoslayable los modos de sentir y de pensar. Se trata del fundamento mismo de la política, que en sus capas más profundas se interroga sobre las pasiones que nos unen y separan. La filosofía, tratada sin infatuaciones, permite explorar los avatares de las configuraciones colectivas durante el último medio siglo, y atribuir un contexto y una historia a nuestro presente.*

El tono polémico, derriba-ídolos, despliega un hilo argumental, elaborado durante largas décadas, que incomoda y al mismo tiempo despierta sensaciones que las narraciones más estrechas que circulan habitualmente entre nosotros no alcanzan a rozar. Sobre todo porque esa incomodidad del pensamiento revela lo ineludible de enfrentar popularmente los obstáculos de una época.

“Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”

Partimos de una frase tuya, “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”, que tiene una carga metodológica fuerte...

Esa frase se refiere a la experiencia social que da qué pensar al pensamiento, y también a la filosofía. La categoría teórica de lo “general” en Marx, como algo que es común a todos, es pensable porque previamente los hombres han creado la “propiedad comunal de la tierra” como una relación social compartida. Sólo desde allí el concepto más desarrollado de “lo particular” adquiere sentido. Lo que la sociedad produce mueve al pensamiento cuando se piensa desde ese fundamento.

Si sentís que hasta los afectados por una situación que los destruye no reaccionan y entran en lo que se llamó una “servidumbre voluntaria”, es muy difícil que a uno le pase algo que lo ponga en juego y despierte las ganas de buscar una salida, porque las ganas colectivas estimulan el pensamiento. Si no, se está rumiando pasivamente ideas de un pasado que quedó congelado: te quedás pensando con esquemas teóricos que decantaron de situaciones ya idas, esas que forman parte de los saberes de las asignaturas universitarias. Esa pasividad fue apropiada por el discurso político, que llama “asignatura pendiente” a lo que no enfrenta. Y creo que eso nos está pasando ahora: nuestro pensamiento no ha puesto en duda los presupuestos míticos o religiosos que lo fundan. Nos basta con ser ateos y creer que nuestra “concepción del mundo” —y nuestra percepción por lo tanto— no tiene presupuestos imaginarios, y hasta alucinados, que sirven para eludir la amenaza si osáramos ir más lejos.

Inevitablemente el estímulo para pensar viene siempre de afuera, desde el primero hasta el último suspiro, aunque parezca que viene sólo de adentro. El afuera determina lo que creemos que viene desde adentro, sea por carencia o por defecto. Por carencia: porque estamos sofocados y necesitamos abrirnos. Por defecto: es cuando la gente no se da cuenta hasta qué punto el terror nos ha marcado, y

nos pasamos rumiando sólo los hechos de la vida cotidiana sin animarnos a dar ese pasito más adelante. Es lo que está pasando ahora: no podemos pensarnos desde lo que en verdad vivimos porque el poder que organiza la realidad nos ofrece continuamente una representación atomizada: tenemos no sólo “el corazón hecho pedazos” –como el tango lo dice–, sino también la cabeza. Los medios “entretienen”. Y ni siquiera es posible tener la pretensión benefactora de pensar por los demás en este caso: ¿por qué hacerlo si al parecer, pasando lo que nos pasa, de eso, de lo más importante, a los mismos perjudicados nos les interesa nada?

Sin embargo aun dentro de ese empuje que está tan contenido hay índices que llevan hacia algo diferente. Uno no puede hablar despectivamente de la gente, a pesar de que a veces lo sientas porque la mayoría se traga todo y no enfrenta nada y nos quedamos solos, como ellos lo están aunque estén juntos. Uno sabe, porque lo vivimos, que ésta es una sociedad en la que las marcas del terror militar se han prolongado más allá del tiempo en que lo aplicaron. La gente no come vidrio, se dice, aunque a veces sí, y come cosas peores, pero no las come con ganas. ¿Qué hacer frente a eso? Ahí el pensamiento roza peligrosamente la impotencia.

Mirando lo que sucede en países próximos de Sudamérica en este momento, surge la pregunta por la existencia, entre nosotros, de elementos mitológicos populares alternativos a los de nuestra modernidad desarrollista.

No, no; en América no hay otra mitología dominante que no sea la religión cristiana, por el origen de los colonizadores y la inmigración europea que tuvimos, impuesta sin conmiseración desde el comienzo. En América, a la población originaria la han reducido luego de esclavizarla, y han querido hacer desaparecer su cultura. Este aspecto, el enfrentamiento entre mitologías para someter totalmente a los vencidos, no está muy señalado. Leyendo uno de los últimos libros de Lévi-Strauss, de 1992 creo, donde reflexionaba sobre qué es lo que la cultura

occidental hizo de los aborígenes, decía que se los había expropiado no sólo de sus riquezas y de su trabajo. El objetivo era aniquilar sus culturas y sus mitologías originarias, suplantadas por una cultura que los conquistadores, por el terror, les metieron adentro para vencerlos también en lo más hondo de su imaginario: la mitología cristiana. Se trata de esa misma mitología con la que, a comienzos de nuestra era, el emperador Constantino, el primero, buscó profundizar el sometimiento de los habitantes del Imperio romano imponiendo la religión católica. La cruz cristiana y la espada fueron luego los medios de la acumulación primitiva de la economía europea: el oro y la plata extraída de América en época de la contrarreforma católica del feroz Felipe II, que comenzó con la piadosa Isabel la Católica que asesinó y expulsó a los árabes y a los judíos de España. Los festejos de los 500 años del descubrimiento de América, escribe Lévi-Strauss en el 92, encubren el genocidio de los pueblos de las culturas americanas: eso festejamos. Y demuestra, recurriendo a los mitos de origen, que la mitología indoamericana es mucho más humana y fraterna que la indoeuropea que generó el amor cristiano. Nuestros estructuralistas no sacan de ese libro ninguna consecuencia que sirva para comprender mejor lo nuestro.

A los originarios los “conservaron”, preparando para ellos un esterilizado estereotipo dentro de la propia cultura moderna...

Podían salvarse los que estaban más preservados, pero a los otros los destruyeron. Entre nosotros, los argentinos, la mayoría descendemos de los barcos, como se dice. Pero los barcos vinieron de pocos países. Desde que era chico la mayor parte venían de Italia y de España: con esos inmigrantes pobres se construirá nuestra cultura popular. O sea, que acá, muchos autóctonos no han quedado: traemos la cultura de las clases que allí en Europa también fueron dominadas y esclavizadas por una misma mitología. El tipo de “cultura” que traían correspondía a la clase que ocupaban en el barco: Primera, Segunda o Tercera.

Cuando para explicar lo que nos está pasando uno habla de la inmigración que pobló Argentina, sobre todo desde finales del siglo XIX

hasta mediados del XX –y lo hago como hijo de inmigrantes judíos que llegaron en 1895 desde Rusia y Besarabia y se convirtieron en chacareros en los campos de Entre Ríos– hablo entonces no sólo de lo que los textos cuentan sino de la experiencia que vivimos luego ya en la ciudad, entre inmigrantes e hijos de inmigrantes en los barrios y en las escuelas. Es impresionante cómo cambiaron los rostros de una generación a otra: las caras de los europeos –italianos y españoles sobre todo– eran caras duras de campesinos trabajadas por la pobreza y el sometimiento. Mujeres y hombres tenían rasgos marcados por el sufrimiento, el dolor, los siglos de vida miserable, o por ser perseguidos a muerte como los judíos, y aquí todos fuimos cambiando. Viajé luego con italianos o españoles cuando de estudiante me fui a Europa en los camarotes de 3ª clase, siempre iluminados con lamparitas eléctricas y el aire fresco que recibíamos por unos tubos desde arriba, porque estábamos situados debajo de la línea de flotación. Algunos venían y otros volvían a su patria.

Bueno, te decía, esos cuerpos y esas caras han ido cambiando. A mi manera yo desde niño tenía una relación especial con inmigrantes latinos, diferentes a los de la inmigración de la cual yo provenía: pasaba largas horas de mis rabonas a la escuela conversando con zapateros italianos remendones, algún verdulero en la parada de su carrito sin caballo, o algún almacenero español del barrio, o sus hijos que iban conmigo a la escuela. Como decía: traían los rasgos de una cultura cristiana, la de los pobres campesinos o pequeños artesanos sometidos durante siglos en Europa. Y con todos ellos se maceró esta cultura “argentina” en lo que ha tenido y tiene de rebelde y de sometida.

Otra cosa fue la que observé mientras viví diez años en Venezuela, exiliado. Entre los venezolanos, por ejemplo, hay comunidades de negros e indígenas, con culturas muy fuertes aun en su pobreza. Hay pueblos donde casi todos sus habitantes son de raza negra, que conservan viva su propia cultura y sus cultos. Venezuela era un país cuyas clases populares mestizas, negras o indígenas estaban despolitizadas, al parecer rendidas en las grandes ciudades a los valores cristianos y capitalistas del consumo, las costumbres y las modas que les llegaban

de EEUU, aunque ese acceso les fuera minúsculo. Caracas está en un pequeño valle contorneado en buena parte por los ranchos de ladrillos que la encierran y se elevan trepando sobre sus laderas. De noche es como si a Caracas un enjambre de bichitos de luz la coronaran: son las lamparitas de los ranchos que titilan. Eso era para mí, que no temía que bajarán a reivindicar lo suyo como lo hicieron luego con el Caracazo. Pero había una música, una poética popular muy creativa, poco conceptualizada y sabia. Había un movimiento popular, somnoliento, casi invisible como fundamento de una profunda modificación política posible cuya cabeza visible es ahora Chávez, aun en lo que éste tiene de contradictorio, y eso era para mí impensable durante mis diez años de residencia en Venezuela, del 76 al 85, donde parecía que políticamente no pasaba nada. Chávez es mestizo pero nuestros líderes políticos son diferentes, no vienen desde ese abajo, aunque algunos vengan de las clases bajas. En Colombia lo mismo. Sin embargo, algo permanece vivo en esas culturas diferentes a la nuestra: los mitos, las diosas, la música, la vitalidad de los cuerpos y su relación con la tierra y la naturaleza no son sólo recuerdos de un pasado ajeno. Por eso creo que allí, como pasa ahora en Bolivia, en Ecuador, en Nicaragua y aun hasta en Honduras, puede revertirse la sumisión política porque sus propias mitologías aborígenes siguen presentes, aunque clandestinas. Chávez, mestizo cultivado en la Universidad estatal, viene de eso.

Otra frase tuya que nos gustaría reproponer en este momento dice que cada uno de nosotros, en tanto sujetos, se constituye en un “núcleo de verdad histórica”.

Núcleo en el sentido de que cada persona es un lugar histórico individual donde lo social se elabora, lo quiera o no, y se pone a prueba desde su propio origen. Lo veo muy ligado con lo materno y lo paterno que está en nuestro comienzo: formas originarias desde las cuales la cultura se cuece en cada uno. Y si es núcleo, es porque cada uno es un cuerpo irreductible donde el mundo se despliega, se reorganiza y se verifica en su materialidad transitoria.

Existe una relación entre la configuración popular y los modos de elaboración de las verdades subjetivas. Cuando hablamos de Argentina habría que pensar la destrucción de las culturas originarias y la cuestión de la migración que comentabas, y nuestra historia más moderna signada por la presencia del peronismo.

Es cierto —y entramos otra vez en la zona de riesgo de las impresiones personales que uno ha vivido—; el peronismo está hecho de esta migración italiana y española, es decir europeas y cristianas, aunque vengan de abajo. Son rasgos o índices que tienen un sentido, aunque no podés confesarlo para teorizar desde ellos. Sin embargo se podría haber pensado que Perón pretendía unir la cultura inmigrante venida de la Europa cristiana —españoles, italianos— con la cultura de los cabecitas negras de tierra adentro, que aludían a una cultura aborigen, más distante de Europa y de su mitología. No fue el caso.

El peronismo también es una cierta imagen del trabajo industrial que aún se evoca como base de una cohesión social fundamental.

Es evidente que el peronismo tuvo la capacidad de incluir al mundo popular argentino en el goce de cierta vida diferente, y no sólo a la gente que estaba empobrecida. Fue un patriarcalismo capitalista nacional. Lo que implicó un vuelco complejo, que permitió sacarle la clase obrera a los sindicatos de izquierda y construir con ella —pero no sólo con ella— otro modelo: un capitalismo de estado moderno. La “masa” peronista no fue movilizadora ni integrada en su creatividad colectiva, sólo se activó el apoyo pasivo hacia el Líder y su pareja. Lo que suponía abandonar un camino que era trabajoso, difícil, como Marx decía de los treinta años que se necesitaban de sufrimientos y de experiencias para que la clase trabajadora adquiriera conciencia de sí misma. Esto no quiere decir que se valore el sufrimiento, pero aprender a enfrentar activamente los obstáculos parece ser una experiencia social necesaria.

Con el peronismo esa experiencia popular fue obviada: las conquistas populares se organizaron desde arriba; se les ahorra lo

más temido, el terror que los sometía, pero como era dadivoso no se lo sentía. Ante el desborde por izquierda de su propias filas, que Perón mismo había alentado como una astucia y táctica militar –las formaciones especiales– para retomar el poder, aparece primero la represión asesina del primer jefe de los grupos de tarea, Osinde, y luego López Rega, que culmina cuando el ejército de Perón, después de su fracaso, retoma la tarea inacabada que el Líder había asumido, y culmina con el genocidio de 30.000 argentinos. Por eso no nos resulta extraño que con el peronismo comenzante se nacionalizaran y se desarrollaran empresas del Estado, se expandiera la salud pública, se construyeran escuelas, y con el apoyo de ese mismo peronismo mayoritario, luego con Menem, se las entregara nuevamente, se privatizara la medicina y se empobreciera la enseñanza. Que la “década infame” conservadora se repitiera, ampliada, en la nueva “década infame” peronista. Ese tránsito, de un peronismo a otro, es lo que me inquieta. Que con lo mismo se hagan cosas tan diferentes y opuestas.

Uno no se queja de que Perón no haya hecho la revolución que la izquierda peronista esperaba. Estamos tratando de comprender un fenómeno político que al abrir el espacio del desarrollo nacional cerró estrechamente el camino a todo cambio futuro que superara sus límites, como para hacer posible que con esa misma fervorosa adhesión política la masa peronista aceptara luego su propia destrucción. La cultura industrial argentina, la racionalidad propia de la técnica maquinista del industrialismo entró por todas partes, y el estado de bienestar era eso. No sólo se trata del desarrollo y la nacionalización de la economía con participación popular: a eso uno nunca se opuso. Es lo que Perón hizo, y porque Perón lo hizo –y vimos cómo lo hizo– no era eso lo que nos correspondía hacer a nosotros. Los del grupo *Contorno*, en su momento, denunciarnos a la Revolución Libertadora y comprendimos la impotencia en que había sumido a los trabajadores el proyecto de Perón. Hicimos lo que alguno de nosotros hace ahora con Kirchner: señalar que para que aun esas medidas parciales no fracasen es necesario crear un apoyo desde las bases populares, ayudar a crear un poder activo desde abajo y pensar la realidad con otras

categorías. Pero ese poder real, para uno y para otro, parece haber sido y ser todavía un peligro para sus propios objetivos políticos.

Cuando Marx joven dice que el estado tiene “presupuestos cristianos” hay que tenerlo muy presente: la materialidad que se transforma en la producción industrial capitalista, aun “progresista”, sigue siendo la materialidad depreciada de la naturaleza, premisa mitológica cristiana, como lo siguen siendo –esto es lo importante– los cuerpos de los trabajadores mismos. Esto implica una racionalidad inmaterial, *espiritual*, estrictamente cristiana, que con su desprecio domina a la materia para poder construir su riqueza según su teología: la acumulación infinita de todas las cualidades quedan reducidas a la pureza contable cuantitativa. El absoluto infinito que el cristianismo persigue es numerario. Se trata de una materia despojada de todo sentido humano, que es la materialidad que nos ha legado el cristianismo y a la cual nos ha restringido el capitalismo. Este modo de concebir la materia no es sólo una afirmación “filosófica”: hace posible el aniquilamiento de poblaciones enteras y la destrucción de la naturaleza: ambas son exigencias simultáneas.

El gran desarrollo nacional que produjo la “revolución justicialista” era, además, el adecuado para el concepto de “nación en armas” del ejército prusiano que Perón sostenía. Los trabajadores peronistas fueron los posibles “soldados” que Perón hizo pasar astutamente de bando para desviarlos de ese peligro: del temido ejército socialista de trabajadores, que había ganado la guerra en Europa, a prepararlos para el servicio del ejército futuro del nuevo estado benefactor capitalista. Y todo esto en un imaginario enfrentamiento militar con el comunismo en expansión por el mundo: movilizar al pueblo desmovilizando al mismo tiempo su capacidad de creatividad y resistencia. ¿El pueblo peronista, más allá de las generaciones que se suceden, seguirá inmobilizado esperando que Perón vuelva como único recurso mítico-político, mientras sigue votando a sus herederos al servicio del capital financiero?

¿Es decir que toda la política moderna se dio, entre nosotros, como actualización de una metafísica de la separación? ¿Esto incluye a la izquierda?

Claro, la actualiza y al mismo tiempo que te incluye, te corta en dos: separa lo individual de lo colectivo, lo público de lo privado, el espíritu del cuerpo. Todos estamos partidos por el medio. Pero una cosa es confundir lo íntimo con lo a-social y ligarlo a un campo reservado como puramente personal, y otra cosa es abrir la subjetividad corpórea humana al mundo. Esa separación sostiene, con su mitología cristiana como si fuera ontológica, el concepto de la propiedad privada capitalista que obtura la posibilidad de pensar su fundamento en la naturaleza como cuerpo común de cada cuerpo humano. Y esta división está presente aun en la izquierda que, atorada y oponiéndose a la propiedad privada de los medios de producción a nivel económico, sigue pensando la transformación política sobre este fondo.

Cuando uno ve cómo actuaron algunos partidos de izquierda durante el conflicto con el campo en torno a las retenciones, se vuelve a preguntar: ¿no tendrá la izquierda que comprender de otro modo los presupuestos materiales de los cuales parte? No se trata de teoría, o más bien sí: se trata de que la teoría en la izquierda –todo el pasado lo muestra– inhibió la experiencia personal de ligar el propio fundamento humano a la recuperación tanto del cuerpo propio como el de su inherencia a la tierra y a sus habitantes que hacen posible su existencia. No se necesita aquí de ninguna teoría sofisticada para que la gente entienda. En ese sentido nuestros revolucionarios siguen siendo peronistas. Sólo que en la izquierda son más abstractos todavía: parten de “la Internacional”, no de lo nacional territorial recuperado para definir su tránsito posible a lo internacional como una conquista necesaria, que no es hacerlo desde lo “nacional” del peronismo o del desarrollismo. Lo particular de cada nación, en lo que ésta tiene de terrestre, implica que lo internacional se define continuamente como posible pero sólo desde cada nación, y eso únicamente es pensable si emprendemos primero la recuperación de la propia terrenalidad común nacional para todos sus habitantes. Entonces lo nacional vuelve a ser el punto de partida, pero una vez criticados los presupuestos de la nación “espiritual” que propagan el estado actual y la derecha. Hay tantos internacionalismos como los que cada nación proyecta sobre

el mundo globalizado, que es sólo uno, el nuestro, cuando emprende recuperar su fundamento terrestre y geográficamente definido para todos sus ciudadanos.

Lo que decís hace pensar que en Argentina habría una imposibilidad congénita de resolver los problemas más elementales.

Yo quisiera pensar otra cosa, desde chico estoy queriendo pensar otra cosa, como muchos de los argentinos, para poder seguir viviendo: un futuro posible que no sea una utopía etérea. Pero evidentemente es como si cada circunstancia política me dijera: “No seas tonto, no es posible; con el pavor que produjo el terror militar, la economía y la política en cada habitante, con eso no se puede hacer nada”. Hay toda una historia que nos enseña algo. Lo que ya conversamos sobre la historia de la migración en Argentina dada por italianos y españoles, algunos que trajeron cosas como las de Garibaldi y también anarquistas, o los españoles republicanos y grupos judíos que trajeron ideas transformadoras. Pero la gran mayoría era gente que venía de siglos de sometimiento. Y esto lo digo por la experiencia que he tenido al ver sus rostros. Yo no podría renunciar a leer un índice de lo que cada uno es cuando miro un rostro, que se va corroborando o corrigiendo luego de escuchar lo que dice: siempre es un rostro el que habla. Las caras de los argentinos me hablan sin tener que traducirlas, como me sucede en cambio con las caras en otros países. Lo que te estoy diciendo no tiene nada que ver ni con el color de la piel, ni con la religión, ni con la clase, ni con la pobreza o la riqueza: se refiere a esa historia propia que cincela la humanidad de los cuerpos. Y los nuestros fueron cincelados por el repetido terror de nuestros gobiernos militares que fueron, desde el 30, casi tantos como los gobiernos civiles.

Si un pensador clásico antiguo pudo escribir que “el alma es la forma del cuerpo”, no creo que lo dijera sin pensar en la cara que es una de sus partes. Sólo me refiero a la metamorfosis de las caras: lo que cada uno hace consigo mismo. Cada uno esculpe su propio rostro en su intercambio con el mundo y con los otros. Por eso se dice que

los rasgos de un rostro son como una escritura cincelada: se lee en la mirada que la resume. La literatura los describe, a veces con piedad, con crueldad en otras. Pero esa significación de las caras, cuya lectura sin embargo es insustituible en todas las relaciones de cuerpo presente que se anuda entre la gente, no podés utilizarla al sostener un juicio político. Es extraño y, sin embargo, para mí las caras expresan, dentro de un campo social, casi siempre una verdad irrefutable. Pero ahora las caras de nuestros inmigrantes convertidos en políticos ya no son índices de realidad: sucede que al verlos todos los días por la TV, las revistas y los diarios, todas sus caras se han vuelto familiares: comen con nosotros o nos invitan a sus almuerzos, nos hacen reír, nos explican cómo son las cosas, nos aconsejan como hermanos o amigos. Los rostros más tenebrosos se han vuelto todos caras amigables, llenas de buenas intenciones. Imitamos sus sonrisas, sus tics, sus seseos. Nos hacemos como ellas.

¿Decías que en América Latina te pasaba otra cosa con los cuerpos?

En otros sitios de América Latina, al contrario, hay un arraigo fundamental diferente en lo terrenal de las relaciones humanas. Entramos en generalizaciones, quizás arriesgadas. No se puede comparar a la Argentina con Venezuela, Bolivia o Perú donde, como ya dijimos, hay grupos originarios, aborígenes, muy fuertes, con una gran cultura popular de muchos siglos, no para turistas. Allí, los inmigrantes formaban parte de la clase alta blanca recién llegada: los godos. Obviamente había mezcla porque los blancos hacían el amor con las mujeres negras y salieron unas mulatas que son una maravilla, ojos verdes esmeralda o azules en cuerpos oscuros donde relucen como estrellitas de colores. Los cuerpos cuando se funden son más coherentes y se tienen más respeto: tienen inteligencia corporal para crear juntos seres nuevos. Lo que recuerdo siempre es que frente a la Universidad Central de Venezuela, en medio de la autopista que pasa por allí, está la estatua de la diosa Lionza. Es una diosa mujer, con unas tetas rebosantes y un culo soberbio que se expande con su lleno hendido por las ancas del

jabalí sobre el cual va montada, libre y dominante. Es una maravilla como idea visible de la naturaleza en la que se prolonga la naturaleza humana como hembra jocunda. Las culturas que no son monoteístas tienen un imaginario diferente al nuestro. Quiero decir: no tienen de modelo a la Virgen María. Esas figuras fundamentales no tienen nada que ver con las nuestras: tienen otra relación con la naturaleza y con lo materno-femenino. Eso está presente todavía en Venezuela. Y lo está en Bolivia, en Ecuador, y también aunque está más retorcido, en Colombia, donde en gran parte de sus tierras bajas viven los descendientes de esclavos, de raza negra. Todavía dicen: “su merced”, cuando te hablan. Para no referirnos a México. En lo indio y en lo negro dentro de sus diferencias hay una cultura distinta, de resistencia secular, que permanece y aguanta con el empuje de la vida misma, como algo que en algún momento tiende a surgir por sus fueros a través de vencer el oprobio y el terror que vivieron por sus conquistadores cristianos españoles. En tanto secularmente dominados aún sufren en su propio ser la afrenta, que aflora y se hace visible en las marcas de sus cuerpos y sus caras. Conservan con sus creencias religiosas una verdad pujante desde la cual enfrentan a la mitología cristiana. Y la Iglesia lo sabe, y les teme: los cristianos saben que los aborígenes tienen el secreto y el origen terrenal de lo que la Iglesia oculta.

Éste es el problema que me mostró la lectura de Simón Rodríguez: cómo pasar de la primera revolución, la “revolución política” contra los godos que llevó a la creación de estado-nación, a la segunda, a la “revolución económica” que incluya en el disfrute de la riqueza común a todos los postergados. Por medio de su pedagogía política trata de incluir a los hombres de abajo, el contenido humano del pueblo más sometido, en la forma jurídica del estado, previa recuperación de la tierra patria como suelo común para todos. Para pasar de la revolución política a la revolución económica, que estaba a la espera para dar término a la primera revolución que organizó Bolívar, había que activar fuerzas y poderes colectivos que no eran sólo económicos.

Escribiste un libro, aún inédito, sobre Simón Rodríguez...

Sí. Mientras yo daba clase en la Facultad de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, algunos profesores se sorprendían de que un argentino analizara los libros de Simón Rodríguez como productor de ideas nuevas, si él no era un filósofo ni sus temas figuraba en los programas de filosofía. Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, había viajado por Europa hasta llegar a Rusia, un niño expósito que ya maduro se expresaba con una lengua llana para decir cosas muy difíciles. Quería pintar con palabras para que el pensamiento, en su abstracción, penetrara todos los sentidos. Te leo una cita que aquí tengo. Quería enseñarles a pensar a los venezolanos de abajo –huasos, chinos y bárbaros; gauchos, cholos y huachinangos; negros, prieros y gentiles; serranos, calentanos, indígenas; gente de color y de ruana; morenos, mulatos y zambos; blancos porfiados y patas amarillas– desde los contenidos y la historia de su propia independencia como nación nueva. Es como si les estuviera hablando a los venezolanos para que se calienten e imaginen con “ideas” que brotan y se afirman desde las necesidades más postergadas de los seres más postergados, no como pasa entre nosotros. Es cierto, Simón Rodríguez no era populista.

Volvamos al peronismo. Planteás que en su origen operó como facilitador de un mundo popular al que la izquierda marxista en sus distintas versiones le proponía un camino más arduo. Sin embargo, esta opción por el peronismo volvió a darse varias veces en nuestra historia.

Lo que resulta difícil es pensar la fundación del peronismo con las categorías de hoy. Habría que remontarse a aquel momento. Ya les contesté algo de eso. Si lo hacemos desde el campo internacional, la situación era muy diferente: existía la Unión Soviética. Había terminado la Segunda Guerra Mundial. El ejército o gran parte de él estuvo a favor de los nazis o del fascismo. La derecha política nacionalista estaba a favor del nazismo. Perón declara que su política tenía en cuenta que el comunismo había vencido en la Segunda Guerra. Si no recordamos las cosas sobre este fondo, no se comprenden aquellas medidas sociales, que hoy en pleno neoliberalismo ahora sí serían revolucionarias,

porque la revolución actual se plantea como la contrarrevolución del neoliberalismo. Para lograrlo se precisa necesariamente ir más allá del “desarrollismo”, porque el capitalismo financiero ha revelado una profundidad destructiva cuya magnitud antes no había aparecido. Y esa profundidad debe aparecer planteada en la política para suscitar en cada individuo, en cada subjetividad, las nuevas fuerzas capaces de hacerle frente. Con la mera reivindicación económica, como se planteaba antes, ya no es suficiente. El dominio del capitalismo se ha profundizado y extendido hasta límites antes nunca alcanzados.

El estado de bienestar del peronismo hoy ya no es posible, ni siquiera dentro de su ideología política. Hay que pensar que el imperalismo de entonces no era el financiero omniabarcativo actual ni mucho menos. Esa historia que retrospectivamente da sentido al peronismo y que lo ubica, sólo sobresale ahora en el recuerdo histórico como un hecho sobre todo económico, cuyo fracaso sin embargo dejó rastros que quieren borrarse. Creo que hasta que no reveamos el sentido político del peronismo sólo lo analizaremos desde lo económico-social de su primer tiempo, pero dejamos de ver la transformación política que, como sujeción, ejerció sobre los trabajadores. Por eso sus conquistas se perdieron: la economía no fue suficiente por sí misma, porque los sujetos del peronismo fueron políticamente desarmados por Perón para sostenerla. Y si pensamos que hasta la URSS se vino abajo –y había hecho una transformación productiva en serio– fue porque le faltaba el soporte político y creador de sus habitantes, que es la única fuerza que puede ir creando sus propias defensas para enfrentar las variaciones y los ataques que los tiempos traen.

Pero este pasado que es recordado míticamente, ¿no puede ser interpretado de otro modo?

Vamos a los hechos, a ver qué pasó en la realidad y qué significó todo eso, porque se daba en un contexto. Hasta que no lleguemos al meollo de este origen, realmente no vamos a poder dar respuesta. En última instancia, todos los partidos políticos, para llegar a constituirse como

tales han tenido que pasar por la etapa de “castración” de sus ideales primeros. Y no hablo de simbolismos. Hablo de una castración adulta desde el poder de muerte que impone luego hasta en la fantasía infantil su amenaza. La amenaza de castración que Freud descubre en la primera infancia, que llama “complejo de Edipo”, es en realidad la penetración del terror que los adultos primero viven en el espacio de la dominación política y que penetra en la familia. Primero es el terror político y luego es el terror de la infancia que, en efecto, el niño vivirá en sus primeros años. La infancia del niño está marcada por la dominación que el terror político y religioso ejerce sobre los padres adultos que producen a los niños.

Los partidos políticos actuales han fracasado en su empuje revolucionario que suscitó al comienzo el apoyo de las masas, y *porque han fracasado* sólo han subsistido como “partidos políticos”: por esa atracción primera que ejercieron sobre la población cuando surgieron. Ahora sólo se mantienen como promesa vacua, por eso pueden convertirse en partidos mayoritarios tolerados por el poder efectivo de los vencedores que los derrotaron. Ahí están la Unión Cívica Radical, el Partido Justicialista. Son árboles cuya fronda ha muerto y sólo sigue en pie su tronco, secas sus raíces. Porque si hubieran triunfado como revoluciones, y hubieran movilizadado las fuerzas populares desde un lugar distinto, sería otra la realidad, diferente a la que estamos viviendo. Entonces, fracasó Yrigoyen y después quedó como herencia el partido político legalizado en la medida que reconocieron que había un límite a la política yrigoyenista primera: así aparece la Unión Cívica Radical que conocemos. Con el peronismo fue lo mismo: primero fue el gobierno peronista revolucionario, desplazado después del golpe de la “Revolución Libertadora”. Y cuando luego el peronismo accede de nuevo al poder en la mismísima figura de Perón, los descamisados y los cabecitas negras del primer peronismo han desaparecido: formula un programa político aggiornato, porque para acceder al poder como un partido político legal –tránsito de la guerra a la política– tuvo que aceptar el límite que impone el terror armado de sus antiguos camaradas. Cuando Perón vuelve es el Perón castrado

el que desciende en Morón, que persigue a quienes lo habían mantenido vivo popularmente. Lo mismo pasó con UCR Intransigente de Frondizi, quien termina defendiendo el patriotismo de los militares asesinos, y luego con todos los que les sucedieron, hasta nuestros días. Por eso es difícil que desde adentro de algún partido político mayoritario puedas encontrar algo vivo, porque estar ahora adentro de un partido político que en su origen popular atrajo por sus posturas transformadoras y fue incapaz de imponerlas, ya implica aceptar la castración originaria, haberte sometido al rito de iniciación en la política: dejar en la entrada al gobierno toda esperanza. Ya ninguno de ellos –la lección fue aprendida– se anima a movilizar desde abajo a las masas de ciudadanos para enfrentar con más inteligencia política ese nuevo desafío que la democracia les abre.

¿No hay una diferencia con Kirchner en esto?

Eso también acaba de pasarnos con Kirchner. Él, peronista, surge desde dentro de un Partido Justicialista castrado, pero lo hace de una manera inesperada: pone de relieve él, el primero, aquello que todos los partidos políticos siempre han ocultado para acceder al gobierno: el terror, la estela de sangre y desaparecidos que está en el fundamento del gobierno al cual él mismo accede. Traiciona el secreto, el terror que funda el juego político democrático. A partir de aquí nada, de cualquier cosa que haga, le será perdonado. Si no, no se entiende la inquina homicida, el odio visceral de sus opositores y de las clases cómplices que se ven delatadas. Por eso, para todo el espectro político Kirchner es el Judas de la Última Cena que muestra la antropofagia de los comensales: la complicidad que tienen con los asesinados cuyos restos devoran.

Y esta es la desazón actual que sentimos por lo que vino luego de aquello que aparecía como un nuevo comienzo de la política desde este otro nivel así desnudado: que no haya suscitado el empuje popular necesario para sostener sus medidas de gobierno, aunque fueran limitadas y no fueran lo que la izquierda “revolucionaria” reclama. El fundamento así revelado del terror militar no se prolongó para activar

la única fuerza que podría sostener su gobierno: la del colectivo humano que sus opositores temen. ¿Acaso un gobierno popular en el poder es incapaz de producir un hecho político mucho más amplio y contundente que el que han producido, reavivando el poder de los genocidas, nuestros terratenientes?

Kirchner hubiera sido el recomienzo de una nueva política, porque se había atrevido a poner de relieve la castración que todos los políticos aceptan para llegar a serlo. Pero hubiera tenido que suscitar las nuevas energías que el tenue levantamiento del terror sobre los ciudadanos había provocado con su gesto simbólico-real del cuadro de Videla y con los juicios. Luego de desnudar las premisas asesinas que limitan con su amenaza el campo político sólo le quedaba, como única conclusión práctica, suscitar las fuerzas populares que podían sostenerlo. Pero se refugió en el poder transversal de su partido.

Cada partido de izquierda entre nosotros también quedó, aunque quisiera no serlo, como lo que ellos llaman “partidos políticos burgueses”, congelado imaginariamente en su origen: cuando se identificaron en su momento de creación con algún movimiento triunfante –URSS, China, Cuba– que querían imitar, pero sin considerar las diferencias de los momentos históricos y las sociedades y los pueblos que los produjeron. Se congelaron, faltos de eficacia, en el punto en el cual cada uno tuvo su originaria “revelación” política. Cada partido de izquierda prolonga en nuestra realidad sus propias fantasías pasadas con la cuales siguen enfrentando un presente que no es tenido cabalmente en cuenta. Y repiten incansablemente sus premisas originarias, sea cual fuere la transformación que la realidad haya sufrido: ellos permanecen plantados en los trece de su origen, como también congelan los textos de los teóricos o políticos que leen: Marx, Lenin, Mao, Trotski, etc. La falta de eficacia respecto de la realidad que ha cambiado tanto no les dice nada: mantener viva esa revelación primera es para ellos la prueba de la verdad, la entereza y la pureza de sus planteos revolucionarios y –decimos nosotros– también de sus fantasías y de los fantasmas que las acompañan.

¿Toda democracia es democracia de castrados?

En cada nuevo período democrático reverdecen los partidos que alguna vez fueron revolucionarios, cuyos límites les fueron impuestos por los golpes militares. La democracia es un campo de tregua después de haber sido derrotados quienes pretendían transformarla. Por eso la nueva democracia aparece sangrando por la misma herida que la amenaza de muerte dejó abierta cuando los militares los bajaron del gobierno: les impone a los partidos políticos el límite del terror armado que los había desplazado del poder político. El fundamento guerrero-militar se oculta y retrocede hacia lo oscuro en la democracia, pero permanece allí en las sombras al acecho, como el último recurso siempre disponible. Y entonces, cuando el poder armado desaparece, la democracia resurge ex-nihilo, limpiada a seco, donde las cartas vuelven a repartirse como si comenzara un nuevo juego: como si ésta fuera la primera vez que se iniciara. Pero las cartas ya están marcadas. Persistirá el juego durante el tiempo que, en la imaginación popular, los partidos políticos sigan siendo algo de lo que fueron. El golpe militar no sólo enfrenta y detiene el empuje de un partido político: el terror penetra en sus adeptos que en adelante quedan limitados y al mismo tiempo satisfechos de que ahora el Partido en realidad no sea tan peligroso como lo fue antes para ellos: el límite del terror penetra al Partido tanto como a sus adeptos: forman un solo sistema, sosegado y prudente.

Ahora, luego del terror, los votamos *porque* ya sabemos que no van a cumplir lo que prometen. Los políticos saben que si llegan no van a hacer lo que proclaman, ni quienes los votan tampoco esperan que lo cumplan. Lo aceptan a Perón, por ejemplo, porque saben que el que vuelve es un león hervíboro: saben que si los militares le permiten el retorno es porque el que vuelve no es el mismo Perón que se había ido. Por eso, el goce democrático entre nosotros es siempre un goce *interruptus*: cuando piensa culminar, con sólo pensarlo cae en la impotencia. El corte abrupto entre golpe de Estado y democracia no es un accidente político inesperado: está anticipado en la forma política

del estado mismo. En la alternancia se pasa de un estado al otro, se abandona el ímpetu primero, el desafío, el juego de fuerzas, y luego del terror el juego vuelve a jugarse de nuevo, ahora más sosegado y sujeto al principio de la “realidad” política. Creo que el campo de la política sólo puede entenderse desde la lógica de la guerra, como Clausewitz y Marx lo decían de la economía. Pero no exageremos: en verdad no habría política si ésta no produjera en ciertas circunstancias históricas un cambio en las fuerzas populares, cuando por su empuje logran exceder el poder de las puras armas destructivas, y alcanzan a crear lo que el prusiano llamaba “la moral” de las fuerzas. Ese límite a enfrentar está en juego siempre que una mayoría se propone un cambio radical, y ponen la fuerza, la pasión y la inteligencia popular para lograrlo.

De hecho, América Latina no está pacificada, sino que esos límites del poder han sido desafiados...

Hoy vuelve a haber un desafío, es cierto. El símbolo de esto es Honduras, que te marca de nuevo los límites: ojo, no nos descuidemos, no desaparecieron los militares entre nosotros. Cuando nosotros llegamos hasta el límite de lo militar que se había dejado de lado, con una fantasía también –¿kirchnerista? – de que eso ya no formaba parte del campo de la política, porque él la había detenido al denunciarla y someterla a juicio, sin pensar que la economía en el capitalismo es siempre una economía que prolonga la guerra con sus propios medios, pero que sigue apoyándose siempre en la fuerza de las armas represivas. Nada de eso: nuestros militares estaban vencidos ya, pero no por nosotros: estuvieron vencidos por un poder exterior, por los ingleses y los norteamericanos que los mandaron al frente. No cayeron por nuestra resistencia. La nuestra fue una democracia “regalada” porque ya estaban planteadas las premisas del posmodernismo y del neoliberalismo.

Alguna vez hablaste una de izquierda “sin sujeto”, que en este contexto se transforma en una izquierda sin praxis...

Cuando hablamos de práctica y de praxis, creo que no se muestra claramente la diferencia radical que existe entre ambas. Las “prácticas” enseñan los medios culturales ya construidos y puestos a prueba para alcanzar un objetivo. El sujeto que lo va a realizar, el objetivo que se propone alcanzar y los medios para lograrlo ya están definidos previamente: están avalados y legalizados porque son coherentes con el sistema dentro del cual las prácticas se ejercen. Son actos predeterminados por una cultura que organizó los modos de incluirte pasivamente en ella para satisfacer tus necesidades sin disturbarla. Mientras que la praxis, en el sentido marxista, es otra cosa: no existen caminos previamente determinados para alcanzar tu objetivo, porque te proponés algo nuevo que el sistema no contiene como coherente con su propia estructura. Entonces el orden dado, y la razón que lo organiza, tiene que ser puesto en duda a partir de tu ubicación dentro de él, y lo primero que aparece como condición para realizar tu acto, y buscar una nueva eficacia, es la necesidad de conocer la estructura que no lo reconoce como compatible. La práctica no necesita preguntarse por el “todo” que la determina y la condiciona: tu acto “práctico” está bien delimitado: sólo te queda emprender el camino, los distintos pasos ya preparados y consolidados para alcanzar ese objetivo también aceptado. Es cierto: la precondition para poder pensarlo como posible exige algo más complejo: tenés que ponerte vos mismo en duda y también poner en duda todo el sistema que te organizó como su sujeto. Tenés que proponerte, aunque sea en forma de hipótesis, otra forma distinta de mundo. Tus objetivos, cuando adquieren entonces un sentido nuevo, no coinciden con los que te presenta el sistema, pero sin embargo están dentro de él como posibles. Y para pensarlos como posibles, tenés que verificarlos. Para acercarte a tu objetivo cada paso que das tiene entonces que ir ajustándose y diferenciándose de los ya fijados: es un proceso de corrección y verificación para poder alcanzar aquello que concuerda con lo imaginado y pensado de otro modo. El pasar de la práctica a la praxis en el campo político abre el riesgo de la represión mortífera. Fijate todo lo que tiene que estar moviéndose en alguien para decir que está metido en una praxis. La praxis abre

una epistemología política: plantea la necesidad de transformar todo el sistema para alcanzar su objetivo. Pensemos, por ejemplo, qué sería necesario emprender como camino si el objetivo fuese eliminar la pobreza. Las “prácticas” políticas que se aplican sólo llevan al fracaso.

La praxis rompe con lo que se presenta como objetividad...

Uno se avivó de esto desde que Marx, en la onceava de sus Tesis sobre Feuerbach, planteaba el límite de la filosofía y su tránsito a la transformación del mundo, pero agregándole que bajo ciertas condiciones la reflexión teórica también era una praxis. Desde el principio uno intuyó que el tránsito de la práctica a la praxis incluye necesariamente también la transformación subjetiva, que tiene a la transformación del mundo como su complemento. Pero cierta lectura llevaba a pensar que lo objetivo, en tanto científico, se opone a lo subjetivo. Lo cierto es que la praxis –y la praxis política– requiere activar el pensamiento tanto como la imaginación y el afecto, sin lo cual no hay pensamiento “materialista”.

Es inevitable sentir que tu estilo de pensamiento funciona “contra”, como tratando siempre de eludir una trampa...

Todo mi aprendizaje en la filosofía lo fui haciendo con tipos que son algunos radicalmente heterogéneos conmigo o, por el contrario, muy próximos: San Agustín, Scheler, Freud, Marx, y hasta Perón. Todo aprendizaje es siempre polémico; es decir, primero comprensión del otro diferente, y luego discusión crítica. Pero para refutar a alguien tenés primero que comprenderlo, hacerte lo que el otro es, lo cual supone un riesgo. Yo con Perón fui peronista, con San Agustín, cristiano, me hice judío converso con Max Scheler. Con Marx me hice revolucionario y con Freud psicoanalista. De todos me ha quedado un resto. Ah, me olvidaba: con Perón no llegué a afiliarme aunque me enseñó a comprender a los que lo fueron, aunque no comprendo a los que lo son todavía. La polémica es un método de conocimiento, pero tiene

condiciones. Es un desafío que la coherencia ajena nos plantea, y que planteamos como desafío a la coherencia de los otros cuando escribimos algo. Lo cual supone siempre poner a prueba la coherencia que, como tipo que vive, siente y piensa, uno ha alcanzado. Pero, como sabemos, la coherencia es también algo absoluto-relativo.

El pensamiento político no puede eludir asumir una realidad profunda de enfrentamiento que está en la base de lo histórico-social.

Está en la base de todo, completamente. La única punta que encontré hasta ahora, y que está presente en el ejercicio del poder mismo, ya que el poder se ha constituido sobre su expropiación, es la experiencia de lo materno como lugar originario del sentido humano para el hombre que fue antes niño. No veo otra. Con las categorías arcaicas de la infancia y con la simbiosis que con ella vivimos, lo relativo de nuestro origen desaparece: somos absolutos como ella lo es, en la memoria arcaica, para cada uno de nosotros. Ése es el riesgo, porque al ser metamorfoseado ese lugar humano por el Dios del patriarcalismo que la suplanta, cambiamos un absoluto por otro sin poder nunca relativizarlo. Estaremos dominados por un absoluto-absoluto que no nos permitirá nunca relativizar a la madre y prolongarla en la tierra, porque quedará congelada como absoluta detrás de Dios-Padre. Allí se instala el poder religioso, que será el asiento de todos los poderes mundanos.

¿Por qué la cuestión de lo materno?

Creo que toda cultura se origina y supone permanentemente una mitología, cuyas determinaciones fundantes excluimos de nosotros como si no lo fueran, porque es vivida como absoluta y verdadera, y funda la conciencia con la cual deberíamos pensarla: estas narraciones mitológicas son los presupuestos inconscientes del pensamiento racional, científico o filosófico. Nuestra mitología, puesto que nacimos en este país, es el cristianismo, aunque uno como judío reconozca otras raíces. En verdad uno nunca termina de saber hasta qué punto la mitología

cristiana es la más determinante. Las premisas de las cuales parto significan reconocer el lugar negado por el saber de la conciencia, porque la conciencia ignora el proceso histórico que la funda, allí desde donde la mitología nos organiza: el lugar humano en el cual aparecen los primeros materiales con los cuales la narración mitológica no sólo se enuncia como narración, sino como ordenadora de todas nuestras relaciones con el mundo. Es el equivalente de aquello que Lévi-Strauss denomina “operador totémico”. El mito expresa el lugar originario donde una cultura se genera, da cuenta del génesis del entramado humano. Desde la figura de Cristo como modelo podemos ordenar, tomándola como operador imaginario, todas las relaciones con el mundo que por ese hecho serán llamadas “cristianas”: el sentido de la vida, las relaciones entre los cuerpos en su intercambio afectivo, sexual, económico, político, etc. Porque una mitología implica la permanencia, más allá de la maduración del niño, de una vivencia infantil mantenida como absoluta y eterna, tal como está organizada la experiencia arcaica de la infancia. Es desde esa infancia arcaica congelada e inconsciente, desde su riqueza insospechada, donde los primeros sentidos y las significaciones se organizan. Pero vuelven a aparecer en el adulto como si no vinieran desde nuestra propia experiencia, como si fuera una condición incondicionada, impronta de sentido ya formada, sin origen. Entonces, el fundamento productor de lo mítico es una experiencia que todo hombre ha vivido en su infancia, innegable y absoluta en su contundencia imborrable –desde la cual la memoria comienza– que determinó el afecto y lo imaginario desde el único lugar primero, perenne e irreducible: el cuerpo ensoñado de la madre.

Porque la matriz de toda mitología sería extender la experiencia arcaica de la infancia y mantenerla, transformada, organizando en el adulto el sentido, la jerarquía y los valores de cada cosa que a partir de allí se abre hacia el mundo. Reconocer, por ejemplo, que el mito cristiano prolonga y abre metamorfoseando la experiencia primera vivida con la madre para poder, al despojarla de su sentido originario, sustituir su plenitud sentida por la Virgen madre milagrosa. Y sobre su estela ensoñada así sustituida incluir, transformando su sentido

acogedor originario, la presencia persecutoria del espectro paterno desde el cual alucinamos un Dios nuevo que la suplanta, y organiza lo que se ha dado en llamar la “imagen del mundo”. En el cristianismo la *mater* no se prolonga en la materialidad del mundo sino como materia puramente material, naturaleza desvalorizada de la que el espíritu puro del Verbo se distancia, prolonga como razón sin presupuestos, y sustituye su cuerpo pletórico con un cuerpo de palabras. Cuerpo de palabras que el espíritu elabora distanciándose del cuerpo material como lugar originario del sentido, para suprimirlo.

Estamos hablando siempre de política. Porque estamos hablando de la razón y del pensamiento y de sus premisas que lo hacen posible como hecho de conciencia. ¿De dónde surge todo esto? ¿De qué materialidad surge el pensamiento y cuál es la materialidad que lo sostiene mientras pienso? El espíritu sólo tiene existencia mientras lo sostengan simultáneamente los cuerpos vivos que han creado el habla como modulación sonora del cuerpo: lo hablan y lo hacen ser cuando piensan. Sólo aniquilando la experiencia materna el “espíritu” pudo ser pensado como fundado en una etérea esencia inmaterial, eterna y masculina. Está hecha sobre el fondo de desplazar precisamente esta materialidad (materna) originaria que da qué pensar, anular su contenido primero que todos hemos tenido que vivir necesariamente. La experiencia con la madre es el *a priori* de todo pensamiento, que debe pasar de absoluto a relativo para recuperarlo.

Hay mucho para desplegar. Hablábamos de mitologías en un sentido histórico político. Ahora, ligás todo esto a la idea de una mitología propiamente cristiana-racionalista, que niega el mundo sensible sobre el cual se piensa. Y a la infancia como momento en que todo esto se juega. ¿Hay una memoria adulta de esta relación afectiva primera? ¿Vale esta memoria como sitio de la subjetividad a reactivar en el plano histórico político?

Está presente, porque en última instancia las marcas han sido reconocidas. Cuando hombres tan distintos como Marx o San Agustín

reconocen que nunca más volverá esa “vida feliz” que todos los hombres alguna vez vivieron, tenés a un católico y a un judío por lo menos que lo sostienen, y donde cada uno la ubica donde puede; Agustín en el fondo último de la memoria que Dios nos ha dado, Marx en la infancia de la humanidad cuya expresión artística es el arte griego. Otros, en el caso de Lacan, la ubican en la lactancia, pero considerada ésta como una etapa natural, no histórica. La vida infeliz, del cuerpo despedazado, comienza con la desgracia del destete, donde empieza para él la verdadera historia del hombre. ¿Qué otro sentido hay que movilice al cuerpo que no sea el afecto, la repercusión afectiva, sentida, del sentido (la significación) en el cuerpo? El soporte corporal que sostiene al sentido es el afecto.

Alguna vez escribiste que en el acto de pensar se juega una relación con el límite y la angustia de muerte similar al que se pone en juego en otros planos de la actividad política.

Creo que el acto de pensar también es un acto de praxis en el sentido más material de la palabra, porque implica la puesta en juego del cuerpo más allá de los límites que los otros, los que “hacen” política, enfrentan de otra manera. No digo que uno sea más valioso que otro. La práctica no produce angustia, no hay que crear ninguna respuesta que sea socialmente nueva, porque sólo se trata de adaptarnos. Pero hay también una praxis que se descubre en la propia capacidad de pensar o de tantear el mundo para ver cómo te metés en él enfrentando lo que él no tolera. Esto también es política, si política es lo que está ligado al juego del poder de dar la muerte: del poder ajeno interiorizado que impide el ejercicio del nuestro. La ruptura del límite supone un coraje en el pensamiento, una valentía que está modulada por las ganas de vencer la angustia por infringir un límite. Siento que estoy pensando cuando venzo un límite en mí mismo para decir lo que me brota como pensamiento. Por lo tanto, queda transformado lo que pude haber pensado antes. La angustia se instala sin que yo la llame, junto con el pensamiento que se piensa en mí mientras me lleva casi de la mano,

como si me sucediera. ¿Acepto seguirlo o tomo otro camino? Me detengo porque, me digo, estoy cansado, porque me entró hambre o ganas de ir al baño. La angustia es algo que se produce en el cuerpo afectivo, que sostiene al cuerpo de palabras como su verdad sentida, porque no lo dice con palabras aunque las palabras lo desencadenan. La coherencia lógica es también un sentimiento que dice “sí” o “no” al pensamiento. Para mí la angustia es un índice fundamental, una guía implacable en mi relación con el mundo.

¿Todo lo cual queda bloqueado cuando no se puede elaborar el miedo y la angustia?

Sí, uno niega la angustia porque duele mucho, duele de un dolor diferente. Es un dolor que no te dice de dónde viene. Excede toda referencia. Es un sentimiento indescifrable. Por eso habitualmente rechazamos sentir ese malestar como índice del algo. “Estás angustiado, tomá pastillas”. Pero en algunas situaciones es un grito sordo de alerta. Y también podría agregarse, en este último caso, que la profundidad del goce es tan profunda como la que abrió la intensidad del sufrimiento que enfrentaste para transitar un camino. Y esto no tiene nada que ver con el dolorismo.

¿Finalmente praxis es lo que se cruza con la angustia?

La cuestión es la de siempre: la muerte está como posible en cada instante que vivís, y sobre todo en el acto de recogimiento, cuando se piensa solo, en silencio. Allí, de alguna manera hay un lugar donde la presión inmediata de la realidad se suspende; debe ser como el silencio anterior a la batalla: la duerme-vela. Si estás solo, ¿quién te protege?

Si retomamos tu idea de que en el fondo de la política, y de la política democrática, pervive una relación de dominación, una guerra pospuesta o latente, un estado de tregua, ¿dirías que el pensamiento está afectado ante esta situación de inmovilización de las fuerzas?, ¿haría

falta entonces una política capaz de pensar el trasfondo de enfrentamiento, un pensamiento que sepa hacer de la tregua un momento de acumulación de fuerzas?

Claro, pero la tregua, que es el supuesto fundamental para preservar la vida, es también un momento de resistencia. Los vencedores la conceden para contenerte porque te vencieron “objetivamente”, pero Clausewitz dice que si hay resistencia no te han vencido todavía, aunque así se lo crea la inteligencia de los “servicios de inteligencia” que piensan que pueden prever el futuro que ellos producen a la fuerza. La resistencia de los aborígenes latinoamericanos dura desde hace cinco siglos. Lo que pasa es que los vencedores podrían pensar que ahora con todo el poder de fuego que tienen acabarán con la resistencia y para renovarla, porque el terror es duradero en sus efectos, nosotros tendríamos que esperar a las nuevas generaciones, hasta que cobren entonces nuevamente fuerza. A no ser que el capitalismo persista y nos arrastre hasta la destrucción del mundo, destruya a grandes zancadas la naturaleza y aniquile por omisión a poblaciones enteras que han quedado fuera del consumo. Hoy en día hay mucha gente, millones, que está de sobra en la tierra. Si se persiste en el consumismo y en el sistema capitalista, tipo modelo norteamericano, se ha emprendido un camino sin retorno.

Ahora yo les pregunto a ustedes: ¿cuál es la lectura que hacen, unidos como están, a los movimientos sociales?

Intentamos pensar cómo después del momento más duro del neoliberalismo, que va de la dictadura al gobierno de Menem y el período de la Alianza, se abre una novedad importante en Argentina, a partir de la resistencia de movimientos novedosos como fue el de los desocupados, de los excluidos de los bienes públicos, y de quienes se suponía que no podían organizarse porque no estaban en la producción, sin embargo hicieron una resistencia muy fuerte, entre otros y con otros...

Eso sí lo reconozco. Cuando comenzó el movimiento piquetero se podía reconocer la nueva ocupación de los desocupados que el sistema dejaba libre, y lo ejercieron: el trabajo de los sin trabajo era un trabajo, trabajar era también hacer eso que estaban haciendo los piqueteros sin trabajo. Uno pensaba: es el germen de un nuevo trabajo, movilizándolo a los millones que lo perdieron y que lo recuperan como trabajo político. Parecía el descubrimiento de una fuerza pacífica que volvía a descubrir el poder de su eficacia en el único campo que le dejaban libre, fuera del de morirse de hambre. Como lo aprendieron luego los terratenientes desde la opulencia, copiando a los que no tienen nada: el país no podría funcionar si no se tenían en cuenta sus reclamos. Sin embargo, aparece el límite de la eficacia de la rebeldía: los que conservaron su trabajo no se interesan por los que lo perdieron.

En los 90, confluye una generación nueva alrededor de HIJOS y esta fuerza también nueva que son los desocupados. Después se da el encuentro con la clase media y el reclamo por la confiscación de sus ahorros. Entonces hay un momento sorpresivamente asambleario. Tal vez más breve que el que algunos hubiesen esperado, pero rico en la medida en que ahí se cuecen muchas de las cosas que el gobierno de Kirchner va a intentar retomar a su manera. Duhalde chocó con esta realidad y eso le costó su gobierno.

Para volver a los piqueteros. Recuerdo una imagen que para mí fue muy importante. Un piquetero sentado al borde de una ruta, llorando, después de la represión policial. Se acerca un periodista para preguntarle si lloraba porque le habían pegado, y el piquetero le responde: “No, no lloro porque la gendarmería nos pegara; lloro por estos hijos de puta del pueblo que nos dejaron solos”. Eso es fundamental. Podríamos decir que los partidos políticos no sirven para crear una fuerza colectiva generadora de resistentes. Pero no es que los dejaron solos los políticos, sino los pobres del interior, también destruidos como ellos. Esta imagen del piquetero para mí simbolizó un límite. Si los postergados no se unen para formar una fuerza eficaz de resistencia, no hay salida.

Por otro lado, ¿quién copó las asambleas del 2001? ¡La izquierda! Esa izquierda congelada en las fantasías del origen de las que hablábamos antes, y que creía que había llegado el momento de la revolución. No se daban cuenta de que en la consigna “que se vayan todos”, que no tiene dueño, ellos también estaban incluidos. En las asambleas de Parque Centenario los asistentes se aburrían y se iban mientras ellos se peleaban por el micrófono. Gran parte de los que asistieron –no nos hagamos ilusiones– no fue la gente que había salido los días anteriores a la calle, que encendió las fogatas en las avenidas, sino que eran militantes de izquierda, que pretendían conducirlos señalando el camino. Duró lo que un lirio. Lo único creativo es la consigna.

¿Como viste entonces el proceso que desemboca en los acontecimientos de 2001?

Estamos dentro del juego de la democracia y sólo queda el camino de profundizarla, pero tenemos presente que hay extremos que definen su juego, que hay un momento en el que si no se abre un espacio de enfrentamiento, cuyas posibilidades deben ser creadas en la construcción de fuerzas nuevas, no hay nada que oponer seriamente a aquellos que disponen del poder verdadero. Es lo que está pasando ahora también: te ves obligado a apoyar con tu resistencia a un gobierno que no reclamó la tuya ni las que están más abajo para defenderlo. La movilización de la gente no está incluida en el “modelo”: aparecen como convidados de piedra en acuerdos de los que sólo participan los que tienen el poder para enfrentarlos. El gobierno define desde arriba lo que el pueblo necesita, pero no acude a despertar su apoyo para sostener las medidas que proponen. Sucede que todas las medidas concedidas, puesto que no hay un diálogo movilizador con las bases, tienen una doble inscripción simultánea. Creo que la gente piensa: ¿nos sirven a nosotros o sirven a los otros? Es como una balanza sin contrapeso: sin el peso de las fuerzas populares.

Kirchner, por definición de su primer gran hecho político, necesariamente debía haber creado –y no era tan difícil, o por lo menos había

que jugarlo para ser coherente con ese punto de partida— una gran fuerza popular que lo apoyara. Era el único soporte para prolongar la política a partir de ese fundamento de muerte que él había desnudado. Ese comienzo se despoja de la fuerza implícita en el acto de plantearlo, cuando pasa luego a asentarse en la transversalidad del partido. Con estas “fuerzas” políticas del Partido Justicialista se puede acompañar cualquier política, pero nunca una política que movilice a las bases y que pase por encima de los jerarcas y caciques del partido, cuya castración de esencia había denunciado. Con esa política de “resistentes” justicialistas se creó el menemismo. Creo que hay varios fantasmas que están circulando dentro del peronismo, como en todos los otros partidos, y aun entre la gente de izquierda: no han podido analizar hasta qué punto el terror del último gobierno dictatorial penetró en todos, y por lo tanto en cada uno de nosotros. Yo creo que es un punto ciego, que impide poner en movimiento y conglomerar a las bases postergadas, que ponen de relieve el peligro que volvería a amenazarnos si se osara. Kirchner, en ese enorme y primer paso, puso su cuerpo como símbolo materializado de la osadía de enfrentar el terror. Ese acto de coraje se extendía y penetraba, como experiencia viva, en cada cuerpo ciudadano. Su propia osadía se apoyaba en los cuerpos ciudadanos que por ese hecho habrían de activarse al liberarse. Pero entonces esos cuerpos luego debían necesariamente completar el suyo al materializarse como hecho político colectivo: había que crear un poder donde la mayoría que había sufrido las consecuencias económicas, sociales y morales de ese terror se integrara. Había que ir construyendo ese poder nuevo, el único capaz de sostener ese acto político individual, como símbolo que era, y le diera, como sostén, el cuerpo de todos los que antes se habían quedado solos, aislados e inermes.

Durante el gobierno de Kirchner, la cuestión de los años 70 aparece con mucha fuerza...

La democracia, cuando se instala luego del terror militar, aparece como si el terror sobre el cual reposa hubiera sido superado. Se abre, creen,

el libre juego entre libres jugadores que se afirman ahora en la legalidad jurídica de la Constitución y pueden seguir jugando, sin darse cuenta de que a partir del cambio del poder militar al poder civil se han instalado en el campo donde rigen ahora las categorías de la política castrada, porque el terror había demostrado que no existe otra. Alfonsín, pese a la mayoría de votos, tuvo la prueba con la sucesión de pequeños golpes militares a los que fue cediendo, felices pascuas mediante, para recibir el golpe definitivo del poder económico que, con la inflación desmesurada, lo hizo sucumbir antes de tiempo. Entonces, pasados los años, Kirchner abre un espacio político distinto con su acto inaugural. Se trataría, era pensable, de crear las condiciones de un enfrentamiento democrático dentro de la democracia, donde a partir de esa experiencia, el peso de la fuerza colectiva activa esté materialmente presente para que no fracase lo que había fracasado antes. No queda otra. Porque si no hay una fuerza popular que esté resistiendo como mayoría al poder de dar la muerte del terror diseminado, ese que se prolonga en la economía y en los media, la democracia seguiría funcionando como lo había hecho hasta ahora: sería una democracia castrada en su poder de transformarse. Eso es lo que vino a desnudar Kirchner. Pero lo que no hizo Kirchner, luego de abrir sin embargo ese espacio, y cuando tantos esperaban que lo hiciera, fue enfrentar la permanencia del terror que ahora, por otros medios, siguió estando presente sobre todo en la economía y en los medios de comunicación. ¿No era ésa la consecuencia necesaria de su primer acto político, donde se resumía toda la experiencia del pasado?

¿Cómo viste la recuperación de la ESMA?

Hizo un museo y otras cosas necesarias. Pero también hay que preguntarse si con ello no se crea la impresión de que ese pasado ha sido superado, y sugiere que ya ha sido dominado. Ahí se conserva el recuerdo vivo de los muertos que han dejado la realidad de su existencia, ahora viva en nuestros cuerpos. El problema queda abierto: ¿cómo hacer para que no haya en el futuro necesidad de otro museo que conserve los restos de los que hoy en día estamos vivos?

Fue muy extraño, y aún no acabamos de comprender esto: ¿cómo Kirchner, que tuvo el coraje de desnudar el fundamento homicida del Estado, ese que está a la base de la castración de los partidos políticos vencidos, sin embargo se reduce luego a desenvolver su proyecto dentro de ese mismo espacio político que el terror había limitado? ¿Era sólo una dramatización teatral de la tragedia argentina, que se agotó en la representación política? ¿Era el espectro de Perón que, persecutorio, volvía más intensamente por sus fueros y pedía venganza por la traición de aquel que había osado desnudar la trampa del peronismo originario, al mostrar que Perón había prolongado en la política, aunque de modo más astuto, la misma tradición asesina de las FFAA? ¿Eso es lo que los poderosos y las clases medias altas no pueden perdonarle, porque al poner al desnudo al poder militar que funda al peronismo político, desnuda simultáneamente el fundamento asesino de todos los poderes? Porque el peronismo era el único partido democrático que había sido engendrado en las Fuerzas Armadas. ¿Al bajar el cuadro de Videla no era también, acaso, el de Perón el que descendía? Kirchner dramatiza y pone en juego, como un escenario de la antigua Grecia, la tragedia del origen del peronismo y de todo poder político populista. Entonces se comprende que todo lo disperso y lo distinto, borrando sus diferencias, se aúne como “oposición” frente al enemigo más odiado que los ha delatado.

Esta vez la amenaza no se activó desde el poder militar sino directamente desde lo económico y mediático

A partir de esta interpretación, todos los actos del gobierno de Kirchner son necesariamente ambiguos: tienen una doble inscripción, por arriba y por abajo: en lo militar, en lo político y en lo económico. Lo que aparece como incoherencia entre progresismo y entreguismo debe ser comprendido de otro modo entonces. ¿Cómo no creerle, pese a todo lo que haga, si se ha jugado tan a fondo, y sobre todo cuando ningún peronista nunca llegó en los hechos a desnudar la castración política del peronismo hasta el límite que él lo hizo? Pero faltó la otra

parte, la consecuencia política de ese acto inaugural, donde reciba la realidad que lo complete.

Hay dos premisas que hacen diferente al gobierno de Kirchner: desactivó durante años el discurso del ajuste y bloqueó toda salida represiva durante la crisis.

Hasta ese momento, ¿quiénes estaban satisfechos? ¿La burguesía que fue a golpear los bancos y formó parte de la rebelión? Ésa tuvo una presencia pública en los medios sobre todo por los pequeños ahorristas. Estaba la antecedencia piquetera. Había algo más abajo, lo que ellos más temen, que no surge desde los pequeños ahorristas que reclamaban sus fondos. Temen la pueblada, temen el levantamiento de masas. Y eso todavía no estaba en juego, aunque se insinuara. ¿Qué fue la política de Duhalde? Un enroque peronista: lo que venía del peronismo desplazado por De la Rúa volvía al peronismo con Kirchner. Aprovechar esa circunstancia para hacer el corte brutal del peso, 3 a 1, y así salvar a los de arriba. Hicieron un enroque por el que Duhalde llega al poder luego de De la Rúa. Y éste elige como sucesor a Kirchner.

Algunos piensan las cosas de otro modo para explicar la posición de Kirchner. El gobierno de Kirchner se da cuenta de que un cambio profundo es necesario, pero piensan que Kirchner entró en la fantasía de creer en la democracia. Y que, puesto que los militares ya estaban vencidos socialmente, el terror de la amenaza había desaparecido también de la economía y de los medios. Pero sería olvidarse del golpe económico con el que lo bajaron a Alfonsín para ponerlo a Menem. Algunos se preguntan: si Kirchner no hubiese creído que los militares estaban vencidos, ¿realmente se hubiera atrevido a ordenarle al general, que era su ministro de guerra, que baje el cuadro del genocida? No importa mucho: fue un acto valiente que produjo sus efectos en el imaginario aterrorizado de la gente. Y más aun si tenemos en cuenta que cambia la Corte Suprema de Justicia y otras orientadas en el mismo sentido.

La incógnita aparece cuando, más afianzado, el Presidente quiere ejercer el poder en serio. Es lo que sorprende: Kirchner toma medidas

económicas a partir de haber congelado lo ya conquistado por el neoliberalismo menemista: la privatización de YPF por ejemplo. Y eso no lo toca. Es cierto que va desarrollando los beneficios que trae la devaluación y permite el crecimiento. Permite que se sigan enriqueciendo ciertos sectores, porque no toma ninguna medida contra los bancos, ni contra las remesas de las ganancias de las grandes compañías, ni aún lo ha hecho. Con Kirchner comienza un neoliberalismo nacional. Y entonces nos dicen que el Presidente creía, al principio de su mandato, en la autonomía de los derechos humanos. Visión que no comparto.

Luego se toman medidas relevantes como la estatización de las AFJP...

Eso tiene una doble lectura, como todos sus actos cuando favorecen a las clases mayoritarias: fue un hecho positivo pero tomado desde la defensiva política, luego de “la rebelión campesina”. Creo que el gran defecto de la política kirchnerista consiste en no haber puesto en la mesa, para que la gente lo entendiera, los grandes obstáculos que los poderes económicos concentrados, de adentro y de afuera, oponían a una política suavemente nacional a la cual no eran pocas las concesiones que se le habían hecho. Y esto como un intento de explicarlo con la mejor buena leche y atribuyéndole a Kirchner las mejores intenciones. Entre ese hecho fundacional, el de mostrar al terror como premisa de la política, y la conclusión necesaria de pasar a mostrar que ese mismo terror estaba en el fundamento de la expropiación nacional de la economía, se había abierto una brecha, porque sus compromisos lo acosaban ahora desde adentro y desde afuera del gobierno. Si los Kirchner hubieran suscitado el apoyo de la población mayoritaria hubieran hecho pedagogía política al mostrar la complejidad ya tramada que un gobierno encuentra cuando llega a la presidencia: la mayoría hubiera seguido entonces acompañándolos con su apoyo, sobre todo si el gobierno comenzaba a desarrollar políticas acordes con la mayoría. ¿Cómo entender que ante el aumento de los precios de los alimentos permitieran la concentración oligopólica de los supermercados, marcadores de precios? ¿Cómo entender el veto a la Ley de Minería?

¿Y la ratificación de la propiedad provincial del subsuelo que permite seguir entregando el petróleo? En el mejor de los casos podría decirse que la política de los Kirchner no mostró la punta de una lectura que permitiera a la gente, y yo soy uno de ellos, desde sus necesidades insatisfechas, comprender los obstáculos que el gobierno enfrentaba para imponer su modelo, porque la contradicción está presente en el gobierno mismo. La confusión se expande desde arriba: desde lo que se dice y desde lo que no se hace.

Quizá por eso se entienda que el gobierno de Kirchner, contradictoriamente, buscara el apoyo en la transversalidad del justicialismo y no en el apoyo de las mayorías populares. Como decía antes: mayorías en la cuales hubiera encontrado la fuerza que podría sostener su política, aunque fuera solamente renovadora.

Hablabas de la castración de los partidos, ¿extendés esta imagen a los movimientos sociales, que no son ni partidos ni sindicatos?

Por lo que yo sé, habría que tener más experiencia del conurbano, donde muchos de esos movimientos terminaron manejados por los punteros políticos. La última movilización en defensa de Kirchner, durante el conflicto de la 125, cuando nos sumamos con la gente venida de esos barrios, ¿se la podía ver animada por algún ímpetu político? No, nada. Los pobres del conurbano venían caminando, cansados, como cumpliendo una tarea impuesta. Pero las grandes mayorías, asediadas por los medios que Kirchner mismo había apoyado, fueron mantenidas en el secreto de lo que en verdad se estaba jugando para los intereses colectivos nacionales. Más de dos meses de silencio: para mí sigue siendo incomprensible. Es extraño: todo es explicable e inexplicable al mismo tiempo, pero sólo lo es si tenemos presente ese acto originario de su gobierno. Y uno desde afuera piensa: ¿cómo no pusieron los medios en cadena para informar a la ciudadanía sobre los intereses que se estaban jugando? ¿Por qué no suscitaron un apoyo que frenara la piedra libre tomando medidas económicas que suscitaran fuerzas sociales contrarias a las que los propietarios de los campos pedían?

Sólo alguna gente joven bien trajeada de la nueva burguesía “campesina” danzaba en los caminos y en las calles, los demás estábamos expectantes: no salíamos del asombro. Entonces la impotencia que la palabra “castración” evoca en las fuerzas populares no venía desde abajo: venía desde arriba. Todos los partidos, de derecha e izquierda, por esa limitación originaria que el terror les impuso, defendieron los intereses más retrógrados y miserables. ¿La “oposición” quiere realizar, con el apoyo de los mismos peronistas, la “gran unidad nacional” que Perón había proclamado cuando retornó del exilio madrileño sobre fondo de la Argentina potencia?

Fuiste a la plaza cuando se inició el conflicto con el campo.

Fui a la plaza porque en ese momento, y con la ambigüedad que estaba planteada, se jugaba una división de aguas muy importante. Hoy también iría, a pesar de todo. Se buscaba al menos que no permaneciera disperso aquello que el kirchnerismo había reunido en su comienzo. Queríamos que el gobierno no cayera vencido, que se mantuviera al menos esa primera línea divisoria. Repito: yo había esperado que pusieran los medios en cadena, que informaran a la población de lo que realmente se estaba jugando, que se solicitara su apoyo masivo ante el desabastecimiento, pero no se animaron. Es cierto, en política, cuando la ciudadanía más postergada no conoce los entretelones del juego de fuerzas ni se le ayuda a discriminar dónde está el enemigo, esa ciudadanía queda inmovilizada, expectante. Más teniendo en cuenta las propias acciones de gobierno. Había un riesgo, es cierto, pero era una posibilidad muy democrática.

¿Se cerró esa posibilidad?

Si no lo hicieron cuando tenían fuerza, ahora que no tienen gran acompañamiento popular tendrían que tener un coraje a toda prueba. El gobierno quedó a la defensiva. El riesgo es caer otra vez en el tradicionalismo reaccionario que la transversalidad política termina siempre

apoyando: quizás un leve resurgir del radicalismo irá a reforzar un candidato único de la oposición, y una permanencia del peor peronismo. Pero quizá también los Kirchner recuperen el espacio perdido, si pueden aprender de la experiencia.

Lo que creo que le ha faltado al nacionalismo popular, que exaltaba los valores nacionales con categorías de derecha, fue ligar la terrenalidad y la materialidad geográfica, esa que define a la “patria”, con los cuerpos explotados de los ciudadanos pobres, despojados de toda propiedad. Nunca el problema de la nación estuvo tan claramente ligado a la terrenalidad geográfica material del suelo patrio, y ésta ligada a la materialidad de los cuerpos de sus habitantes. Pero faltó referir el problema del campo a la expropiación del suelo nacional, que nos pertenece a todos, diferente al de la patria que los terratenientes definen. La economía es un nivel de lectura, pero si no se la profundiza hasta ligar la propiedad de la tierra a la expropiación de la geografía de la patria –que era el único nivel que lo haría comprensible, en su simplicidad, para todos– lo que permanece es el fundamento de la propiedad privada como único índice cierto en la economía. Pensamos que Kirchner no podía hacerlo, porque durante su presidencia ratificó la propiedad provincial del petróleo y las minas. El mismo criterio económico que avalaba la expropiación del petróleo reguló las rentas que dejaban al Estado la sojización de la tierra y las minas por el capital financiero. Las regalías petroleras y de los mineros son el equivalente de las retenciones: propiedad de la tierra nacional en un caso, propiedad de los hidrocarburos y de las riquezas minerales por el otro. ¿El hecho de que uno esté invisible por debajo, y el otro visible por encima, cambia las cosas? La expropiación de la terrenalidad geográfica, ligada a la expropiación de los cuerpos, hubiera sido comprensible para todos como su expresión más simple, imaginaria y poco teórica (menos falsamente racionalizada). En todos estos casos la materialidad de la tierra patria expropiada está ligada a la materialidad de los cuerpos sufrientes expropiados. La izquierda de todos los signos nunca partió de ese nivel elemental para fundar, comprensiblemente para todos, la crítica a la 125. La expresión más miope y miserable en la izquierda

—que sólo atinó a reafirmar sus consignas revolucionarias para mantenerse neutral en ese enfrentamiento— fue la de la diputada Ripoll. Ya antes intentamos hacerlo —perdoname la referencia personal— cuando señalábamos la necesidad de limitar el dominio privado de los medios de comunicación por su actuación decisiva en ese conflicto. Decíamos que la propiedad privada del “éter” también constituía una expropiación del cuerpo material de la nación por donde las “ondas” circulan, y que allí se debatía lo mismo que estaba planteado en el conflicto con los terratenientes que nos expropian la terrenalidad de la nación como propiedad privada. Allí era donde ambos coincidían. Desde allí, creo, es más fácil comprender todos los conflictos de una manera más directa, sensible e imaginaria, pensante e intuitiva. Allí es precisamente donde las consignas y la “teoría” de la izquierda fracasan. Eso está sin embargo pensado tanto en los *Manuscritos*, en los *Grundrisse* como en *El Capital* del Marx que venera la izquierda.

¿Cómo se va configurando una gubernamentalidad propia de un tiempo de crisis? ¿Qué imágenes, qué conceptos, qué lenguajes se organizan en ella? **SANDRO MEZZADRA**, filósofo y militante italiano, detecta un triple plano para entrecruzar en el análisis: la propagación de fronteras como dinámica de control a partir de la segmentación del espacio urbano, la multiplicación de discursos de orden que intensifican la cohesión social reactivando el imaginario del estado como productor de soberanía nacional y la incesante traducción de prácticas heterogéneas de lo común al código universal del valor abstracto.

De Europa a América Latina –y, más específicamente, de Italia a Argentina (de la proliferación de retóricas de derecha centradas en la patria, la comunidad territorial y la seguridad al discurso neodesarrollista)– constata una paradoja similar: se reinstala en la escena pública la centralidad de actores y lógicas a toda vista insuficientes para explicar la compleja dinámica de gobierno actual. De esta conversación –desarrollada en Bolonia y en Buenos Aires– surgen también momentos de balance del activismo y la investigación militante de los últimos años, así como las perspectivas de su relanzamiento.

Gubernamentalidad: frontera, código y retóricas de orden

Una de las cuestiones significativas que vislumbramos en el *impasse* actual es una cierta dificultad para la producción de una enunciación colectiva que contrasta con la experiencia política reciente. Esta dificultad coincide con el retorno de ciertas formas de política que reponen figuras clásicas, ahora completamente mediatizadas: el intelectual que vuelve a hacer política por medio de solicitudes en los diarios, o la pura opinión personal, que denota cierto debilitamiento del pensar colectivo. En este sentido, constatamos no tanto una crisis de los enunciados que en otro momento fueron muy fuertes sino, más radicalmente, una crisis de los espacios colectivos de enunciación. Los enunciados no necesariamente están en crisis: no son lógicamente inconsistentes, aunque sí tal vez notamos que hoy se vuelven un poco abstractos.

Pero no es un problema de sustitución de consignas o teorías, sino de ver qué está pasando con su articulación práctica. Mientras que lo interesante de 2001, en Argentina, fue que categorías nuevas –como la de piquetero por ejemplo– dieron lugar a una interrogación política muy radical que daba cuenta de que los modos de articulación clásicos ya no eran eficaces, cierta lectura dice que luego tuvo lugar una normalización consistente en el retorno del estado, el trabajo, los intelectuales, y las funciones más clásicas ligadas a ellos. Nosotros sentimos que sí, pero no. Hay algo de esa reposición, pero a la vez todo se da al modo de una operación mediática. Por ejemplo, lo que hoy hace un intelectual no tiene tanto que ver con pensar cosas sino con una estrategia de presentación y seducción con opiniones frente a un público.

El estado a su vez también depende de cierta gestualidad reparatoria: cuando dice que va a intervenir de algún modo, se sabe que no se refiere a potencias que todos sabemos que ya no tiene, sino a un intento de producir una mínima intervención. Como si hablar de intervención posibilitase un mínimo de intervención o, por ejemplo, decir clase obrera permitiese una reconstrucción mínima del imaginario del trabajo. Es una operación muy compleja porque supone que

se están nombrando fuerzas preexistentes en las que se apoya el estado; sin embargo, esas fuerzas no existen: más bien se produce algo evocativo a través del discurso. ¿Qué relación puede tener esto con lo que venís trabajando sobre la deconstrucción del espacio moderno clásico: la ciudad y la política?

En primer lugar, creo que sería interesante partir otra vez de registrar ciertas afinidades que podemos notar entre Italia y Argentina. La situación argentina se podría describir, de un modo formal, de manera parecida la situación italiana de los últimos meses. Con la diferencia, no poco importante, que la retórica que hay que analizar en el caso italiano no es progresista como es el caso de Argentina. Allí no se dice clase obrera o desarrollo de la economía según la retórica anti-imperialista, sino que se dice patria, comunidad territorial y seguridad. En todo caso, son palabras que jugaron un papel muy importante en la historia del lenguaje político moderno. Pero una vez subrayada la diferencia, la analogía formal es bastante fuerte. Me parece que acá también existe la conciencia de que cuando se dice patria o estado nacional no se cree que haya la posibilidad de una verdadera refundación de lo que el estado nacional fue en su momento más importante. Es como si se tratara de producir las condiciones para seguir adelante por un tiempo y para enfrentar una situación que, cada vez más, es vivida como una fuerte crisis a nivel de la economía internacional. Por otro lado, se podría decir que pasa algo parecido en cuanto a las retóricas y a los discursos sobre el tema de la economía: si miramos por ejemplo el modo en que las fuerzas de derecha –y sobre todo la Liga Norte– han armado sus campañas electorales, vemos que apuntaron a la defensa de ciertos niveles de bienestar, sobre todo en las regiones del norte. Si vamos a analizar estas retóricas, la idea básica es que el motor de desarrollo de la economía y de producción de riqueza es muy clásico: el individualismo propietario y la forma tradicional de la empresa. Sin embargo, es bastante claro que la dinámica propia de la economía cambió en las últimas décadas de una manera radical. Y no se puede entender la producción de riqueza hoy en estos términos.

Hay que tomar en cuenta poderes y potencias que van más allá de las dimensiones clásicas del individualismo propietario y la forma-empresa. Pero es como si en esta fase de repliegue se reinstalara en el núcleo de la retórica y el discurso público, la centralidad de actores y lugares que son vividos en su insuficiencia para explicar la dinámica misma del desarrollo actual. Tanto en la dimensión económica como en la dimensión política, estamos en una situación en la cual las palabras más tradicionales ocupan el centro del discurso, a la vez que hay una conciencia bastante difundida de que ya no pueden fundar un horizonte de mediano y largo plazo. En este sentido hay una similitud con lo que pasa en Italia y Argentina. Ayer me preguntaba si la categoría de inteligencia cínica de la que ustedes suelen hablar puede ser aplicada a la situación italiana. Me parece que la fragilidad, en este repliegue, es reconocida por los mismos actores que la están haciendo. Creo que sí. En mis trabajos de los últimos años traté de subrayar la importancia de la categoría de transición y traté de señalar que estamos viviendo una crisis de los conceptos políticos más tradicionales de la modernidad y las formas institucionales vinculadas a estos conceptos. Pero a esta crisis no corresponde un movimiento de superación lineal que nos introduzca en una situación completamente nueva. No me parece que haya un modelo –y tampoco me parecía hace cinco años atrás– que va a suplantar al que se agotó. Me parece que hay una dimensión más híbrida en la que cosas viejas conviven con cosas nuevas. La categoría de *transición*, una transición que va a durar mucho tiempo, nos permite interpretar la hibridez y la ambigüedad de esta situación. El hecho mismo de que estemos comparando la situación argentina e italiana de hoy y que estemos reconociendo analogías formales nos dice que esas analogías son solamente formales y que hay también diferentes posibilidades de significación de esa condición bastante común.

¿Cómo se conjuga esto con tu elaboración actual sobre la condición poscolonial? Vos señalás que hay una cierta crisis de discursos. ¿Esto afecta también a los conceptos del debate poscolonial?

El poscolonialismo como corriente de estudios compacta no me interesa mucho. Si miramos el desarrollo de los estudios poscoloniales en el mundo anglosajón de los últimos diez años, se puede decir que hay una crisis de los estudios poscoloniales. En este debate, yo traté de desplegar los problemas de los que estaba hablando antes. En sentido general, lo que puedo decir es que ciertos autores jugaron un papel importante en un proceso de *complicación* de nuestra imagen de la modernidad. Se puede decir que la modernidad colonial en África como en India (que son dos experiencias muy diversas y muy articuladas en sí mismas), siempre ha sido híbrida. Por un lado, desde el punto de vista histórico, complican la imagen de lo que ha sido la modernidad capitalista; por otro, desde el punto de vista de la comprensión política del presente, en estas experiencias hay intentos de pensar situaciones que, de una manera que puede parecer sorprendente, anticipan lo que estamos viviendo ahora en Italia y en Europa. Uno de los rasgos más importantes de la situación contemporánea es que estas experiencias subjetivas, diferentes de la experiencia estándar de la modernidad europea bajo la cual nos hemos acostumbrado a pensar, se hacen presentes en el mismo tiempo y en el mismo espacio. Esto pasa en Calcuta como en Buenos Aires y en Roma. En este sentido, el debate con autores poscoloniales ha sido parte del intento de tomar en serio una dimensión global de la experiencia política actual: una transformación profunda en la modalidad de articulación de la política a nivel mundial que tiene repercusiones muy importantes. Los diversos espacios políticos continentales, nacionales, regionales y locales son reorganizados bajo esta nueva articulación.

Según algunas lecturas más o menos rápidas de algunos argumentos de *Imperio*, se podía pensar que Negri y Hardt planteaban una cierta progresividad en la historia, en la que la heterogeneidad del Tercer Mundo se valorizaba como composición heterogénea de la multitud, en un movimiento que era progresivo. En esta imagen que vos traés, no se trataría tanto de agregarle tercermundismo a la línea del progreso, sino que la hibridación de la periferia penetra la imagen misma de la historia.

Una segunda cuestión, es la relativa al “cognitariado” como sujeto productivo de la economía posfordista. En tanto cambia la imagen de la que venimos hablando, también se vuelve menos necesario plantear la centralidad del trabajo inmaterial, lingüístico, afectivo, existiendo como etapa superior o progresiva y tal vez ya no hace falta que se lo justifique inmediatamente en términos de producción de valor económico. Así pensado, se puede revalorizar la producción afectiva e intelectual que la propia existencia demanda como su condición. Este doble movimiento, que como imagen va muy bien con la realidad latinoamericana, acentúa mucho la cuestión sobre cómo se construye el lenguaje político. Repensar esto es fundamental por la crisis de los movimientos, pero también por la pregunta misma sobre cómo crear movimiento hoy.

Éste me parece un problema muy importante que tiene que ver con la antropología política de la militancia y la imaginación política que surgió de los últimos años. Para hacerlo sencillo, esta imaginación ha estado vinculada a la idea de producir una sociedad de militantes y activistas; una sociedad totalmente permeada y sostenida por la pasión de la militancia y la política callejera. Ciertos discursos de movimiento –al estilo de Laclau y Mouffe– sobre la democracia radical se desarrollaron en este sentido: una movilización permanente de la sociedad como motor de la democracia. Tuvimos una intuición que es muy importante, sobre todo si la desarrollamos en el sentido de la resignificación o reinención de lo que significa democracia. Pero, al mismo tiempo, desde la antropología política me parece una imagen muy ingenua. Se plantea el problema, entonces, de salvar la intuición desvinculándola de la imagen de sociedad que surgió de muchos recorridos que hizo la militancia. Otro tema es la cuestión de qué significa movimiento, movimiento social. Lo central es guardar lo que hay de importante en la palabra movimiento sin desarrollar una perspectiva de movimientismo que me parece muy ingenua. Es en este sentido que la relación entre movimientos e instituciones me parece un tema muy importante que tenemos que desarrollar resignificando las dos palabras: movimientos e instituciones. En Italia, sobre todo, pero en

otros planos imagino que en América Latina con significaciones distintas, hay una mitología de los movimientos. La crítica del partido produjo un imaginario movimientista, pero me parece que el tema del movimiento sigue siendo desarrollado como *lo otro* del partido y *lo otro* de las instituciones y, en este sentido, hay un binarismo o una dupla de palabras que dependen una de la otra.

¿En qué medida la redefinición de las imágenes de institución y movimiento nos permite repensar la enunciación colectiva? ¿Son dos posiciones en la enunciación colectiva?

Claro que resulta más fácil desarrollar el tema desde el punto de vista de una crítica de las instituciones existentes, por lo menos como punto de partida. Pero este momento nos habla de una fragilidad de las instituciones políticas tradicionales. Fragilidad que se puede analizar en el cruce de conceptos clásicos como representación y gobierno que hoy se muestra en su cara más material, más concreta, más allá de que haya una revalorización de la representación y el gobierno en los discursos públicos. La representación funciona exclusivamente como simplificación radical del paisaje social y como legitimación de retóricas de gobiernos y no de procesos reales de gobierno. Si tomamos en serio el hecho de que hay una persistencia de la sociedad capitalista, el tema de las fuerzas productivas sigue teniendo una importancia fundamental. No en un sentido automático, de una subjetividad antagonista que se deriva inmediatamente de ellas. Pero sí en la medida en que las fuerzas productivas más importantes en el capitalismo contemporáneo son fuerzas que la política no puede representar y no puede gobernar, sino en una medida muy provisoria y frágil. En este sentido, todo el tema que ha sido discutido bajo la fórmula de capitalismo cognitivo –que nunca utilicé pero que me parece interesante– muestra toda su importancia en todo este sentido: las fuerzas productivas del capitalismo contemporáneo funcionan como multiplicador fundamental de la valorización del capital. Son fuerzas abstractas, colectivas, que van más allá de la posibilidad de una representación, especialmente en el campo político

nacional: el saber, los mercados financieros, pero también la vida. Me refiero a la vida en dos sentidos: uno más específico, la vida como base de la valorización del capital que es invertido en las biotecnologías, en las nuevas medicinas genómicas, etc.; pero también la vida como tejido de relaciones que explican la valorización del capital, por ejemplo, en Google. Son todas potencias muy abstractas, muy heterogéneas con respecto a la posibilidad de armar un sistema de representación que pueda legitimar procesos efectivos de gobierno. Para mí, no existe una correspondencia entre esta conformación y composición abstracta de las fuerzas productivas en el capitalismo de hoy y un proceso de subjetivación antagonista, revolucionario, de transformación. En este sentido, todo el discurso sobre el trabajo inmaterial nunca me fascinó. Pero sí hay un desacople entre la manera en que funciona el capitalismo contemporáneo y el nivel sobre el que se siguen reproduciendo la estructura política y los discursos políticos.

¿Cuál es la eficacia entonces de los discursos políticos si no logran gobernar las fuerzas productivas?

Diría dos cosas. Por un lado, hay un nivel de redefinición de estructuras de *governance* que tienen una relación fuerte con estas fuerzas productivas, que cada día producen y reproducen el marco del sistema capitalista. Pero esta *governance*, que actúa sobre una multiplicidad de niveles, tiene una racionalidad distinta a la representación y el gobierno entendido en términos clásicos. Una gubernamentalidad que actúa, por ejemplo, en dos planos bien distintos como en la regulación de los mercados financieros globales pero también en el nivel de un plan de urbanización muy local y concreto. Creo que es posible re-describir este sistema complejo de superposición y enganche entre estos distintos niveles de gubernamentalidad. Y hay actores estatales que juegan un papel muy importante en esta configuración de una máquina de gubernamentalidad. En este contexto, vemos la reposición de una retórica política y de una institucionalidad política, de la que hablábamos antes respecto a Italia y Argentina, que tiene que ser analizada bajo

perspectivas distintas. Por un lado, como forma de cohesión social, de reproducción de imágenes de orden. Por otro lado, hay que tomar muy en serio la dimensión de la crisis internacional. Frente a esta crisis hay que, por una parte, marcar esta cuestión del orden y la cohesión social; por otra, hay que imaginar políticas defensivas de manejo de esta crisis en el momento en que se haga más dura y seria.

¿Qué tipo de inteligencia política de las formas de gobierno se pone en juego si se trata de una fuerza de trabajo no representable? Mauricio Lazzarato habla de un cambio de paradigma en el que el gobierno no va tanto dirigido a los cuerpos de las personas sino a sus virtualidades: la vida como campo de control más allá de la disciplina sobre los cuerpos.

Para mí también es importante subrayar que esta dimensión abstracta de las fuerzas productivas más importantes en el capitalismo de hoy no lo explica todo. Es el nivel más alto de actuación de los procesos de valorización, pero después sigue existiendo una multiplicidad de puntos de enlace entre estas potencias abstractas y la vida, la experiencia y los cuerpos singulares que caracterizan las ciudades, los territorios. No diría que se puede reducir todo el campo de la política y de la economía a la actuación de estas potencias abstractas. Claro que ellas formulan las normas de conducta de vida que son articuladas y traducidas por las mismas técnicas de la gubernamentalidad. Y estas normas sí apuntan a la virtualidad y a la potencia. El concepto de fuerza de trabajo de Marx está completamente formulado en términos de potencia; hoy se podría decir también de virtualidad. Este concepto es propio del capitalismo y nos permite analizar los puntos de enlace entre la acción de estas potencias más abstractas y los cuerpos singulares. Este eje me parece muy importante y hay que formular conceptos para pensar el enlace y la forma en que se encarnan estas potencias más abstractas.

Se podría pensar que en algún momento economía y política se encontraban en el punto mismo en que para que la potencia de trabajo se efectúe, los trabajadores tenían que juntarse. Así, la esfera política

se actualizaba como posibilidad de la propia producción. Si ahora el encuentro no se da en el espacio-tiempo del régimen-cuerpo, sino en un campo más formal, ¿podría pensarse que en lugar de una desmaterialización de la vida y el trabajo, lo que se desmaterializa es su punto de coordinación y encuentro?

No sé si estoy de acuerdo con esta imagen, porque me parece que lo que hay es un desacople. Una producción de un doble nivel que es múltiple, pero que toma como referencia esa duplicidad. Hay una desmaterialización del espacio del encuentro pero, al mismo tiempo, hay una pluralización y una heterogeneización de las modalidades del encuentro. Lo que trato de decir es que hay un nivel, muy importante, de actuación virtual de las potencias que determinan la producción de valor: puede ser el mercado financiero global o la red social de Internet. Pero, al mismo tiempo, la manera en que la mayoría de los habitantes del planeta logra reproducir su base material de vida no es reducible a eso. Hay una pluralidad de situaciones de trabajo que son muy definidas, pero no tienen una dimensión común que sea reconocible en la experiencia concreta. La única posibilidad de reconocer una dimensión común es una posibilidad abstracta.

Con lo cual se abstrae el espacio político, aunque no se virtualicen todas las tareas...

Sí. Y en términos del análisis económico, el problema es formular una interpretación de la manera en que se produce la articulación de niveles más o menos abstractos del capitalismo de hoy. ¿Hay una articulación entre la dimensión más abstracta del capital financiero y la dimensión más concreta del trabajo, por ejemplo en la construcción? Claro que la hay, pero, ¿cómo debemos pensarla? Desde el punto de vista del análisis crítico del capitalismo contemporáneo esto me parece muy importante: reconstruir un modelo de interpretación de la articulación multinivel de los procesos de valorización; otra vez, esta articulación es híbrida: conjuga el nivel más abstracto y el nivel más concreto. Y la

modalidad de articulación me parece un punto clave para tener una imagen de lo que es hoy el capitalismo. Al mismo tiempo, hay que subrayar que si se analiza el capitalismo contemporáneo en este sentido, es muy difícil encontrar puntos determinados de ruptura de la máquina de valorización. Por eso se plantea el tema de una política que resigne la transformación en términos de una duplicidad de niveles de acción. Por un lado, los procesos de subjetivación que se producen en cada punto de articulación entre el capital y el trabajo y, por otro, la capacidad de imaginar grados de convergencia entre estos distintos procesos de subjetivación donde se pueda plantear una reapropiación de la riqueza que está producida y representada en los niveles más abstractos del capital contemporáneo.

Volviendo al riesgo de una política movimientista, ¿hay una necesidad de que la política vuelva a los territorios?

La movilización es muy importante. Los procesos de luchas son la única base material de la creación de otra política. Lo que me pregunto es si la política puede ser reducida a lucha y movilización permanente, porque la gente también quiere estar tranquila, vivir una vida que esté hecha también de normalidad, de estabilización; no se puede vivir luchando, aunque sin luchas no hay una imaginación política radical. Éste es el punto de partida. Pero, ¿se puede reducir la política a la lucha? Me parece una pregunta bastante importante, que abre otras preguntas y plantea otros problemas sobre la cara positiva, constituyente, de producción de condiciones estables que son parte de otra política hoy.

Ante la crisis de los enunciados y de ciertas formas de su producción, también aparece su relación con la crisis de movilización: una cierta proliferación de discursos que no necesariamente producen una movilización...

¿Siempre las luchas y las movilizaciones son producidas por palabras? No. De las luchas pueden salir palabras. El dispositivo de movilización,

de producción de lucha, no es de palabra, sino uno donde juegan un papel muy importante pasiones que no se expresan primariamente a través de palabras. En este sentido, la idea spinoziana de indignación me parece sugerente, clave para entender los procesos de liberación. La palabra surge en la lucha y de la lucha y no al revés.

Cuando hablamos de crisis de las palabras y de las preguntas, nos referimos también a una crisis de la afectividad, de ese dispositivo que produce también palabra. Hoy pareciera que la palabra funcionase sin estar vinculada a un entramado de gestos o la afectividad de la lucha. Hablamos de derechos humanos, de movimientos sociales, de trabajo inmaterial... y estos discursos aparecen desenraizados, sin la performatividad que tenían cuando eran parte de un dispositivo de lucha. Una pregunta que surge de esto es si las formas de gobernabilidad no consisten, ante todo, en el gobierno de esas pasiones. Como si cada quien resolviese su hartazgo a través de una economía que piensa cómo asumir esas pasiones, como diría Santiago López Petit.

Se puede también reconstruir la política, en Argentina y en Italia, bajo esta perspectiva: la política hoy tiene una articulación emocional que está totalmente enraizada en lo que López Petit nombra como movilización permanente de la vida. En este sentido, se podría decir que la política se define como dispositivo de recombinación y anestesiamiento de las pasiones que viven y a la vez son producidas por esta movilización permanente. Y el anestesiamiento actúa como una representación política y simbólica que pone el mayor énfasis en las pasiones tristes: la comodidad por un lado y la pasión dominante, seguridad, por otro. La seguridad es bastante parecida a la comodidad pero con una cara más amenazante en la medida en que en el momento mismo en que se politiza tiene directamente su blanco: el migrante, el desocupado, etc. No sé si una de las direcciones de investigación no tiene que ser un análisis de los límites de esta recombinación de las pasiones y los afectos bajo la dominación de las pasiones tristes como un momento de estabilización que no puede no ser frágil y temporario.

La tristeza, ¿disminuye la productividad del trabajo? ¿Hay una contradicción entre gestionar la tristeza de la gente y movilizarla vitalmente? ¿El tipo de control político que consiste en individualizar y aislar a las personas, choca en algún momento con la necesidad de una productividad basada en cierta vitalidad?

Creo que existe esta contradicción, pero no es absoluta. Si tomamos en serio la idea de que hay una pluralidad de posiciones subjetivas, de experiencias, en el contexto de una hegemonía de potencias productivas abstractas, vemos que ésta no es una contradicción sistémica, aunque sí un problema. Sin embargo, puede ser una manera de resolver la necesidad de una representación de orden, de sociedad, de convivencia, entre las distintas posiciones subjetivas que se corresponden con la situación actual. Están los teóricos de la “clase creativa” o del trabajo inmaterial, que dicen que esa clase creativa necesita de un medio ambiente social lúdico, de tolerancia a la diversidad, y cosmopolitismo. Pero ésta no es una experiencia universal, sino que converge con dimensiones subjetivas: no todos son parte de la clase creativa, o viven una situación marcada por esta movilización permanente de la libertad, la creatividad, la inteligencia. La sociedad está conformada también por otros tipos de experiencias, de afectos, de subjetividades. Entonces, hay que tomar en cuenta esta heterogeneidad en la producción de imágenes de lo que es el orden social.

No hay una universalidad, sino distintas posiciones diferentes en el trabajo y la producción. A la vez, en todos los niveles hay explotación. ¿Cómo pensar un sistema que tiene como punto central la explotación y al mismo tiempo experiencias completamente diferentes de trabajo y de vida? ¿Qué papel juegan las fronteras en la constitución de las formas globales de explotación?

El tema de las fronteras es muy complejo. Las fronteras hoy, por un lado, se multiplican y, por otro, se hacen más móviles y aleatorias. Tanto las fronteras en el sentido geopolítico de la palabra, como en

su significado simbólico, cultural y urbano. Todos estos sentidos son, de una manera u otra, re combinados en este proceso de movilización y multiplicación o desplazamiento de las fronteras. Se trata de dispositivos que le permiten al capitalismo contemporáneo plantear o manejar el problema del límite. La multiplicación se produce frente a una continua interpelación que busca ir más allá del límite. Y hay un doble movimiento de interpelación o solicitud, por un lado, y, por otro, de constitución del espacio limitado en que los movimientos interpelados tienen que producirse. La gestión real de la explotación resulta de un esquema de segmentación pero también de multiplicación y división. El hecho de que las fronteras sean planteadas al mismo tiempo como límites y como líneas que hay que superar, atravesar, nos habla de que la segmentación es la otra cara de este proceso de multiplicación.

¿El estado sería un actor más en estas dinámicas?

El estado es uno de los actores, claro que muy importante, pero no exclusivo. Las fronteras geopolíticas exteriores de la Unión Europea son manejadas de acuerdo a un modelo muy híbrido, donde juegan un papel importante ONG, centros de investigación, actores privados, estatales, etc. Si vamos a investigar las fronteras al interior de una ciudad, por ejemplo, nuevamente hay un conjunto de actores que concurren a la producción de dispositivos fronterizos. Estas fronteras se multiplican y se hacen más móviles aun si se presentan como vallas. La producción de estos límites representa un síntoma más de la crisis de la soberanía estatal antes que la afirmación de sus signos más visibles. El tema de las fronteras nos permite profundizar y complicar positivamente nuestro análisis: por un lado, los procesos de explotación y dominación y, por otro, de subjetivación.

Desde un punto de vista abstracto, creo que no sería difícil desarrollar un concepto de institución que sea construido como la otra cara de este proceso de multiplicación y movilización de fronteras. Creo que es posible porque tiene que ver con la necesidad de plantear instituciones que valoricen, elaboren de otra manera y no cierren la articulación

entre libertad de movimiento y límite; como si se tratara de instituciones de frontera o fronterizas que trabajan sobre un continuo pensado y construido en términos de un permanente trabajo de traducción, de atravesamiento. Hay que tomar la enorme discusión sobre la traducción en los estudios culturales haciéndola mucho más material. Para esto, es necesario desarrollar la conexión entre traducción y lucha. Lo más interesante para esta discusión es que pensar una nueva política radical implica tomar en cuenta la necesidad de balancear permanentemente dos modelos que son radicalmente distintos. La lucha se desarrolla en un horizonte que es definido por dos posibilidades: se gana o se pierde (más allá de las negociaciones posibles); la traducción te pone en un horizonte muy distinto porque sólo se puede ganar algo en la medida en que se pierde algo; es decir: se gana y se pierde. En este sentido, la traducción toma en serio la cuestión de la diferencia como tema filosófico. Diferencia entre procesos de subjetivaciones, entre las luchas, los lenguajes y las demandas.

¿Lo que se traduce es la diferencia?

Creo que es interesante pensar el tema de la traducción como alternativo a la comunicación. Es un tema filosófico, muy complejo, pero también la palabra comunicación ha estado políticamente muy cargada en los últimos años. En Italia se habló mucho de comunicación entre las luchas. Hablar de traducción entre las luchas significa pensar el plano de convergencia entre las luchas de una manera bastante distinta a la lógica comunicativa: para comunicarse hay que entenderse. La traducción te pone en una situación en la que antes que todo hay que construir una herramienta que te permita comunicar. En este sentido toma en serio la diferencia y el trabajo de construcción necesario para hacer concreta la idea de un plano de convergencia o de generar una institución o un proceso de estabilización de ese plano de convergencia. Hay distintos niveles que se pueden tener en cuenta para hacer trabajar la distinción entre lucha y traducción. En un primer nivel hay que subrayar que esta relación no es de oposición total de los dos

términos. El elemento de la lucha tiene en sí mismo elementos de traducción y el elemento de traducción tiene una lógica de lucha. En la lucha se produce traducción y la traducción solamente puede ser efectiva como herramienta política si fortalece y profundiza el terreno “plano de convergencia” de las luchas. Por otro lado, hay que decir que el tema de la traducción es un modo de plantear de forma distinta lo que Laclau teoriza como articulación, porque el concepto de articulación tiene una lógica de equivalencia entre distintos movimientos sociales y distintas reivindicaciones; una lógica binaria. El plano de convergencia que Laclau llama articulación, opera una transmutación de las luchas que dejan de ser luchas, mientras que el plano de la traducción, que no se piensa desde la lógica de la equivalencia, permite una convergencia de luchas, incluso aquellas que no acaban de ser luchas. La traducción no tiene, desde el punto de vista teórico, el papel de producir equivalencia, sino el papel de producir diferencias y un plano de convergencia entre esas diferencias.

La cuestión de la traducción se juega, en primer lugar, en la relación entre teoría y práctica. En segundo lugar, en la relación entre equivalencia y diferencia. Y, en tercer lugar: adónde se puede llegar desde la diferencia, porque la traducción es fundamental para pensar la relación entre movimiento e instituciones. Porque de alguna manera el concepto de diferencia hace referencia al plano de las luchas, mientras que el concepto de traducción refiere al plano de las instituciones. Unas instituciones que no son pensadas como lo otro del movimiento, sino como el elemento que fortalece las luchas y permite pensarlas de manera distinta al movimientismo. Como cuarto punto, es importante decir que esta distinción entre lucha y movimiento no viene a reproducir otra distinción clásica entre lo sindical y lo político. Hay que pensar la politicidad de las luchas en sí mismas y, en este sentido, hay que articular el plano de las luchas con el de la traducción que son dos planos totalmente distintos.

¿Se trata de un intento de producir un concepto de multitud ajustado a todos aquellos puntos donde el concepto de multitud quedó como

poco realista, abstracto? ¿Cómo sería, entonces, una imagen de la traducción que pueda pensar un enunciado en una situación concreta, haciendo devenir una diferencia que fue la que hizo surgir ese enunciado y que tuvo efectos en el movimiento? ¿Cómo hacer una traducción que no implique la abstracción y que a la vez abra un campo de expansividad y diferencia nuevo donde, al mismo tiempo, se perciba en qué sentido hay diferencia y movimiento? El problema es qué pasa con las palabras cuando se convierten en un lenguaje que ya no nombra nada sino que deviene mero código. El *impasse* puede verse justamente ahí, en modelos de traducción en los que la palabra vuelve impotente la producción de una diferencia y más bien existe como un código de intercambio de equivalencias muertas. Ése es un signo del *impasse* político. Es lo contrario al plano de la convergencia de las luchas en el cual, cuando se habla, no habla una lengua muerta, sino expresiones diferentes que resuenan y se potencian. Siguiendo esta línea, podríamos decir que lo que venimos llamando “crisis de la palabra” es un síntoma que denota que las palabras se usan de un modo tal que, a través de ellas, se estabilizan las cosas en lugar de potenciar una vitalidad. ¿Qué pasa cuando los lenguajes de las personas que viven y luchan no viabilizan un potencial de diferencia, sino que viabilizan un código de funcionamiento? Por más que el lenguaje sea de lucha, puede no pasar ninguna lucha por ese lenguaje.

La traducción funciona como metáfora no solamente del proceso de constitución de instituciones de la multitud. Funciona también como metáfora del funcionamiento del capital. Se puede también hablar de traducción en referencia a la producción del discurso kirchnerista, por ejemplo. En la producción de este discurso, lo que te permite pensar la metáfora de la traducción, es el hecho de que justamente hay un lenguaje que está totalmente constituido antes de empezar a articular las distintas palabras. Este lenguaje es el que se podría definir como lenguaje soberano. Se trata de reducir los códigos de otros lenguajes a la soberanía de este código. En el modelo de traducción que yo estaba tratando de plantear, el punto clave es que siempre hay que

problematizar la estabilidad de un lenguaje soberano como el único lenguaje hacia el cual hay que traducir. Es una producción continua del lenguaje y no el lenguaje como condición del desarrollo de la obra de articulación de distintas preguntas sociales o sujetos sociales.

¿El capital domina precisamente porque logra plantear un plano único, cada vez más abstracto, capaz de obtener interlocución con todas las singularidades con referencia a ese código abstracto? Podría pensarse que es la forma concreta que tiene el capital de manejar este desacople entre planos, una axiomática abstracta del capital, que logra traducir todo a su dinámica. ¿Vos planteás que el problema es cómo imaginar otra forma de esa universalidad, otra imagen de esa unidad que logre ser atravesada por las singularidades, como modo de desarmar este código y poder pensar otros modos de lo común? ¿Cómo producir de un modo tal para que toda nuestra capacidad de pensar y hacer no se vea llevada permanentemente hacia esa abstracción? ¿Hay en la traducción una re-territorialidad para la política? La escena del capital es tan global, tan abstracta, que en la fascinación del pensamiento, resulta difícil intentar proponer hipótesis efectivas en ese nivel que no sean, a su vez, lejanas para la acción política concreta...

Ésa es una preocupación que yo comparto. Creo que, justamente en este sentido, se podría tratar de desarrollar un poco más la discusión entre universal y común. Esta distinción hay que plantearla desde el punto de vista del proceso de producción que está vinculado a las dos categorías. En cierto sentido se puede decir que el universal es una máquina de producción de formas de vida, de códigos y de comportamientos: una máquina de traducción que al mismo tiempo que traduce va produciendo estas formas de vida. En este sentido, el universal está siempre ya constituido. Mientras que lo común te pone frente al problema de la producción continua de sus propios elementos. En el primer caso, el lenguaje es el universal y hay que traducir los otros idiomas a este modelo universal de referencia. En el segundo caso, hay que construir cotidianamente códigos de traducción y de lenguaje común.

Parece que ahí el punto de quiebre claro es que si lo que organiza es la equivalencia, o cómo se puede construir una lógica de lo común, siempre los universales van a correr con ventaja respecto a la capacidad de construcción permanente de lo común: a mayor abstracción, mayor simplicidad de código. Si estás haciendo todo el tiempo el esfuerzo de construir lo común, que es por naturaleza frágil o acontecimental como momento de comunidad que emerge fugazmente, lo que prima es la lógica de lo heterogéneo, de lo híbrido, de lo que nunca es una resultante tan clara.

Es por ello que hay que pensar al mismo tiempo en la construcción de lo común y en la crítica de lo universal. Si no es claro que lo universal siempre tiene una ventaja. Me imagino que si vamos a Bajo Flores, o a un barrio de Roma o Nápoles, se pueden detectar muchísimas dinámicas de producción de lo común. Pero estas dinámicas siguen siendo marginales. No existe la posibilidad de pensar una salida de la marginalidad si no es a través de una crítica del mando universal del capital, para decirlo de una manera un poco tradicional. Pero también se puede decir con otras palabras: hay que imaginar un mecanismo de crítica práctica de lo universal. Solamente esta crítica práctica puede abrir espacios para multiplicar la producción de lo común. Y esto es otra vez, en un nivel más abstracto, la articulación entre lucha y traducción.

La producción de lo común consistiría en armar código con los otros. Pero también vemos que cuando logramos producir ciertos códigos, inmediatamente son absorbidos por la máquina universal, o se convierten en un modelo, incluso para nosotros mismos. Sería importante poder profundizar más en la fábrica de lo universal. Hasta ahora hemos distinguido dos niveles. Uno que vos llamás más *retórico*, y otro que sería el gobierno de lo concreto. Hay una feria enorme que se llama La Salada donde los bolivianos que producen a bajo costo para las grandes marcas de ropa llevan una parte de esa producción, desviada para ese circuito informal y barato. También empiezan a alterar

los modelos y producir sus propias marcas. Ahí se podría hipotetizar que hay una forma de ataque a la producción de universal: son las invenciones de los propios costureros y dueños de talleres quienes hibridizan la máquina, a veces la indigenizan, y la llevan a lugares que son un desafío, en la medida en que también propagan la marca. No es un dispositivo crítico sin fisuras, hay reintegraciones y nuevas apropiaciones. Se trataría más de una posición que de una esencia. ¿Cómo cartografiar la producción de universales? ¿Cómo funcionan la traducción y las fronteras en relación a este esquema caracterizado por la ambigüedad? ¿Qué relación tiene todo esto a la hora de distinguir gobernabilidad, gobierno y sus articulaciones?

Una de las formas de mapear la producción de universales es mapear la transformación de las fronteras. Cada vez más se vuelven dispositivos clave en la articulación de todos estos niveles. No cualquier cosa puede ser convertida de universal en común. En este sentido, vale la pena profundizar la relación entre el concepto de universal y el concepto de contingencia que es clave en el planteo de Laclau y Mouffe, donde la articulación es totalmente contingente. Lo que yo diría, con referencia a la producción de universales, es que no es una lógica enteramente sujeta a la contingencia. Hay elementos en la articulación de lo social, de lo económico y de lo político que hay que tomar en cuenta. La producción de universales tiene que ser analizada en su relación con el modo de producción capitalista. Bajo esta determinación hay un límite muy rígido entre lo que llamamos universal y lo que llamamos común. Diría que la producción de común puede ser traducida hacia la producción de universales, lo que significa traducirla hacia el código abstracto de valor. Pero cuando se produce esta traducción, estos universales no son inmediatamente reversibles porque la traducción misma de universales trae consigo el signo capitalista, una determinación muy rígida de la traducción que convierte en código toda la creación del trabajo vivo.

Agamben dice que hay una reversión entre lo sagrado y lo profano, donde lo sagrado funciona también por axiomática, en la medida que recorta un objeto de sus múltiples relaciones con las cosas, lo separa y lo consagra volviéndolo sagrado. Esto hace posible una única relación, un único uso. Pero también esa pieza axiomatizada, cuando se la profana, se la restituye a los usos comunes, es decir, a las múltiples relaciones con las cosas. De alguna manera tenemos una imagen bastante parecida. El código de valor separa las cosas de sus múltiples usos posibles para ser solamente accesible a través de un código. ¿La vuelta a lo común sería una reinserción en tales relaciones y usos múltiples?

Sería una reapropiación. Lo que agregaría es que lo más importante en este esquema es tomar en cuenta teóricamente el proceso cotidiano de producción de este código, el equivalente funcional de lo sagrado. Mientras que en un planteo más teológico, lo sagrado ha sido traducido en una época y sigue siendo separado de las prácticas comunes.

Analizándolo funcionalmente se puede mostrar que es un problema de posiciones y que no hay una cosa destinada a ser universal y otra cosa destinada a ser común. Los trabajos de reapropiación o consagración, si se los piensa más desde el cotidiano y tomando en cuenta la materialidad y la resistencia que tienen las relaciones capitalistas, podría llevarnos a pensar que las instituciones pueden ser completamente de poder, o pueden ser reorganizadas en otras dinámicas. O que ciertos elementos de la comunidad pueden ser separados de ella y consagrados en el código capitalista. Es decir que hay una movilidad lógica sabiendo que históricamente no es un juego libre. Como analizan Lazzarato y Rolnik, por ejemplo, la empresa hoy tiene el poder de organizar el mundo relacional e imaginario en el que la mercancía va a ser realizada. El capital invierte cada vez más en producir ese mundo imaginario que en producir la mercancía. Ahí está claro qué es la producción de universal. Una cuestión interesante es pensar cómo se ligan estos mecanismos con el nivel más institucional de gobierno y con el paradigma de producción de fronteras. La relación entre los modos

más posmodernos de producción de multiplicidades y los modos más físicos de distribución de las personas en el espacio...

Este tipo de planteo es muy sugerente y permite analizar y retener algo fundamental en la manera de funcionamiento del capitalismo actual. Son las potencias abstractas que están determinando la valorización del capital. Pero, al mismo tiempo, creo que el riesgo de este planteo es absolutizar y autonomizar el funcionamiento de estas potencias abstractas sin tomar en cuenta las maneras diferenciadas en que ellas afectan las vidas cotidianas de las poblaciones. El tema de las fronteras tiene que ver con la necesidad de tomar en cuenta este aspecto y producir una imagen más fina de la forma en que estos códigos, o maneras hegemónicas de funcionamiento del capitalismo contemporáneo, afectan diferencialmente las vidas concretas. Otra cosa que hay que analizar es que las empresas, para producir este mundo imaginario, tienen que leer la sociedad de una manera que tome en cuenta la diferencia de la influencia ejercida por el lenguaje de las empresas mismas sobre las vidas de las poblaciones. Un tema que me parece muy importante para pensar es la manera en que es producido el mundo imaginario, conforme al código de las empresas. Se trata de una lectura de la sociedad que, al mismo tiempo, es una captura de deseos, comportamientos y estilos de vida que son recombinados en la producción de un eslogan. Una figura que es muy difundida en Estados Unidos es la del cool-hunter, el cazador de tendencias. La función de este personaje es leer la sociedad, capturar las tendencias que son un conjunto de deseos, imaginarios y prácticas de vida y recombinarlas. En ese trabajo de captura y traducción o captura y recombinación, la sociedad es leída de una manera que toma en cuenta la heterogeneidad. Hay muchos espacios confinados, fronterizos, que son fundamentales en esta dinámica de producción de tendencias. El gueto en Estados Unidos, por ejemplo, es un lugar donde el cazador de tendencias trabaja mucho.

¿Qué relación hay entre el régimen de producción de fronteras y este proceso de codificación? ¿Es una relación directa? ¿Son dos procesos

heterogéneos entre sí, pero que sin embargo se pueden leer y aprovechar? ¿Podría decirse que algo de lo que sucede al nivel de la producción de código del capital se plasma territorialmente como frontera? ¿Podría decirse que algo de lo que ocurre territorialmente como frontera informa al código? La impresión es que cada vez que se produce código, se está produciendo una proto frontera abstracta: se está creando algo en el imaginario que después va a funcionar a nivel de los cuerpos reales produciendo fronteras de distinto tipo.

En un primer momento está la existencia de fronteras que son tomadas en cuenta para la producción de código. En un segundo momento, el código va a actuar como un suplemento simbólico que produce la apariencia de un mundo sin fronteras. En este sentido funciona como universal, porque permite la representación de relaciones sociales que no son particularizadas por la existencia de fronteras. El tercer momento es la manera en que este código, es decir, el universal, es experimentado en lo cotidiano por distintos sujetos sociales. Allí las fronteras re-emergen y juegan un papel fundamental. Esto lo podemos entender bien mirando, nuevamente, el eslogan “actitud Buenos Aires”. La producción de este logo se arma alrededor de un espacio metropolitano que es cruzado por múltiples fronteras. Una vez producido el código, funciona como universal en el sentido que borra las fronteras y produce la apariencia de un conjunto de relaciones sociales horizontales que se despliegan alrededor de ese mismo código. Después, la manera en que se hace la experiencia de la “actitud Buenos Aires” en Recoleta o Bajo Flores es muy distinta. No postularía una relación directa entre producción de frontera y código. La producción de fronteras responde a otra dinámica, específica, que tiene que ver con la dinámica del mercado global.

¿La producción de código tiene que ver más con la gobernabilidad, en la medida en que intenta dar una representación del espacio que es distinta a la que nos daría el mundo de las fronteras según el mercado laboral? ¿Podría ser que a nivel de la producción de las fronteras se

ubica la segmentación clásica de la sociedad —es decir, cómo cada uno participa de la producción de valor— pero, a nivel del código, se da una especie de representación de comunidad, de lazo social o de un todo de equivalentes que se intenta sobreimprimir a este mundo del mercado de trabajo?

Yo diría que la gobernabilidad tiene mucho que ver con el cruce de la producción de código y de fronteras. La articulación entre producción de fronteras y código nunca es un proceso sencillo y lineal, porque necesita planos intermedios. Tomemos esta imagen de tres planos: el primero es el de las fronteras, el segundo el de gobernabilidad —retóricas de tolerancia cero, seguridad, neodesarrollismo, etc., y el tercero el de producción de código. En el primero la gobernabilidad actúa según lógicas que son distintas a las del gobierno nacional-estatal. En el tercero, la producción de código actúa según las lógicas de las empresas transnacionales que tienen una influencia muy fuerte sobre el conjunto de la máquina de gobernabilidad que se arma, tanto en las retóricas como en la racionalidad de gestión y manejo. El segundo plano es el más difícil de integrar en la gobernabilidad neoliberal o posneoliberal. Puede ser el despliegue de las retóricas del estado nacional, o el despliegue del ejército en las calles en Italia, o el neodesarrollismo de Kirchner: podemos incluir ahí todas las formas discursivas que apelan al orden o a la integración. Este nivel sigue siendo muy importante en la articulación de esta máquina de gobernabilidad global. Trabajando con este esquema de los tres niveles, hay que subrayar también que sería muy limitativo tomarlos como instancias territoriales. No se trata de un primer nivel local, un segundo nivel nacional y un tercer nivel global. Es un cruce de lógicas para cualquier espacio.

¿La producción de fronteras simbólicas reproduce las fronteras físicas? Es decir: ¿la producción de esas fronteras simbólicas se corresponde con la fase del proceso de identificación universal imaginaria que produjo el código capitalista, de modo que vuelve sobre la totalidad de la ciudad y descubre su posición heterogénea?

Claro, porque la producción de imágenes de ciudades a nivel global está representada por imágenes de heterogeneidad y diversidad. Aunque se trate de una ciudad pobre, no se la concibe imaginariamente como un espacio homogéneo. Incluso más: lo que es valorizado en una sociedad que es muy conservadora desde el punto de vista de los valores, es la diversidad. Pero en la producción de este código, que se ve muy bien a nivel de las metrópolis globales, las diferencias no son solamente reflejadas en la manera en que existen. Son traducidas y resignificadas en una imagen en la que, por ejemplo, no hay jerarquías. Entonces, lo que es importante en la creación de esta imagen, por un lado, es la resignificación de las diferencias pero, por otro lado, también la producción de un espacio simbólico en el que las diferencias se componen de manera más unitaria: un espacio de equivalencia entre las diferencias.

¿Podríamos decir que el código que posibilita este espacio para la producción de equivalencias es un espacio que no puede existir sin una lógica a-significante como es la moneda? ¿Gobernar la moneda es gobernar parte de la materialidad de ese código que permite que ese espacio de equivalencia entre las diferencias exista? Porque el código es abstracto pero no es homogeneizante, sino que proporciona código a las diferencias para poder habitar un espacio. Todas las diferencias van a poder existir como tales, pero en un contexto de equivalencia simbólica. Con lo cual, las fronteras materiales se superponen y terminan operando en el mismo nivel en que opera el código. La moneda es el elemento totalizante que garantiza la funcionalidad del código...

Sí, todo el mundo está conformado por la moneda como relación social, como se desprende del análisis que hace Marx en los *Grundrisse*. Ahí hay un párrafo increíble que dice que la moneda produce un conjunto formal de relaciones sociales con el que los sujetos tienen que arreglarse. Pero, al mismo tiempo, lo que me parece genial de ese párrafo es que Marx dice que la moneda tiene una relación muy fuerte con la libertad. Por esta razón sostiene que el dinero seduce a la democracia. Se puede leer en este párrafo una anticipación del tema de

la diferencia. Recordando estos tres niveles de los que hablamos (establecimiento de fronteras, gobernabilidad y producción de código), el gobierno de la moneda tiene que ver con el nivel de los universales: la producción de código abstracto. Sin ese código, Nike y “actitud Buenos Aires” no existen. En este sentido, los estados nacionales son un operador menor en relación a un sistema mucho más complejo de producción de moneda. La Reserva Federal tiene una enorme importancia en la regulación de la moneda, pero no es una institución soberana. A nivel global, uno de los rasgos más importantes de la crisis financiera en curso es que el dólar no cumple con su papel de moneda soberana. Los escenarios que se abren a partir de allí son bastante complejos, pero no estoy seguro de que la resolución de esta crisis pase por la sustitución del dólar como moneda por otra moneda que pretenda ser soberana. Éste es un problema muy grande porque en la historia del capitalismo siempre hubo una moneda soberana que regulaba el valor. Una hipótesis posible es que los mercados financieros pasen a jugar el papel que antes era desempeñado por la moneda soberana.

Todo lo que venimos conversando es interesante para pensar el dilema de la investigación militante. Si la producción del código se corresponde con una perversión de las dinámicas de lo común, se presenta un problema en la invención de procedimientos de pensamiento. Si la investigación militante se caracterizó en buscar “tendencias” heterogéneas, mundos posibles capaces de desbloquear fronteras, el código capitalista convertiría esa propia “tendencia” elaborada en una nueva frontera...

Me parece una observación correcta, pero para mí no es un problema. Lo que se podría decir es que en este caso se perfila un antagonismo entre modelos de traducción y de lectura. Si tomamos en serio el problema de la traducción como lógica fundamental del capital, hay que pensar un antagonismo también, y sobre todo, en este nivel. Hay que pensar nuevos modelos de traducción heterolingüales que estén a la altura de la traducción capitalista.

En relación a este punto, podría pensarse que la traducción del capital siempre refiere a un código homogeneizante, en cambio la traducción antagónica opera una transvaloración, un modo de la profanación. En este punto, ya no habría una traducción entre sentidos dados, sino una “lógica del sentido”, en la medida en que el código es interior a la constitución de sentido. De la mezcla de los flujos urbanos, con fronteras y conflictos, emergen determinados imaginarios históricos, simbólicos y de sentido; una pluralidad de elementos que, surgiendo de los cuerpos que están involucrados en la ciudad, no se reducen a ellos. Un conjunto de “incorporales” que se atribuyen directamente a los cuerpos pero que tienen un nivel que no es el de la pura corporeidad. Esa dimensión se compone de algún modo; y no es lo mismo que se lo haga en torno a un código que crea el capital o en los términos de una política de lo común. Lo común es una manera de componer todos estos fragmentos no directamente corpóreos pero que vuelven sobre los cuerpos como políticas (del lenguaje, de la memoria, de los símbolos). Cada vez que una empresa arma código, o cada vez que un grupo de compañeros inventa un modo de lo común, se están recombinando elementos que son la excedencia productiva y vital que cada espacio tiene. ¿Son políticas de recombinación lo que está en juego? Sea el código capitalista, o la militancia de investigación, ¿no son dos principios constitutivos de la cooperación? ¿Cómo es el uso de la traducción allí?

El concepto de traducción, de la manera en que lo utilizo, apunta justamente al poder de constitución de las relaciones sociales. Pero al mismo tiempo subraya la dificultad y la problematicidad de esta constitución, sea desde el punto de vista del capital, sea desde el punto de vista de una política de lo común. La traducción como concepto pone en evidencia el hecho de que hay problemas para entenderse. La traducción que está en juego en una política de lo común subraya que lo común tiene que ser entendido en términos de lengua. La producción del común es al mismo tiempo la producción de un lenguaje que permita la constitución; y este lenguaje no está

presupuesto, como en el caso de la traducción capitalista. Se trata de un lenguaje que hay que producir constantemente.

Por un lado, entonces, cuando se habla de traducción, se habla de producción de un lenguaje específico para la composición de lo común.

Sí, pero no se trata de una lengua formal, por lo que no se puede dar por supuesto que de por sí ya nos entendemos. En cambio, en la traducción capitalista el lenguaje al que se traduce ya está dado de antemano: es el lenguaje de la valorización, de la producción de una homogeneización del trabajo vivo bajo la norma del trabajo abstracto que se representa al nivel de los mercados financieros.

Pero, ¿es lo mismo desde que existe el capital como tal, o ese espacio de universalización del trabajo abstracto genera permanentemente códigos de captura y traducción nuevos para ese espacio que ya existe?

Claro, porque hay una pluralidad de encuentros en la cotidianidad entre ese código y sus portadores con los portadores del trabajo vivo. El “encuentro” es otra imagen de Marx que ha sido tomada por el viejo Althusser y me parece bastante sugerente. Porque con ella podemos pensar las distintas modalidades del encuentro y no tomar como única forma el trabajo asalariado. La producción de código abstracto tiene que ser renovada cada día. Pero hay también una tensión en ese encuentro. Una posibilidad, a partir de la lucha y la resistencia, de minar esa relación de subsunción.

En esos encuentros está en juego la cuestión de la reversibilidad y la irreversibilidad. Si las luchas fundan un nuevo terreno sobre el que luego va a darse el antagonismo entre la producción de lo común y su codificación capitalista, es ése el espacio en que se produce la reversibilidad del signo de lo producido...

La reversibilidad es la perversión porque cambia el estatuto de lo que era común, pero no es una vuelta hacia atrás desde el punto de vista temporal. Hoy se puede hablar de una irreversibilidad no progresiva.

Volvamos al desafío de la investigación militante en el momento actual. La relación entre práctica y conceptualización depende siempre de una capacidad política e histórica de abrir espacios de investigación militante, espacios para la creación de una realidad que no marcha hacia un concepto, pero que requiere de una producción conceptual propia para fortalecerse y hacerse visible. Hay que pensar cómo se relanza esta cuestión cuando no podemos dar por existente un movimiento y, por tanto, cómo evitamos caer en la tentación logicista que siempre cree que el concepto puede perfeccionarse más e inventa un nuevo concepto para salvar el anterior garantizándonos en el terreno de la razón una coherencia última.

Me parece claro que hoy nos encontramos en una situación de *impasse* en la manera de plantear la relación entre los conceptos de los últimos quince años y la realidad empírica actual. Por un lado, queda claro que tales conceptos –me refiero en particular a aquellos del obrerismo italiano– han sido muy importantes para desarrollar una crítica a otras imágenes que se correspondían a otras temporadas de lucha. Pero, al mismo tiempo, yo señalé cómo en el estatuto lógico de varios de esos conceptos –tanto el de trabajo inmaterial como el de multitud–, hay una idea de encarnación empírica bastante automática. Entonces hay un problema que tiene que ver con la linealidad planteada por el desarrollo de dichos conceptos. Mi trabajo sobre el desarrollo de lo poscolonial tiene que ver con este problema.

Por otro lado, hay un problema filosóficamente más radical que tiene que ver con la relación entre el plano de los conceptos y el plano de la realidad empírica. En este sentido se presentan dos cuestiones. Por una parte, si estos conceptos tienen la característica de ser pensados para encarnarse en sujetos sociales determinados, te quedás con una imagen muy simple, que no funciona sobre la relación

entre el plano de los conceptos y el plano de la realidad política e histórica. Por otra parte, si tomás estos conceptos vaciándolos de esta tendencia, se produce un riesgo de terminar produciendo un sistema de conceptos muy coherente, pero sin ninguna posibilidad de enlace con la realidad política y social. En este sentido, la perspectiva que a mí me parece más productiva es pensar un desacople, una desconexión entre esos dos planos. En esta perspectiva, el papel jugado por estos conceptos de los que estamos hablando sería, antes que nada, el de abrir nuevos espacios que sean al mismo tiempo de experimentación política y de investigación militante. Estos espacios no están garantizados. No sabés de antemano qué encontrarás en ellos. Son espacios que no solamente dan lugar a la experimentación política y la investigación militante, sino que permiten un potenciamiento de la misma imaginación teórica.

No acertaríamos si dijésemos que **RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR** es del todo mexicana, pues a través de sus escritos y relatos hemos recorrido innumerables veces el Altiplano boliviano. Allí recaló durante largos años, primero para participar en la guerrilla katarista de los ochenta, y luego para presenciar, a comienzos del nuevo siglo, el surgimiento de una nueva generación de luchas y movimientos. Sin embargo, esta conversación labrada a la distancia, la encuentra a ella en el DF, meditando acerca de nuestras preguntas en algún rincón de su nuevo proyecto colectivo: la Casa de Ondas. ¿Hasta qué punto podemos decir que en los escenarios latinoamericanos han surgido efectivamente nuevas polarizaciones? ¿Cómo distinguir los antagonismos propugnados por los movimientos sociales, cuando son capaces de designar con lenguaje propio los conflictos que amenazan la vida, de aquellas traducciones propuestas desde arriba que casi siempre apelan a discursos provenientes del pasado? ¿Y qué imágenes de la política somos capaces de concebir sobre este suelo ambivalente, en el que las cosas no se dan según un criterio de sucesión progresiva que nos permita organizar un sentido más o menos fuerte?

En torno a estas preguntas, Raquel va desarrollando un relato en clave latinoamericana: no piensa Bolivia sin México ni México sin Bolivia, y así sus palabras se las ingenian para hablarnos también de Argentina.

Para orientarse, Raquel no pierde el rastro de lo que ella misma ha llamado el “sentido común de la disidencia”, noción que exige un trabajo de aclaración de lo que ocurre “abajo” y de lo que tienen en común las distintas formas de expresión del antagonismo. Se trata de aguzar el pensamiento para “cuidar la brasa de la resistencia”, desplegando la reflexión sobre los límites de lo que hicimos y sobre lo que vislumbramos como posible en el momento de mayor intensidad.

América Latina: de la revuelta a la estabilización

Las iniciativas sociales presentan una serie de *problemas* y de *posibilidades* que hablan del potencial social y político del momento actual. En Bolivia esta duplicidad entre problemas y posibilidades parece desplegarse más que en otros lugares. ¿Cómo evaluás la situación? ¿Y cómo lo ves en México donde los picos represivos son cada vez más continuos?

El caso de Bolivia es muy, muy triste, para mí. Es, según mi parecer, el lugar donde el quiebre social contra la unificación aparente en el estado y contra el capital se dio de manera más profunda y también es donde se están haciendo los esfuerzos más exitosos por reconstruir un orden estable basado en una normatividad totalmente ambivalente, tramposa: parcialmente propia –en lo menos– y fundamentalmente conservadora. La Constitución y la Constituyente son ejemplos clarísimos de eso; y el propio Evo es la expresión personalizada de la ambivalencia. Y es ahí donde la estipulación desde arriba del sentido de los acontecimientos como “polaridad binaria” en la que no se contempla ni se expresa lo que de manera multiforme bulle desde abajo es más escandalosa. La polaridad actual en el caso boliviano consistente en: “gobierno/estado nacional en reconstrucción” vs. “terratenientes y empresarios ‘cambas’ –y sureños– + aliados transnacionales” resulta especialmente odiosa y puede verse como vigoroso mecanismo contrainsurgente. Agregaría que en México, el mecanismo es el mismo aunque, por lo pronto, todavía esté produciéndose con “signo contrario”: la polarización es “ejército mexicano + gobierno empresarial del PAN (Partido Acción Nacional, conservadores de derecha con mayoría de elementos empresariales entre su militancia)” vs. “delincuencia organizada”, que es el nombre de “todo lo que discrepe con lo anterior”: desde los rebeldes de Oaxaca hasta el PRD u otros PRIístas más o menos disidentes. Claro que hay un “trato diferenciado” para cada quien –para unos la muerte o la cárcel, para otros la humillación o el escarnio público–; pero el mecanismo de “ordenación-anulación-parálisis” es ése: polarización binaria desde arriba.

Pero volvamos: ¿qué posibilidades hay ahí? En Bolivia está muy complicado. Yo siento que pasarán algunos años de mayor descomposición y parálisis entre “la gente sencilla y trabajadora”. Quizá veamos algunas luchas en el Oriente por la disputa en torno a la tierra, aunque en los últimos meses los propios del gobierno han estado “entregando tierra” (con la connotación de “soborno colectivo” y “don del estado” que esto tiene) en términos de pequeña propiedad y bajo la normatividad establecida por ellos mismos; esto es: inhibiendo las tendencias hacia la “reapropiación tumultuosa” de lo expropiado emprendida desde abajo. De ahí que se aleja la posibilidad que había en el fondo de la movilización hasta 2005, que se basaba en el sentimiento colectivo de “capacidad de reapropiación” de lo enajenado y que, en el caso de la tierra, hacía pensar que era posible una nueva “territorialización” más bien indígena y colectiva del espacio y del diseño político. Esto, según yo veo, está cada vez más cerrado. Por eso, siento que en Bolivia no veremos casi nada interesante, más que los esfuerzos del MAS por mantenerse en el vértice del mando político y de “ampliar las elites” (tal como decía Álvaro García Linera en algún momento). Todo lo demás se ha ido paulatinamente descomponiendo en medio de cierta frustración muy fea.

En México, la cosa está más cabrona; pues, el enojo y las dificultades económicas están a la orden del día, el despojo de casi todo –desde tierras, aguas, recursos, derechos, espacios donde asentarse o trabajar– es escandaloso y la rabia y la violencia van de la mano. Últimamente han ocurrido diversos enfrentamientos de muy diversos tipos entre policías y población movilizada por algún reclamo, con un grado enorme de violencia como no solíamos conocer por estas tierras. Diría que lo que ocurre en México, que es lo distinto frente a ustedes los argentinos y frente a los bolivianos, es que aquí no hemos ganado nada. Aquí no hemos “ganado pero perdido” –que quizá sea más feo–; aquí hemos “perdido pero no del todo, porque ellos no han ganado del todo”, como en Oaxaca, eso es lo que se siente. Y esta situación nos hace ver las cosas de manera distinta.

Una forma de pensar algo en común de los escenarios latinoamericanos recientes que, a su vez, presentan grandes diferencias es constatar hasta qué punto se han generado nuevas polarizaciones, las cuales se instituyen muchas veces de un modo simplificador e interesado, efecto del lugar que hoy ocupan los medios de comunicación entre nosotros...

Sí, pero cabe recordar que la polarización existe en nuestras sociedades por *default*. Hay ocasiones en las que se abre una “pugna por el sentido de tal polarización”. Casi siempre se da a partir de la lucha por alguna cuestión “particular” especialmente odiosa o insostenible. Esta rendija abierta –la de la lucha social autónoma por algún objetivo concreto– es, a veces, el soporte de una pugna más general por el sentido de las cosas, por el sentido de lo político, y este conjunto de luchas abre un momento de polifonía audible que es algo altamente disruptivo del orden anterior (en Argentina, creo, esto fue particularmente notable). Aquí no podemos olvidar que el “orden anterior” es el del capital y el del estado: el primero busca establecer que “sólo de un determinado modo se hacen las cosas” y el otro pretende ser la “representación ilusoria de la unidad política general, de la nación”. Todo esto es lo que se rompe en el momento de la lucha.

Ahora bien, por lo general, cuando termina el momento expansivo de la lucha social –y, es más: como un modo de terminarlo–, las elites económicas y gobernantes, los medios, los políticos, etc., instituyen la polarización binaria que tiende a la parálisis y a la conservación. Podemos decir que cierta polarización constituye un fenómeno social y político interesante; como cuando la sociedad se moviliza, delibera y establece: “no somos esto”. Las elites operan sobre lo mismo, generalmente estableciendo un “mal” que ellos mismos inventan y sostienen: la delincuencia organizada en el caso mexicano.

El problema, pues, es la polarización binaria instituida desde arriba en el espacio público como pugna contra cualquier otro sentido producido desde abajo, o desde los costados. Ése es un artefacto perversísimo que está siendo utilizado de manera histérica en los últimos tiempos; al menos aquí en México así ocurre. Mi impresión es que lo

fundamental consiste en no perder o, mejor, en ser capaces de crear nuevos y móviles lugares –materiales y simbólicos– de enunciación y contribuir a la polarización polifónica desde abajo: un “no somos ellos”, dicho de múltiples maneras. Dicho así está muy sencillo, sin embargo ésta es una tarea ultracomplejada que, creo, tiene al menos dos partes. Una: propugnar por generar un “sentido común de la disidencia” (trabajo de aclaración de lo que ocurre “abajo” y de lo que tienen en común las distintas formas de expresión del antagonismo). Por otro: también se trata de promover cooperación y de cooperar para fortalecer las voces de cada quien y la de todos.

Hemos sentido últimamente que el suelo, la base del intercambio social contemporáneo, tiene algo de *promiscuidad*. Algo de unas “y” (minúsculas) capaces de conectar situaciones inverosímiles entre sí. Quizá la palabra “promiscuidad” sea demasiado “moral”, pero no queremos usarla en ese sentido, sino como desborde de las racionalidades habituales que parecían guardar un cierto orden. Sin embargo, los resguardos y las clasificaciones conceptuales que nos resultaban operativas hasta hace unos pocos años se ven sorprendidas por una realidad cuyas combinatorias nos sorprenden. Como en la “feria”, y la economía informal, sentimos que las cosas están todas puestas unas al lado de otras, tocándose, mezclándose. ¿Qué imágenes de la política somos capaces de concebir sobre este suelo fangoso, en el que las cosas no se dan según un criterio de sucesión progresiva ni de antagonismos que nos permiten organizar un sentido más o menos fuerte?

Es muy interesante esto que ustedes señalan... Sí, efectivamente, el momento de la dispersión es ahora: ese tiempo en que la energía y la capacidad del estado y los gobernantes se moviliza para establecer sus fines y sus modos, para impulsar sus propias iniciativas, que además suele ser simultáneo a la paulatina desagregación o pulverización de la unificación y los acuerdos –explícitos o implícitos– alcanzados en la ola de lucha previa que, ante todo, tiene el rasgo de haber sido el despliegue de capacidad de auto-unificación

generalizada, avanzando de maneras múltiples, tensas, contradictorias pero existentes y perceptibles...

Sin embargo, aquí ocurren dos cosas. Cuando lo anteriormente unificado se atomiza puede hacerlo –al menos teóricamente– por lo menos de dos maneras: 1) desagregándose cada uno de los anteriores colectivos, grupos, segmentos, movimientos o cuerpos sociales en unidades en sí mismas, ajenas a todas las demás; aisladas cada una de las otras, pues, para que, posteriormente, la fuerza de centrifugación estatal corra y disuelva incluso a esos mismos agregados básicos. O, 2) pueden quedar disueltas las anteriores unificaciones más densas, conservándose puntos de contacto, “intersecciones entre los distintos” (estoy pensando en su “y” minúscula que, en teoría de conjuntos define una conjunción: pueden existir conjunciones de conjuntos ajenos –ningún elemento de cada uno de los conjuntos pertenece a ambos conjuntos simultáneamente–; o bien la “y” puede denotar la conjunción de conjuntos no ajenos, esto es: tales que su “intersección” es no vacía: comparten, ambos, al menos algún elemento simultáneamente). Yo creo que la palabra “promiscuidad” –que sí, efectivamente, no resulta muy afortunada por sus demás connotaciones, pero que es expresiva de lo que ocurre por ejemplo en Bolivia y, de otro modo, aquí en México– es pertinente. Trata de expresar, creo, el hecho de que se ha erosionado, debilitado y perforado la unificación anterior, pero habla de que no son éstos todavía “tiempos normales”, tal como los conocimos antes, cuando el resplandor neoliberal cegaba y paralizaba la acción autónoma de casi todos. Éste es el momento de la “promiscuidad”: somos de aquí y de allá, nos juntamos con éste y con el otro.

Quizá, siguiendo con las nociones de teoría de conjuntos, notamos la promiscuidad en el hecho de que no constituimos –al menos no todavía– un agregado mudo de conjuntos ajenos: los grupos han incrementado su desconfianza unos frente a otros, los movimientos se fragmentan e intentan explorar otros caminos de satisfacer ciertas demandas, los anhelos y creaciones colectivas se convierten poco a poco en “demandas” ante algún poder constituido, etc... Y sin embargo, pese a todo, ciertos ecos de la capacidad anterior siguen resonando

en el espíritu de cada quien, ciertas fibras de la memoria laten todavía al son que compusimos en el momento de la unificación, nadie quiere terminar pues de irse a su casa y cerrar la puerta con las manos vacías a vivir la vida anterior. Esto lo constaté en Oaxaca hace días que fui: en una conversación muy, muy rica con un grupo bastante heterogéneo de mujeres, todas hablaron de lo “bien que se sintieron en los momentos de la lucha”, de lo “divertido que resultó todo” (las más jóvenes), “de lo felices que se sintieron” (las más grandes). Era muy emocionante pensar las cosas de esa manera: afirmar la cuestión de “no queremos irnos a nuestras casas” aunque ahora en la plaza y en las calles no se siente lo mismo que antes...

No somos “conjuntos ajenos”, no todavía... y, entonces, cuando afirmamos nuestra posibilidad de encuentro y enlace en torno a cadenas de “y”, hasta cierto punto “apelamos” a “algo” que tuvimos en común y que creemos que podemos volver a tener. Claro que es muy difícil encontrar en qué consiste este “punto común”, más allá de ese sentimiento de nostalgia por algo bueno —como el oaxaqueño— que puede compartirse en una conversación sabrosa entre diversas, alguna noche cualquiera. En Bolivia, en el Oriente, yo creo que este punto común es la tierra: cada quien sabe que ése es el problema mayor y cada quien trata de dar solución a ese problema, a veces de una manera, a veces de otra. Ése es allá, me parece, el punto principal. Y lamentablemente no escucho voces que hablen con claridad de ello. Escucho sólo al gobierno proponer planes y erigir comisiones para “dar cauce” a “eso” que es un problema común. En Oaxaca veo esfuerzos por no dejar que “se termine de apagar esa brasa”; hoy, la nostalgia por la capacidad que tuvimos, por la unificación que alcanzamos. Aunque no son ni muy claros ni muy exitosos, por lo pronto. En México, sin embargo, nuevamente “vamos desfasados” con lo que ocurre en los demás lugares: aquí la promiscuidad tiene otro significado, un rasgo claramente de búsqueda por dotarnos en común de lo que hoy carecemos: capacidad de intervenir en el asunto público y poner límites a los desmanes que gobernantes, ejército y empresarios están imponiéndonos como vida cotidiana y como única posibilidad de existencia. En

ese sentido, lo que hacemos en la Casa de Ondas, hasta cierto punto, es construir un espacio para la promiscuidad: caben todos, los más zapatistas, los más anarquistas, los sindicalistas, los semi o plenamente PRDistas (siempre y cuando sean medianamente decentes), los sin etiqueta pero que la están pasando requetomal, los grupos culturales, etc. Todos. Y sí, ahora que pienso con la palabra que propusieron ustedes noto que estamos, ante todo, haciendo un ejercicio sistemático de promiscuidad. La cuestión que hace falta, visto así, es que se empieza a volver súper necesario comenzar a desarrollar, a incubar, a precisar y alimentar aquello que sea común: aquello que nos permita pasar de ser sucesión y arreglo tenso de distintos que pasan y utilizan un espacio hacia algo que, al menos, tenga claro que “tenemos elementos comunes”. Yo he estado explorando la cuestión de la “producción de ciertos sentidos incluyentes” a partir de indagar en las problemáticas que nos son comunes y en la manera en la cual tales cuestiones pueden ser planteadas de manera “abarcativa y amplia” (se trata creo –y ya no sé si logro hilvanar una idea con otra– de reducir los niveles de complejidad para dejar a la vista, justamente, aquellos elementos que nos son comunes en tanto problema a superar y de señalar, bosquejar, intuir, algún camino –promiscuo o no– para avanzar en su resolución y también en una búsqueda de eludir las polarizaciones ajenas...).

Por otro lado, y en la misma dirección, ando explorando la cuestión de ciertos “sentimientos religiosos”... No se asusten, pero bueno, la etimología de la palabra religión es re-ligare, volver a unir... y en el hecho de compartir conjuntos de creencias y nociones básicas de lo que está bien y mal, se encuentra uno de los fundamentos –no el único ni el principal, pero uno más y bastante efectivo– de la articulación de los distintos. (Eso nos pasaba a los comunistas de los 70 y 80... pero ahí había dogmas y sacerdotes... ¿Cuáles son los conjuntos de creencias que, en tanto comunistas –permítanme esta palabra tan anacrónica hoy día– nos pueden emparentar con el “cristianismo primitivo”?).

Durante un tiempo se discutió si luego de las crisis del neoliberalismo tan ostensibles en el Cono Sur de América (Argentina, Bolivia,

Venezuela, etc.) se podía hablar de un arribo anárquico al *posneoliberalismo*. Con la llegada de gobiernos que no pertenecen a las elites tradicionales (Brasil, Paraguay, Ecuador, Uruguay) se fortaleció la impresión de un cambio. Sin embargo, no son claros los criterios que nos permiten pensar estos procesos. ¿Vale la pena hablar hoy de *posneoliberalismo*?, ¿podemos hablar de una continuidad sin más, o estamos obligados a pensar también ciertas variantes? En eso estamos, y estalló la crisis a nivel internacional. ¿Qué líneas te resultan más fértiles para pensar estas mutaciones?

Híjole, se preguntan demasiadas cosas... y no es que las preguntas que ustedes hacen no sean pertinentes, pero es que resulta muy difícil responderse formal y explícitamente a tantas cosas. Por mi parte, les voy contando lo que voy haciendo: hablo según el público –¿promiscuidad?, quizás– y puedo defender al gobierno boliviano –que es el único que más o menos conozco– en algunos espacios y lo critico fuertemente en otros.

Esquemmatizando: el neoliberalismo es, ha sido y sigue siendo una ofensiva del capital más poderoso –el financiero, hoy en crisis– contra todo lo que eran los sinuosos y difíciles caminos emprendidos por miles y miles de hombres y mujeres en el período cercano a la Segunda Guerra Mundial, antes y después, para establecer límites a su voracidad, para conservar algunos elementos materiales para la reproducción de la vida cotidiana fuera de los circuitos mercantiles mediante los cuales se vehiculizan gigantescos procesos de concentración de la riqueza material del mundo en pocas manos: el agua casi en todos lados, la tierra en algunos –en México, por ejemplo–, el petróleo y los energéticos –de los cuales se encargaban los estados–, ámbitos amplios de la educación y la investigación científica, etc.

Entonces, el neoliberalismo en tanto “ofensiva brutal” del capital, en tanto dinámica activa de convertir todo, absolutamente todo, en mercancía y, de esa manera, avasallar esos territorios anteriormente protegidos o monopolizados –por los estados y gobiernos, por algunas corporaciones o cuerpos colectivos: grandes centrales sindicales, por

ejemplo, por las poblaciones locales, etc.— efectivamente se vio frenado no por los llamados pretenciosamente “gobiernos posneoliberales”, sino por la oleada de movilizaciones y levantamientos que, de manera diversa y polifónica, corearon de modo estridente múltiples “ya basta”. Eso, justamente eso, quebró el *momentum* de la acumulación liberal de capital de los últimos años y ésta es la causa fundamental de su crisis; la actual crisis es la crisis del capital, no la nuestra, aunque también a nosotros nos abarca sobre todo en nuestra calidad de “capital variable”.

La pregunta es, entonces: ¿qué tanto los así llamados gobiernos posneoliberales contribuyen ahora a frenar esa ofensiva del capital? Hasta cierto punto dichos gobiernos hoy sancionan la voluntad de establecer algún tipo de freno al avance depredador del capital expresado de manera variada por el conjunto de luchas sociales de nuestros pueblos y de otros pueblos también. Aunque, en otros muchos aspectos no lo hacen, más bien lo avalan, lo continúan promoviendo e incitando.

Y es que la ofensiva neoliberal del capital consistía, en primer lugar en una mercantilización general de todo y, por ende, en una posible privatización y acaparamiento de todo. Pero también consistía en un trastocamiento de los equilibrios y límites sancionados —como ley y como procedimiento administrativo— en los aparatos gubernamentales construidos en décadas anteriores. En el caso boliviano la cosa es bastante clara: es la población movilizadora la que con sus luchas establece un freno al avance del capital, la que construye una muralla que la dinámica de la acumulación acelerada ya no puede saltar y establece un límite. Cabían ahí, al menos dos posibilidades: el horizonte de la tendencial reapropiación social de lo enajenado —caótica, incierta, difícil, a veces ineficaz, a veces enérgica— y el horizonte de la estabilización de los límites alcanzados y la desaceleración o atenuamiento de la ofensiva del capital. Los gobiernos “progres” representan la segunda opción con múltiples variantes. Su significado es doble: establecer las nuevas condiciones de la acumulación como condiciones más lentas, menos aceleradas, quizás incluso menos depredadoras y, también, levantar un límite a los anhelos de tendencial reapropiación social. Así lo veo yo.

En cierto sentido entonces, tales gobiernos son más que “anti-neoliberales”, no-neoliberales. Representan, antes que una “superación” del neoliberalismo, una desaceleración de su avance que es lo que hoy los tiene en crisis, a las corporaciones más grandes, en particular a las financieras. Y es que, como yo lo veo, habría que pensar las cosas con metáforas provenientes de la dinámica de fluidos: el capital es un flujo que se acelera en ocasiones y que amenaza con arrastrar todo lo que hay, incorporando a sí mismo justamente eso que hay, lo que arranca, lo que “evapora” y asimila dentro de sí mismo (pienso en Marshal Berman). Los gobiernos progresistas no liberales, no hacen variar el cauce por el que fluye el capital —éste sigue fluyendo por el mismo cauce, en el mismo río—, pero ahora de manera más lenta de tal manera que hace remolinos, abre estanques más amplios, deja de avanzar como lo venía haciendo. Justamente ese “desacelerarse” ES la crisis..., pero la desaceleración ocurrió porque nosotros así lo decidimos, así la peleamos en los primeros años del siglo.

Siguiendo con la metáfora del agua, cuando nosotros nos pusimos a levantar diques y a cavar zanjas para que el agua no corriera tan aprisa, lo que comenzamos a hacer fue “descarrilarla”, “sacarla de su cauce”, y se comenzaron a formar una multiplicidad de pequeños y grandes estanques, de pequeños y grandes charcos, donde por unos meses la vida que tuvimos fue bastante distinta a la que conocemos; la del flujo incesante del río y de la obligación de ir nadando ahí dentro siempre, todo el tiempo. Los gobiernos progres lo que hicieron fue decir: “miren nomás, qué horribles charcos y estanques que no van a ningún lado”..., como si nosotros, en esos momentos, quisiéramos ir a otro lado fuera de esos remansos de agua más o menos quieta que habíamos logrado. Y lo que propusieron y se pusieron a construir fue una especie de represa, de obra grande de ingeniería hidráulica con base en la cual pudieran “regular” la velocidad del fluir del agua (de esta metáfora que ahora pienso, que no la veo tan mala, lo único que no me gusta es que el capital queda equiparado al agua..., quizá valdría la pena pensarlo como un volcán; la idea en todo caso es no perder de vista la dinámica de las cosas y, en particular, de los fluidos). Por eso,

mientras nosotros estábamos comenzando a ensayar qué otras maneras teníamos de almacenar, combinar y jugar con el fluido... los gobiernos lo que hicieron fue echar un poco de arena en el fondo del río para, según dicen, construir una represa a la larga. Por lo pronto lo que han conseguido es que el fluido se vaya un poco más despacio. Aunque, como su propia vitalidad –de esa agua, de ese fluido– tenía todo que ver con la velocidad con la cual iba corriendo, ahora que va más lento porque nosotros lo descarrilamos y los gobiernos progres le echaron arena al fondo del cauce... pues sencillamente se está pudriendo: es la crisis. No puede estar como estaba antes. Estar como estaba antes le requería, le imponía, le exigía, cierta velocidad en el flujo, en la acumulación y hoy no es capaz de tenerla. Se pudre, apesta, nos envenena a todos y los gobiernos oscilan entre decir “a ver, dejen salir tantita agua por la compuerta para que se acelere de vuelta –los gobiernos que ya lograron construir la tal represa–; otros dicen: échense más arena, o vamos a dragarle porque se nos pasaron en cantidad los costales que echamos antes. En fin, dicen y hacen cosas que no vienen al caso y ese es SU problema; y el nuestro de rebote porque ahora todos estamos en el cauce lento y maloliente...

Aquí en México, por más que hemos tratado de construir los diques y de más o menos descarrilar el cauce, éste sigue arrasando casi todo. Lo único que nos da esperanza es que aquí ahora vamos rápido y en un ambiente malsano y appestoso, por lo que se vuelve insoponible, cada vez más insoponible. Y corremos un riesgo: o todos nos ahogamos o nos asfixiamos o de alguna manera descarrilamos esta chingadera. Es interesante pero pensado así, se logra exhibir o diagramar, creo, las continuidades y las diferencias e incluso se muestran las dificultades de la “salida del cauce”...

Los sucesos de Oaxaca de 2006 fueron los últimos de gran repercusión. ¿Qué ha pasado desde entonces en términos de procesos de abajo?

A ver, pensando en lo que me piden, voy a tratar de bosquejar ideas para situar los eventos más importantes que recuerdo en el tiempo.

Creo que estamos en una fase, o período, que comenzó en 2007 cuando aplastaron la lucha en Oaxaca y se consolidó el fraude. Estamos todavía viviendo ahí, que es el período de la descomposición política-recomposición militar del estado mexicano:

Vamos a una glosa de los sucesos, por si acaso es útil:

2006: Levantamiento en Oaxaca, fraude electoral, movilización intensa en la Ciudad de México, consumación de la imposición presidencial, aplastamiento militar del levantamiento de Oaxaca (fechas importantes: batalla del 2 de noviembre e intervención militar del 25 de noviembre).

2007: Estabilización del gobierno del fraude. Se abre una etapa ferozmente reaccionaria. Se siente gran impotencia y frustración en el México de abajo. Las cosas son bastante claras: “nos ganaron” en el plano de la lucha social (Oaxaca) y en el de las luchas –o reivindicaciones– institucionales (el fraude). Se establece la contradicción binaria: estado mexicano-delincuencia organizada como mecanismo de contención justificativo de, entre otras cosas, la salida del ejército a las calles y su utilización para el control de la población, así como artefacto gubernamental de producción de sentido para sus acciones más generales. (En el mundo de abajo, una de las únicas luchas que ocurren, es que comienza la huelga de los mineros de Cananea, que hoy están bajo amenaza de intervención policíaco-militar).

2008: El gobierno del fraude –más estabilizado– hace conocer su proyecto sexenal más importante: legalizar la participación privada ya existente en la producción, gestión y usufructo del petróleo mexicano; y promover la ampliación de los negocios de las petroleras más fuertes. La población se alerta pues es un negocio de muchos millones de dólares y la cuestión petrolera tiene un fuerte contenido simbólico de “fundamento de la nación”. Comienza un breve pero intenso “episodio deliberativo” multiforme en torno a estas cuestiones; el cual, en pocas semanas queda absorbido por las acciones de los dos segmentos de la elite en pugna: el PRD y parte del PRI instalan el “Foro petrolero” que duró varios meses (capturan y codifican bajo sus propios términos la voluntad deliberativa y vuelven a colocarnos –a la población sencilla y trabajadora– en calidad de espectadores, ahora

con palco, de debates entre expertos). El monopolio de la decisión política se conserva tal cual, aunque pierde algunos de sus rasgos de secrecía, privacidad y exclusividad.

Simultáneamente se abre un frente contra los maestros de la escuela pública, primaria y secundaria: se lanza la llamada “Alianza por la Calidad Educativa” (política con rasgos privatizadores que, entre otras cosas, recorta derechos adquiridos de los profesores). Resistencia movilizadora a esta política, enérgica y vigorosa por parte de los profesores del estado de Morelos, muy cerca del DF. Combinan masiva y contundentemente las formas de lucha tradicionales del pueblo y del sindicalismo mexicano: huelga, plantón, bloqueos de calles y de carreteras, ocupación masiva de espacios públicos. Comienzan a trabar alianzas con los pueblos del estado de Morelos –la tierra de Zapata– que, de por sí, están enfrascados en una lucha contra el despojo del agua en sus territorios. Feroz represión hacia fines de año, de la manera en que ésta se produce en los gobiernos PANistas: ocupación militar del pueblo, rastrellado de las casas de los pobladores, detenciones masivas. La fuerza pública aplasta militarmente a la población pero la política que suscitó la resistencia –la tal Alianza por la Calidad Educativa (ACE)– no logra imponerse plenamente todavía ni ahí ni en otros lugares.

Durante 2007 y 2008, además de todo lo anterior, ocurre la generalización y puesta en primer plano de la “lucha contra el narcotráfico”: ocupación militar de poblaciones y regiones de diversos estados (comenzando en Michoacán, en el centro del país, y continuando en Chihuahua, al norte); incremento brutal de los asesinatos en todos los niveles (población sencilla y joven principalmente, policías e, igualmente, comienzan algunos asesinatos de personal militar de rangos bajo, medio, así como de alto rango en retiro) y de la brutalidad con la que son cometidos. Esta información satura el espacio público todo el tiempo y no deja espacio, ni tiempo, para nada más. Es información fragmentaria, descontextualizada, confusa. Es imposible articular un hilo explicativo de lo que pasa (más allá del creciente número de muertes). En la última mitad de 2008 se conoce acerca de enfrentamientos auténticamente incomprensibles, si no es pensando las cosas como

estado de guerra en marcha: convoys de decenas de vehículos —de forajidos— que recorren centenares de kilómetros en estados del norte, tomando pueblos y matando gente con total impunidad. El ejército llega posteriormente a ocupar esas zonas haciendo alarde de fuerza; las escenas gráficas del ingreso del ejército federal a Chihuahua son absolutamente similares a la entrada de los gringos a Bagdad hace años.

Por otro lado, son innumerables los asesinatos políticos selectivos durante 2007 y 2008: en Oaxaca —en la mixteca, en la región triqui, en otras zonas—; en Guerrero —en la Montaña— entre los que me acuerdo así, de inmediato. Se atenta contra defensores de derechos humanos, operadores de medios de comunicación, activistas de todo tipo y población en general.

A fines de 2008 el EZ llama al Festival de la Digna Rabia. Pasa lo que pasó: reunión, encuentro, escuchar ideas y opiniones y nada más. No mucho pues.

Y así estamos ahora, en este 2009 que está pintando bastante feo porque, además, en julio son las llamadas aquí “elecciones intermedias” cuando se renueva toda la cámara de diputados. Entonces, estamos en medio de un momento de irradiación de las ofertas electorales con todo lo que ello corroe lo que aun pueda quedar de la unificación alcanzada; en Oaxaca, por ejemplo, las pugnas por cargos y las maniobras están a la orden del día.

En fin, el México de abajo anda buscando pero ha estado muy cabrón. Aquí, los tiempos son largos, se larva la indignación en períodos más prolongados. Después de las derrotas militares y la desarticulación política de las luchas, de inmediato se acelera el funcionamiento de lo que desde el seminario sobre México venimos llamando procesos múltiples de “cooptación indigna” (no es sólo cooptación: es cooptación indigna, altamente generadora de desconfianzas y rupturas). Este mecanismo siempre funciona: es un rasgo del estado y un elemento de su estabilidad tradicional, pero se acelera tras una lucha, tras un quiebre, es como la “enzima” a través de la cual se producen cicatrices queloides en el cuerpo del aparato estatal. Justamente en este sentido puede entenderse la relevancia que tiene una lucha aparentemente inocua pero ciertamente

disruptiva –para ellos sobre todo y para algunos sectores de la población mexicana– que han llevado a cabo los familiares de los mineros muertos en Pasta de Conchos en febrero de 2006. Las viudas y huérfanos de esos mineros cuyos cuerpos no han sido recuperados insisten en una lucha por establecer responsabilidades, tanto responsabilidades de las muertes como de responsabilidades ante y para los que quedan vivos: mujeres, madres e hijos. El hecho de que este grupo, pequeño, de familiares que se llama a sí mismo “Familia Pasta de Conchos” no acepte las sistemáticas ofertas –“indignas” todas– que el gobierno y la patronal les han presentado es altamente disruptivo de ese orden estatal –de represión y cooptación indigna– que se ambiciona total.

Bueno, pues por más que busco... no encuentro. Han habido otras movilizaciones; pero del tipo de movimientos tradicionales –marchas de campesinos de centrales gubernamentales o paragubernamentales– expresando su descontento por la gestión viciosa, lenta y facciosa del presupuesto público; huelgas como la de los pescadores del Pacífico contra la subida recurrente del diesel que usan como combustible; huelga minera contra las malas condiciones de trabajo –en Cananea– que se enmaraña con el empeño patronal-estatal por remover un líder incómodo, etc. Nada demasiado nuevo ni demasiado potente, pero sistemático, sordo, insistente. Eso sí. Y nada, absolutamente nada se resuelve. Eso cada vez queda más claro para todos.

Entre los desbordes de violencia social que hemos visto –que creo que de momento son así: desbordes violentos y desesperados, válidos y valiosos, por supuesto, aunque no demasiado significativos en el sentido de que no señalan horizontes nuevos–, casos de esta clase son: diversos enfrentamientos en la Ciudad de México protagonizados por transportistas y comerciantes ambulantes que están padeciendo la brutalidad y autoritarismo creciente en los planes de “reordenamiento” urbano que imponen las autoridades locales (un segmento del PRDismo).

Son momentos grises, feos. Pero bueno, en México este tipo de tiempos han terminado en revuelta confusa y contradictoria: ¿hay algo en las acciones violentas entre los “delincuentes organizados” –así

son catalogados, y sin duda muchos lo son y muchos quién sabe qué sean— que sea susceptible de comenzar a expresar aspectos de esto? Quién sabe. En todo caso, el panorama es más bien malón.

Habíamos conversado hace un tiempo de la necesidad y posibilidad de superar el deber de un automatismo de la praxis en un momento de suspensión —no necesariamente de pasividad— de las dinámicas políticas. ¿Cómo se hace esto?

No tengo idea cómo se hace “en general”; tengo algunas ideas de cómo le he ido haciendo yo, en relación a Bolivia y, hasta cierto punto, en relación a México.

Cuando aparece la temporada de estabilización tendencial de un quiebre social —sea por aplastamiento militar de la lucha como acá; sea porque “se triunfa” (y “se pierde” simultáneamente, como bien dicen los compas de CONAIE en Ecuador) como en Bolivia—, lo mejor, lo más útil, creo, consiste en atender a la conservación de la memoria de lo hecho, a documentarlo, a reflexionarlo, a entender sus límites y a defender sus posibilidades y aperturas en todos los planos de la experiencia humana. Se trata, creo, de “cuidar la brasa”: es decir, empeñarse en no permitir que lo que hicimos en común en algún momento sencillamente se evapore en el aire, se olvide, se abandone así, sin más, como se dejan las cosas que nos causan dolor.

Las tareas de este “cuidado de la brasa” son múltiples: reflexión acerca de potencialidades anidadas en la propia práctica que no continuaron desarrollándose; análisis más cuidadoso de los límites que se confrontaron y que, en el momento de las luchas, sólo fueron problemas que se guardaron en la bolsa y para los cuales se intentó algún tipo de solución práctica que no consiguió afianzarse plenamente; impulso a la conversación sobre lo que pasó abordando terrenos más amplios y exhaustivos de aquellos a los que suele, por lo común, llamársele políticos, más centrados por ejemplo en la alegría que experimentamos, o en las novedades que aprendimos, etc.

Ahora bien, lo difícil son dos cuestiones: 1) reconocer con mayor o

menor claridad el momento en el que la tendencia estabilizadora consigue establecerse como dominante, como principal estructuradora del curso futuro de los eventos; 2) ser capaces de sobreponernos a la frustración, desánimo, enojo, tristeza y rabia que le brota a una como estado de ánimo cuando finalmente acepta que está ocurriendo lo primero. (¿Se acuerdan de su texto de “politizar la tristeza”?... Pues eso).

Estas dos cuestiones son las auténticamente difíciles. Creo que para ser capaces de reconocer el punto 1) lo mejor es mantener una mirada fría acerca de lo que nos va ocurriendo a cada quien, y a cada quien con su práctica... Cuando llegamos a un momento tal que lo que nos proponemos no lo conseguimos, cuando ocurre que cosas que antes podíamos hacer y tenían efecto ahora parecen no conseguir ninguna relevancia, cuando uno siente íntimamente un cansancio cierto y una incipiente tristeza difusa..., entonces es cuando hay que evitar el camino del “tengo que...”, del “tenemos que...”. Por lo general, en esos momentos, cuando una siente que todo se está yendo al precipicio, cuando una percibe e intuye que por el camino que se ha elegido o se ha impuesto van a volver a reinstalarse en las relaciones sociales más básicas los rasgos que habían sido rotos durante los momentos de deliberación, de movilización y de levantamiento..., es entonces cuando hay que comenzar a caminar con calma. Lo que suele suceder es que en esos momentos, todavía muchos, casi todos, tienen –tenemos– la sangre ardiendo y la adrenalina circulando por el cuerpo... Pero si, insisto, una y otra vez uno percibe algo así como “que las cosas fallan”, entonces hay que evitar, insistentemente, el sinuoso camino de la “obligatoriedad”, de “hay que hacer...”, de la obligación en el organizar, en el difundir: el camino, pues, del “tengo, tenemos que...”. Lo que yo creo que sucede en esos momentos es que a cada quien y a todos nos cuesta muchísimo trabajo “tocar” la tristeza y el enojo que queda cuando una nota que va a ocurrir aquello que consideraba “impensable” en los tiempos de la gran disrupción... Pero si no la tocamos, si no la asumimos, nomás la enmascaramos...

Cuando pasa eso, creo que lo mejor –dentro de una ética del cuidado mutuo– es empezar a ver no cómo, neurótica y obligatoriamente, tratamos de seguir avanzando, sino cómo podemos organizar nuestra

actividad para “cuidar la brasa”, para conservar la memoria, para fomentar la reflexión sobre los límites de lo que hicimos y lo que hubiera sido posible. Se trata pues, de comenzar a preparar, no desde la nada, sino desde la experiencia común, la nueva época por-venir...; los horizontes de deseo que no se alcanzaron ahora, pero que están dentro de lo que se intentó y se quiso en y durante las luchas. Yo así la veo. Y esto parece “manual de autoayuda para el militante triste” pero conviene, insisto, percatarse de estos límites.

Ahora bien, en lo inmediatamente personal, abolir del lenguaje cotidiano el “tengo que...” impone moverse del lugar desde el cual una mira: ya no hay una lista inmensa de obligaciones que, a como de lugar, tienen que ser cumplidas...; sino que, más bien, puede haber listas de tareas pendientes que se pueden encuadrar en el tiempo del cual una disponga, personal y colectivamente. Es difícil asumir un sentido de urgencia, pero es todavía más difícil desacelerar el sentimiento de emergencia y urgencia, cuando éste ya no habita más que en nuestras cabezas que no quieren terminar de comprender que se ha impuesto una tendencia estabilizadora. Ojo, todo esto no tiene nada que ver con “pasividad”, tiene que ver con cuidado de sí y con cuidado de los suyos.

Yo soy una crítica visceral de la “teoría de los ciclos de movilización” como artefacto para establecer *de antemano* límites a la acción colectiva. Pelearse y criticar aquellas posturas que, insisto: de antemano, presentan y se empeñan en advertir acerca de los límites de la acción común, es una cosa muy distinta a empecinarse en reconocer que, efectivamente, las acciones colectivas de disrupción y lucha, como todas las actividades humanas, tienen límites. Un ejemplo medio bobo de esta diferencia sería el contraste entre la actitud de aquel que desde que llega a la fiesta, alerta a todos que la fiesta no es eterna y convoca a todos a no bailar, a no divertirse... porque eso tendrá un final... y aquellos que bailan hasta tener calambres en los pies, pero que saben darse cuenta cuando ya se fueron casi todos los invitados y entonces se despiden, agradecen y se van a dormir.

*Situado al interior de la perspectiva global propuesta ya en su libro Imperio, el análisis que hace **TONI NEGRI** en esta entrevista aborda el impasse como un bloqueo que alcanza tanto a los movimientos como a las estrategias desplegadas por el capital. En este contexto trata de pensar las tareas que cabrían a los movimientos para romper este encierro. Que estarían signadas, en primer lugar, por el desafío de pensar nuestra época contra el signo de lo post, procurando afirmar –en contraste con la anterior tarea de deconstrucción– nuevos relatos, nuevas utopías positivas. Esta perspectiva programática, dice Negri, tiene como uno de sus puntos fundamentales de convergencia el ataque al capital financiero, que opera abstrayendo y mistificando el común real. El objetivo: exteriorizar instituciones de lo común donde sea ensayada una gestión democrática de todas las capacidades de producción y reproducción de la multitud.*

Luchas contra la renta e institución de lo común

Desde hace ya un tiempo venimos tratando de pensar la situación argentina a partir de la idea de un *impasse* teórico-político... ¿Es posible extender esta noción a un plano más amplio?

Antes que nada, el *impasse* existe. Efectivamente, tengo la impresión de que tanto a nivel internacional como a nivel local –al menos en Europa–, se estaría construyendo un nuevo *bloqueo* respecto de lo que fueron los movimientos y todas las tentativas de renovación de la época post 89, post URSS. Es decir, un bloqueo a la apertura del debate político, un bloqueo a la apertura de una posibilidad de movimiento comunista por fuera del orden hegemónico de poder mundial.

Esto se verifica hoy en Francia, en Italia y, prácticamente, en todos los países centrales de Europa. Pero lo primero para decir es que hay también una *incapacidad* de los movimientos respecto de este nuevo bloqueo; un bloqueo que puede traducirse como una nueva organización de fuerzas por parte del comando capitalista.

Sin embargo, la situación es muy ambigua y paradójica porque los sectores de poder dominantes venían de una derrota a nivel mundial. La tentativa de aquello que nosotros llamamos *el golpe de Estado de Bush* –esto es, la tentativa de ordenar de manera unilateral, de acuerdo al interés dominante hegemónico norteamericano, el mercado mundial que se estaba formando– fracasó. Hay una onda reaccionaria, pero es una onda reaccionaria que parte de la base de una derrota. Gran parte de las elites mundiales habían confiado en Bush, es decir, en la hegemonía norteamericana, en la gestión de este suceso; aunque han habido comportamientos diversos como el del BRIC: Brasil, Rusia, India y China. Pero este es otro aspecto nuevo de este *impasse*, de esta crisis.

Quisiera caracterizar, entonces, este *impasse* como un bloqueo de los movimientos, pero un bloqueo fundado sobre una situación de incerteza profunda. No es el bloqueo que hemos experimentado en otros períodos. No es ésta la primera vez que estamos en un *impasse*,

pero es muy distinto a, por ejemplo, aquel de los años 70. Aquel fue de una dureza extrema, implicó niveles de represión monstruosos, tanto en Europa como en América Latina. No es el mismo caso hoy.

Los elementos más característicos del bloqueo actual, según creo, son: primero, la crisis norteamericana internacional. Sobre ésta, sin duda, se determina una asimetría fundamental entre las viejas potencias coloniales que prácticamente han aceptado esta línea bilateral y el nacimiento de nuevos espacios altamente orgánicos, incluidos enteramente en el mercado mundial, con capacidad dirigente y con posibilidad hegemónica: es el caso del BRIC. Si piensan en el 68, por ejemplo, los procesos de lucha al nivel interno de los países centrales y de los países subdesarrollados se dan conjuntamente: el gran puñetazo o el gran impulso que se dio fue, justamente, por esta conjunción. Hoy, en cambio, estamos frente a una situación de apertura, de ruptura: éste es el primer elemento.

El segundo elemento es la crisis económica que afecta, fundamentalmente, a los países centrales. También aquí hay una ambigüedad profunda, porque si se hace un análisis de la crisis se encuentra una contradicción nueva, abierta: el déficit *spending* (déficit de gasto) keynesiano que pasaba a través de las relaciones entre el Estado y las organizaciones sindicales ha sido prácticamente destruido por las políticas del neoliberalismo. No obstante, las multitudes a nivel social han presionado sobre este nivel y se ha originado un déficit de gasto impresionante, como es el caso de valores como los de la vivienda. Se ha desarrollado, precisamente, una presión proletaria por tener vivienda. El déficit de gasto ha sido privatizado a través de los bancos. El capital financiero –que ha tomado ventaja respecto del estado industrial keynesiano– da lugar a un Estado que no tiene los instrumentos para resistir la presión de esta base social multitudinaria. Entonces, en tanto que esta crisis es una crisis de pasaje de época del capital industrial a otra del capital financiero, nos encontramos ante una gran posibilidad. Una de las consignas que aparecieron en la reunión de los autónomos aquí el 4 de mayo fue “*Proletarios del mundo, endéudense*”. En el marco de este desequilibrio entre el nivel de la organización financiera y el nivel de las presiones sociales que

siguen a su existencia, se constituye un momento singular. La crisis de las *sub-prime* es fundamentalmente esto.

Entonces, desde este punto de vista, sin duda hubo una crisis, pero fue una *crisis de desorientación* frente a este enorme fenómeno de transformación, primero, de los órdenes mundiales y, segundo, de los órdenes internos, respecto de los cuales la reacción capitalista es muy dura, de bloque, orgánicamente populista. Como siempre, este tipo de soluciones son transitorias y muy aleatorias. Transitorias temporalmente y aleatorias desde el punto de vista sustancial.

Para seguir con el *impasse* tenemos que hablar también de la relativa inmadurez política de los movimientos. Esto es: tanto de un fuerte déficit subjetivo como de la continuidad de tradiciones ideológicas completamente inútiles y fanfarronas. Éstas son cosas que sabemos: el peso de una tradición histórica.

En ese sentido, nos interesaba focalizar sobre ese espacio de ambigüedad que se arma en el movimiento –pero, también, en buena parte de la intelectualidad ligada al movimiento– en relación a esta aporía. ¿Por qué la crisis de las elites que señalás también se traduce en crisis para los movimientos? ¿Cómo ves el *impasse* dentro del movimiento?

Ante todo, el gran problema hoy es de organización y de constitución de objetivos políticos. Me da la impresión de que las cuatro décadas que van del 68 hasta el presente son años en los que las condiciones revolucionarias han anticipado la capacidad del movimiento de sostenerlas. Creo que es, realmente, un problema de pedagogía interna al movimiento, *de volver conscientes o develar las condiciones nuevas en las que se encuentra la multitud*. El proceso revolucionario ha avanzado y avanza más allá de las condiciones de subjetividad. Cuando se da un proyecto de este género, no es el voluntarismo el que resuelve el problema. Y, no obstante, creo que es absolutamente fundamental ser *voluntarista*. Hoy estamos en una fase diferente, un momento en que ya no es definible en términos de “*post*”, de referencia al pasado. Es una fase en la que deben retomarse las grandes narraciones, los programas, unas formas

de organización adecuadas a la nueva composición técnico-social, técnico-política, de la multitud, del proletariado. *Para mí es absolutamente fundamental en este momento volver a pensar en términos de utopía en sentido positivo, no en utopías que no se realizan.*

A propósito del voluntarismo, ¿crees hoy, tras las prácticas desarrolladas estos últimos años, que se evidencia un límite de los dispositivos militantes?

Sin dudas. Hay, primero, un límite antropológico. ¿Cuáles son las formas en que podemos pensar lo político? Son, normalmente, dos formas. La primera es la *triádica*: hay una afirmación, una negación necesaria y una solución unitaria. Hay otra forma que es la del *dualismo*, que es la forma revolucionaria no dialéctica, y que permite imaginar tanto el éxodo como el avance. En esta forma el mal no puede darse desde un punto de vista ontológico, a menos que califiquemos como *mal* al adversario y arribemos a formas supersticiosas, maniqueas, al considerar la condición social. De ahí que pienso que el gran problema hoy es la *organización* en el sentido de *qué cosa quiere decir organizar unas formas de vida*, en términos justamente de la *biopolítica*. Me parece que la presión que el proletariado norteamericano ha desarrollado sobre la cuestión de la vivienda es una indicación implícita, una espontaneidad biopolítica. Es una presión que constriñe a los bancos y obliga al estado a intervenir y a pagar. Éste es un pasaje formidable en el que se intuye cuál es la forma política respecto de la que se trata de ver las formas del programa. Se trata de la recomposición biopolítica o, si quieren, de una proposición política antagonista de las formas de vida, en su medida y valor, que tiene que ser puesta en juego. Por otra parte, el capital financiero se ha organizado ya sobre el nivel mundial, con las desventajas enormes que la estructura del capital financiero produce. ¿Qué cosa hace el capital financiero? Vuelve abstractas todas las relaciones. Mientras que el beneficio está todavía ligado a una medida —y lo transforma a la medida del *plusvalor*, del *plustrabajo*— el capital financiero, en cambio, abstrae todo, lo que es el mundo de la explotación en términos sociales.

Hoy la gran pregunta del programa es ésta: ¿cómo se organiza una serie de objetivos materiales en contra del capital financiero? Creo que la gente que vivió en Argentina la crisis financiera lo tiene que saber mucho mejor que yo. Porque desde este punto de vista, la crisis argentina ha sido una anticipación enorme a esta crisis. Son las crisis que enseñan cómo se dan las cosas.

En el último tiempo notamos que muchos de los movimientos que plantearon y organizaron una serie de necesidades y que confrontaron contra su traducción financiera, hoy muestran una debilidad fuerte: abandonan su dinámica propositiva y, en cambio, aceptan momentos más o menos pobres de reparación.

Creo que el gran problema sería romper este tipo de bloqueo. Si piensan en esta reacción estatal ante el movimiento, esto que ustedes llaman *momentos de reparación* podría pensarse como *reconocimiento*, ¿no? Es un elemento formidable. Dentro del reconocimiento, entonces *puede* existir una capacidad de introducir un multiplicador de iniciativas de fuerza. Sobre esto tengo un debate político con una serie de compañeros muy queridos aquí en el Véneto. Porque ellos sostienen que se trata fundamentalmente de insistir en la intensidad: en la localización, en la profundización. Yo, en cambio, pienso que la intensidad va siempre acompañada de la extensión, una extensión de consignas generales. Ellos insisten en la intensidad que porta el ejemplo. Y que la comunicación no viene a través del debate, sino a través de las rupturas. Son elecciones tácticas, estratégicas, importantes. Estos debates se dieron alrededor de la organización del *Mayday*, con polémicas fuertísimas, por parte del colectivo del nordeste. Ellos decían que el *Mayday* es un puro fenómeno de extensión y consignas, pero que no tenía la capacidad de convertir la reivindicación intensiva, expresiva, ejemplar. Esto no es del todo verdad porque en Milán hay una experiencia importante de organización de los *call center* con grandes iniciativas. Para ellos es sólo un fenómeno de propaganda. Pero yo creo que la propaganda es importante. No me parece que uno se puede

confiar en la pura espontaneidad. Entre otras cosas porque, al interior de lo que se llama propaganda, está también esta recomposición multitudinaria que es un fenómeno importante. Desde el punto de vista de lo que empezamos a razonar sobre la organización, debemos pensar cómo se juntan las diversidades: de acá nace la temática de lo *común*. Porque lo común es también una mediación, aunque cuando se dice mediación parece siempre una mala palabra, una blasfemia. Pero juntarse en torno a una dinámica del común es absolutamente fundamental. Por ejemplo, la discusión relativa a la *renta de ciudadanía* es algo que se necesita saber articular sobre varias categorías, sobre varias organizaciones y grupos porque representa un común.

O también cuando se habla de éxodo, por ejemplo, me parece importante decir que el éxodo no es un objetivo, sino un *medio*. Suele haber esta confusión, como si el éxodo fuese una especie de isla que debemos conquistar, como la nueva Palestina a la que debemos arribar. Eso no es verdad. El éxodo es una elección de medios, una elección de rechazos, de sabotaje, de la necesidad de ser reconocido como otro: es una posición de alteridad. Esto es muy importante porque si no se corre el riesgo de configurar una suerte de construcción utópica. Esto lo siento en Paolo Virno y en otros en quienes es evidente algo de utópico. Para mí, en cambio, es un medio, una ruptura, parte de la dinámica de reconocimiento que deviene central.

Surgen dos imágenes. Una europea, en la que parece que la situación se ha cerrado tanto alrededor de los gobiernos que la discusión pasa por cómo romper ese bloqueo; la otra latinoamericana, que parece ser un poco diferente en la medida en que no se puede adjudicar sólo a los gobiernos el *impasse* del movimiento. El *impasse* en América Latina pasa por una falta de imágenes comunes sobre cómo avanzar. En Argentina, específicamente, se trataría de una incapacidad de avanzar en relación al espacio que abre lo que llamábamos *reconocimiento*. Nos encontramos, más bien, con imágenes más tradicionales de *oposición* o de *inclusión* en el gobierno.

Sí. Creo que es comprensible: el pasaje que se dio en América Latina desde fines de los años 70 a hoy es un pasaje crucial: por primera vez tiene formas democráticas. Y, entonces, la potencia de mistificación que ellas pueden producir es fuerte. Por ejemplo, el peronismo, en ese sentido, es un clásico absoluto de mistificación en tanto relación social de reconocimiento. Desde este punto de vista entiendo perfectamente la diferencia que ustedes plantean.

Aquí en Europa lo que sucede tiene que ver un poco con lo que les contaba: ¡me invitan de un grupo de la elite capitalista de Francia a explicar qué cosa es un contrapoder y cómo se hace para reconocerlo! Ahora, el *reconocimiento* es algo que debe entrar en la dinámica del gobierno: esto es, el pasaje a la *governance*. La *governance* no es, simplemente, una técnica de *management*, de administración. Es una técnica de administración del antagonismo. Y aquí se trata de entender eso. A cada momento hay una guerra que se abre dentro de este tipo de *management* estatal, institucional. Y cada vez hay una guerra y cada vez se trata de entender cómo resolverla. Frecuentemente se resuelve en términos del poder, incluso de afirmación del poder. Pero, casi siempre, en el momento en que se afirma como historia del poder, reabre otras contradicciones. Es una dinámica que a la vez que resuelve, abre. Para decirlo en términos gráficos, es un continuo.

Este concepto de *governance* desarrollado de este modo exige también repensar la cuestión del antagonismo mismo. O, para decirlo más clásicamente, de la revolución.

Efectivamente, un momento de ruptura, de discontinuidad es absolutamente necesario. Pero es verdad, también, que este evento de discontinuidad puede ser él mismo un evento múltiple que llega a un umbral. No sé bien cuál es la física de esta relación entre iniciativas, consolidación, mezcla, momento o umbral de ruptura. No lo sé con precisión, pero tengo la impresión de que ésta sería la física elemental de esta historia. Naturalmente, el problema de la organización es la capacidad de resolver estas dudas, estas dificultades. La organización no es el hecho

de juntarse unitariamente, sino una inteligencia que deviene hegemónica dentro de este pasaje, dentro de esta actividad. Desde este punto de vista no son muy lejanas las cosas que hemos visto en los años 70, en la organización obrera de las instancias de base: las instituciones obreras y las instituciones del común hoy no son tan diversas.

Si ponemos en el centro la *governabilidad* como principal dinámica, ¿cómo resituar la cuestión de la institución y del estado? Incluso la propia imagen de éxodo que acabás de plantear ya implica una reelaboración de la idea de institución... ¿Hay una polaridad entre construcción de una nueva institución y “toma” de la vieja institución?

Una de las cosas más interesantes desde el punto de vista propiamente del estudio de la estructura constitucional han sido los grandes procesos europeos vinculados a la *Constitución europea*, porque todos se desarrollaron completamente al interior de esta problemática. ¿Cómo se hace para institucionalizar, por decirlo de algún modo, una dinámica centrada en la continua *relación*? Ustedes saben cuáles han sido las soluciones: en un cuadro general post-luhmanniano, post-sistémico, se trata de actuar al interior de cada conflicto, de cada alternativa constituyendo una lógica de reducción del conflicto y de recomposición del tejido. Es una técnica muy médica, de *reconstrucción*, así como se reconstituye un tejido natural.

Por otra parte, hay concepciones que llegan mucho más allá porque sostienen, en cambio, que cada forma de conflicto y de solución de conflicto en vez de ser simplemente reductiva es también constituyente. Este pasaje de la escuela luhmanniana corresponde, más o menos, al desarrollo de la jurisprudencia europea que actúa al nivel de cortes como las de Luxemburgo o La Haya: son dinámicas que han pasado de un elemento fundamentalmente reduccionístico a un elemento fundamentalmente constituyente, convirtiendo, por ejemplo, las cortes europeas en elementos fundamentales de constitución de determinación de normas. Todo esto retoma de manera muy interesante una temática propia del siglo XVIII que es la del *derecho imperial*.

No sé bien cómo reaccionaría el sistema frente a un gran *shock* o ataque. Y creo que, sin embargo, tenemos necesidad de un gran *shock* que pueda volver a poner en juego los mecanismos constituyentes. En el fondo, desde el punto de vista del derecho, es un gran momento utópico que busca convertir al momento constituyente en un momento totalmente interno al considerarlo una fuente del derecho. Las fuentes del derecho son, normalmente, la ley, la constitución, la costumbre y la interpretación jurídica; los norteamericanos dirían: la interpretación y la liberación de los poderes latentes.

No obstante, pareciera que no hay posibilidad de considerar al *poder constituyente* vivo e interno al poder constituido sin una acción desmitificadora del propio poder constituyente con respecto a ciertas instancias de las instituciones del poder constituido...

Creo que, por ejemplo, en el terreno de la temática de los derechos del hombre, cuando ha sido puesta en términos radicales como es el caso de Argentina con la cuestión de los desaparecidos, ha funcionado como poder constituyente, de manera completamente viva, al interior del sistema. ¿Cómo se hace para crear una situación así? Obviamente, no es necesario que haya una dictadura con desaparecidos, porque el poder constituyente me parecería un poco peligroso.

En Buenos Aires habíamos conversado sobre el riesgo de que los discursos de derechos humanos se articulen al modo de los discursos de la *Shoah*, como una memorística cerrada, como un fin de las posibilidades políticas...

Sí, totalmente: hay que estar muy atentos a esto. A mí me parece que en Giorgio Agamben, por ejemplo, existe este peligro que es fundamental: llegar a ese momento final en el que te encontrás frente a una humanidad cuyo valor se funda en la impotencia, por decirlo rápidamente... el valor deviene *impotencia*.

En la última conferencia que diste en Buenos Aires insistías en la separación entre el momento de la producción autoorganizado por las biopolíticas y el momento de la explotación comandado por parte de los biopoderes. ¿Cómo se puede pensar una autoorganización de lo social cuando los biopoderes operan a través de la imposición de jerarquías para desarrollar una segunda vía de explotación? Y, por otro lado, dado que *lo común* se produce en un primer momento, la autoorganización política no habría prácticamente que pensarla porque ya estaría casi ahí... lo que podría conducir a una subestimación de este segundo momento de explotación que vos señalás. ¿Creés que hay una confusión con estas imágenes?

Desde un punto de vista fenomenológico, sociológico, hay esta interfaz continua entre biopoder y capacidad biopolítica. Hay una síntesis que se da continuamente, una síntesis abierta porque se encuentra en movimiento. Yo la llamo *interfaz*. Esto desde el punto de vista sociológico. Desde el punto de vista de la intervención política inmediata, se trata de saber romper, cada vez, estos procesos. Desde un punto de vista ontológico, pienso efectivamente que es la dimensión del *común* la que interviene para dar el sentido a los procesos de ruptura con miras a la construcción del común. Pero esta construcción del común no se da nunca de manera pura, por fortuna, porque si no sería un componente trascendente. Estamos dentro de la inmanencia, de una lucha, de una concreitud histórica, siempre determinada. Entonces, dentro de esta inmanencia debemos ser capaces de hacer salir, exteriorizar, las *instituciones del común*. Las instituciones del común son las instituciones en las cuales el orden privado o el egoísmo privado o la razón de estado pública, paso a paso, son destruidos, disueltos. Éstas son grandes estructuras históricas a las que se trata de atacar desde el punto de vista de la construcción de una subjetividad nueva, de una producción de subjetividad común. Un proceso político no puede ser otra cosa que esto: un proceso de innovación radical, total, que pasa a través de este modo híbrido. Porque cuando me preguntan por qué no hablo del capital como *parasitario* –lo que, sin duda, está totalmente implícito dado que desde un punto de vista ontológico el capital es

parasitario— digo que también es verdad que tener una tasa de interés alta o baja es algo importante desde el punto de vista de las *instituciones del común* en el pasaje del que estamos hablando. Las acciones del biopoder —y no hay más acción del biopoder que la banca, la banca central, y también en Argentina la banca mediada por el Mercosur, por el mercado interno de América Latina en general, por las relaciones con el FMI— no son cosas secundarias. Esto es: no se puede decir que es parasitario desde el punto de vista concreto, político...

Porque, justamente, constituye la base del interfaz...

Claro. Exactamente: es dentro de esta interfaz que se deben poner las cuestiones políticas, cuestiones en las que se tiene que tener en cuenta el comportamiento del *adversario*, qué te puede favorecer y qué no. El punto central es asumir una autonomía y una capacidad de producción. Quiero decir: focalizar sobre la organización y la subjetividad que rompen sistemáticamente la condición actual. La organización es ese formidable cuchillo útil para cortar la realidad que hay alrededor. Es la única posibilidad que tenemos.

En ese marco, la noción de *común* es fundamental. ¿Por qué *el común*? Éste ha sido un discurso de síntesis de cosas que en el movimiento siempre se han pensado: la globalización y la financierización, todos los grandes fenómenos de las transformaciones del trabajo, las crisis..., y entonces la construcción del Imperio y, por otra parte, la multitud, es decir, la ruptura de las estructuras transversales de contención, la clase, etc. Lo *común* —esto es, lo que no es ni privado ni público— es el reconocimiento de que cada uno de nosotros es común, que la multitud no es simplemente algo que viene de fuera, sino también de dentro. Nosotros somos la multitud: cuando se dice *común* se dice, fundamentalmente, el fin de la identidad, tanto la individual como la de grupo.

¿Qué relación hay entre los colectivos de enunciación —como posibilidad de que lo heterogéneo se pronuncie colectivamente— y la organización? ¿La organización son los colectivos de enunciación?

Sí: cuando un colectivo de enunciación tiene una performatividad fuerte se convierte en la medida de performatividad. El problema importante es no pensar al colectivo de enunciación como una cosa individual, suspendida. Si se piensa, por ejemplo, en cuestiones como las del miedo, la paranoia, etc., son todas temáticas performativas. Se sostienen de manera performativa porque no corresponden, mínimamente, a la realidad. Pero la gente tiene estas imágenes. Por ejemplo, en Venecia, ¿a qué se le puede tener miedo al caminar de noche? Aquí no hay de qué tener miedo ni en la calle más angosta. Está todo iluminado, no hay nadie que te pueda lastimar, no te va asaltar ningún cuco. ¿Por qué entonces la gente tiene miedo? No lo sé. Nunca ha estado tan tranquila Venecia. Alguna vez existieron los que te cortaban la garganta para sacarte el dinero. Ahora no hay ningún delito de ese género. Sólo se pueden encontrar en los policiales muy bellos sobre Venecia que escribe Donna Leon. Hay un riesgo en darle a la temática del miedo una importancia terrible. Es por esto que no estoy muy de acuerdo con *Bifo*, por ejemplo: es un error estar dentro, al interior, de esta temática que es performativa en términos completamente abstractos y como instrumento del poder.

¿Sería otro tipo de performatividad la que construye un colectivo de enunciación?

¡Claro! Éste el momento anti-utópico que, para mí, es necesario retomar hoy. Es una idea que está en mi cabeza y en la de varios compañeros: ha finalizado un período y este fin ha determinado un bloqueo de la iniciativa. De ahí que se pueda decir que hay un *impasse*, duro, pero también para ellos, no sólo para nosotros.

La del *impasse* es una dimensión general. Dentro de esta dimensión general, se trata de entender si existen ya otras formas como, por ejemplo, la ruptura del proceso imperial norteamericano, en tanto primer elemento sobre el nivel internacional. Sobre el nivel interno, en cambio, habría que ver las nuevas formas de presión biopolítica sobre las relaciones de fuerza, como la *crisis de sub-prime* revela. Entonces, se trata de moverse en este terreno, pensando que es un terreno completamente nuevo en el que

las capacidades de construcción de organización y de performatividad general del movimiento son también de utopía y de discurso. La polémica contra la negación del *grand récit*, de los grandes relatos, es totalmente interior a lo posmoderno y tiene razón: ya no se trata de hacer grandes relatos porque estos grandes relatos son hechos con las categorías de lo viejo. Entonces, los grandes relatos devienen los grandes relatos en realidad corruptos. Pero hoy, dentro de esta nueva situación, ser capaz de presentar grandes relatos que sean inventivos, de crear programas, de escribir manifiestos deviene fundamental desde el punto de vista político.

En el *Descartes político*, al igual que en *La anomalía salvaje*, proponés que el pensamiento político se vuelve hegemónico cuando es capaz de leer las alternativas que un grupo tiene en cierto momento. Para completar esta idea de la imaginación performativa, ¿vos creés que puede hacerse una descripción de cuáles son los dos o tres proyectos que están en juego hoy, y cómo un movimiento hegemónico puede leerlos?

Tenemos algo en lo que todos coincidiríamos: la transformación del beneficio en renta financiera, en suma. La renta financiera es, en verdad, la mistificación de un común real. Entonces, existen dos grandes alternativas. Una que mistifica el común en términos de dominio y de trascendencia y que para mistificar esto recurre, nuevamente, a la identidad de los estados nacionales, etc. Pero todo esto lo hace, ahora, sobre la base de una mediación agotada, de una mediación que está ya desesperada, empujada a su fin. Detrás de este concepto de identidad, ¿qué hay? *Heimat*, sangre, territorio... Entonces es una concepción más o menos barbárica de la soberanía. Una segunda, por otra parte, se vincula a este gran proceso que se abre de invención de instituciones del común, de formas en las que lo común puede ser gestionado y que es bastante diferente respecto a lo público. Porque, ¿qué es lo público? El privado que encuentra las formas de ayudar al privado a desarrollarse: son las funciones públicas de lo privado. El privado domina sobre lo público. Lo público es, por ejemplo, una nacionalización para permitir a la industria funcionar, etc. En cambio, el *común* es la gestión democrática de todas

las capacidades que tenemos, de producción y de reproducción. Aquí hay que encontrar las formas en que esto se expresa. Las formas iniciales más o menos las conocemos: pasan a través de la expresión de la hegemonía, en la lucha por el reconocimiento, la capacidad de construir subjetividad y expresiones. Son etapas necesarias, son el desarrollo de la lucha política. Y son las cosas que nosotros en los años 70 hemos vivido. Sólo que cuando hemos llegado a la hegemonía, ellos... nos han reprimido. Es sobre la base de la traición de un lado que esto se ha dado; porque no es el mal sino la corrupción específica del Partido Comunista, que ha sido corrupto, que ha construido este frente general con el capital para destruirnos. Fueron operaciones que no tuvieron nada de casuales. A menos que uno no quiera considerar que esto siempre va a pasar o que está inscripto en la naturaleza humana. Por lo cual, supone demostrar que este límite viene de la naturaleza humana o que viene de fuera. Yo creo que es una imprudencia teórica negarlo.

Decías que las nuevas instituciones son el resultado de fuerzas. ¿Dirías que tienen también el valor de la ejemplaridad?

Cuando expresás la fuerza es siempre un ejemplo. Hay que preguntarse bien lo que es una expresión de fuerza. Porque, por ejemplo, el hecho de resistir es una expresión de fuerza. Hablar de pacifismo como alguna cosa que sería contraria a la expresión de la fuerza es un sofisma puro. Cuando se habla de la India, hay que tener en cuenta que millones de personas cerraban la industria y simultáneamente había otros millones personas que disparaban. Porque estas cosas no pasaban tranquilamente. La posición de Gandhi es una posición intermedia. La posición puramente pacifista es hipócrita.

Lo que hay que medir evidentemente es el ejercicio de la fuerza de la resistencia, de la fuerza constituyente, hegemónica, para el mantenimiento de una situación. Si en un cierto momento se desarrolla un sistema con ciertas estructuras administrativas y son saboteadas, se debe buscar su seguridad. El poder es y debe ser defendido cuando es un poder común.

La conversación con **PETER PÁL PELBART** –filósofo y coordinador de grupos de teatro– tuvo varios momentos entre San Pablo y Buenos Aires, y en ese tránsito gira en torno al problema del agotamiento y el nihilismo: ¿cómo reconocer el agotamiento de la imaginación política y la falta de imágenes y lenguajes para fabular el presente y pensar lo que vendrá?; ¿qué sistemas perceptivos merecen ser activados en una situación de agotamiento de las posibilidades?; ¿cómo transitar esos momentos? Peter va presentando a lo largo de la conversación una serie de personajes o figuras (“el agotado”, “el vidente”, el que huye...) que sin nostalgias ni melancolías, sin catastrofismos ni ingenuidades, emprenden de manera alegre y hasta con alivio esa ambivalente travesía que parte de la decepción, implica la destrucción de lo que está muriendo y, fundamentalmente, apuesta a descubrir aquello que nace. Cuando los posibles de la época se agotan, los clichés aparecen como lo que son, como meros clichés: el desafío político (pero también el de la filosofía) es el de activar una percepción colectiva capaz de diagnosticar estos momentos y, también, darles cuerpo a las nuevas sensibilidades que distribuyen de otro modo lo deseable y lo intolerable. Según Peter, una desilusión o decepción que implique la ruina de ciertas utopías y esperanzas (incluso aquellas a las que no se suele renunciar) puede ser la condición para iniciar esa travesía.

Sobre el agotamiento de los posibles

¿Por qué el nihilismo te parece la figura adecuada para pensar el momento actual? ¿Lo ves como una forma de transición o pasaje necesario?

Hay aspectos del pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo que son un enigma, especialmente en sus últimos textos, los que se conocen como *Fragmentos póstumos*, que no fueron publicados en vida de Nietzsche como libro, pues constituyen documentos preparatorios de una obra que nunca se completó, *La voluntad de poder*. Allí el lector no consigue distinguir si Nietzsche está diagnosticando una situación que condena o si la está asumiendo como deseable, si está criticando al nihilismo o si más bien él mismo se hizo nihilista. Esa ambigüedad no puede atribuirse al escrito o a cierta utilización confusa de las palabras, sino al estatuto en sí mismo equívoco del concepto de nihilismo.

El nihilismo, en su acepción más inmediata, podría ser definido como la desvalorización de todos los valores “supremos”, el desmoronamiento de un edificio moral, religioso y civilizatorio; de modo tal que aquello que valía deja de valer y lo que era respetable se banaliza. Nietzsche detecta esta situación de crisis como necesaria y, en lugar de lamentarse, muestra hasta qué punto estos valores supremos (el “bien”, la “verdad”, la “justicia”, lo “divino”) estaban fundados sobre la nada. Pero al mismo tiempo, percibe que ese momento en el que la nada de fundamentos aparece como culminación del proceso resulta muy delicado.

El hecho de que esos criterios morales le hayan dado sentido y dirección a la vida es la causa de que la vida misma termine depreciándose. Nietzsche denuncia toda dependencia de la vida, toda sujeción respecto de algo extrínseco a sí misma. Estos valores que daban sentido a la vida, al mismo tiempo la vaciaban de su sentido intrínseco. Si la vida depende de otra cosa, es porque está vaciada. Por eso, cuando se revela que los atributos que daban valor han perdido su valía, la vida pierde todo sentido y queda desnuda, revelando su falta de

sentido intrínseco. Y bien, se trata de un acontecimiento necesario. No es un suceso histórico, sino que la historia en sí misma puede ser vista como un proceso de devaluación de los valores.

Ese momento en el que descubrimos que los valores ya no valen es el más peligroso, porque estamos al borde de afirmar que nada vale la pena y que todo se equivale. Hay una *tonalidad afectiva* que expresa ese momento agónico del nihilismo: “todo es vano, nada vale, nada merece la pena, todo se equivale”. Nosotros podemos muy fácilmente reconocer en el sujeto posmoderno un ejemplo de esta *tonalidad*. Y podríamos adoptar una posición extrínseca y crítica, a la manera de un juez. Pero no es el caso de Nietzsche, quien va a acompañar ese proceso hasta su término, lo va incluso a estimular, aduciendo que no hay que frenarlo ni interrumpirlo: no tiene sentido recomponer lo que se está rompiendo, volviendo a pegar los pedacitos sueltos. No sólo hay que dejar que se rompa aquello que se está desmembrando, sino que conviene intensificar la descomposición.

Hallamos aquí la ambigüedad de Nietzsche: ¿está diagnosticando algo que condena o él mismo se volvió nihilista? Yo creo que son las dos cosas, pues nos habla de una destrucción que avanza y que sin embargo hay quienes la quieren frenar anteponiendo valores sustitutivos. Por ejemplo: Dios está muerto, pero su lugar es ocupado por la ciencia, la razón, el progreso, o incluso por el Hombre. Todos estos herederos de los valores supremos, que pretenden sustituirlos, aspiran a detener la disgregación. Pero Nietzsche recuerda que si Dios ha muerto es porque también ha caducado el hombre que proyectó sobre Dios sus pretensiones (es el antihumanismo que luego retomarán también Foucault y Deleuze). Todas y cada una de las figuras sustitutivas colaboran en impedir la posibilidad de un pasaje. Y ése es el sentido de la ambigüedad, pues Nietzsche propone asumir la necesidad de la destrucción, para que otra cosa sea posible, para que nuevas fuerzas reinventen la vida.

Nietzsche se encarga de distinguir entre una destrucción que proviene del arrepentimiento, la sed de venganza y el odio, y otro tipo de destrucción que se origina en un enfático sí. Estas figuras nos

permiten realizar un diagnóstico diferencial de los nihilismos, nos permiten interrogar el tipo de fuerzas que están pugnando por existir: ¿qué fuerzas están presionando para pasar? ¿Son fuerzas activas o reactivas? ¿Es un movimiento afirmativo o negativo? ¿Estamos ante un proceso de superabundancia vital o más bien en una pendiente de pauperización de la existencia?

¿El pensamiento hoy tendría como exigencia entonces captar esta tonalidad afectiva tan ambigua como es el nihilismo?

Me gustaría quedarme con la imagen de este momento delicadísimo del nihilismo, a la vez ambiguo y privilegiado, en el que está en juego el pasaje de fuerzas incipientes, que aparecen enredadas en formas que, aunque rotas y claudicantes, todavía operan como prisiones. Percibir este punto de viraje de las fuerzas es lo más difícil, pues uno no sabe si está en un proceso que tiende hacia la muerte o si más bien está en pleno nacimiento. Puede ser una persona, una cultura, un acontecimiento, lo mismo da. Hay un instante en el que no puede saberse a ciencia cierta si todo está en vías de agotarse o si está teniendo lugar una reinención.

Hay quienes desarrollan un olfato extremadamente agudo en estas situaciones. Nietzsche, por ejemplo, siente con mucha nitidez el olor de lo decadente y acompaña casi con placer de anatomista sádico lo que se está pudriendo, pues al mismo tiempo él percibe aquello que va liberándose. Me pregunto si nuestro desafío hoy no tiene que ver con esta operación casi esquizofrénica, que pasa por aprehender lo que está muriendo y descubrir lo que va a nacer, quizás al mismo tiempo y a veces en los mismos fenómenos.

Si así fuera, debemos tener en cuenta algo que podríamos llamar la *tonalidad afectiva*, que para mí define la naturaleza de cualquier filosofía. Es la capacidad, por un lado, de enterrar lo que se está muriendo. Goethe habla de un derecho de las cosas que se agotan a ser enterradas. Y simultáneamente hay otro derecho, que no es sólo el que tienen las vidas que ya están constituidas. Hay que poder pensar también

en el derecho de aquello que todavía no nació, de lo que como dice Nietzsche, está por venir. Enterrar lo que se muere, entonces, para que pueda germinar lo que está viniendo y no sabemos aún qué es, porque todavía no tiene nombre ni forma reconocible.

Nietzsche menciona una figura un poco dramatizada para referirse a lo que viene más allá del hombre. El “superhombre” no es el hombre elevado a la enésima potencia sino la disolución de la forma hombre en cuanto tal, de la moral y la razón, del cuerpo adiestrado, domesticado, racionalizado. Pero lo que importa no es tanto la definición de lo que viene, sino la idea de que aquella destrucción es la condición de una travesía, la apertura de una posibilidad. Esta sensibilidad habilita a ciertas personas a atravesar la catástrofe con alegría y hasta con alivio. En cualquier caso, sin catastrofismo. Cero de nostalgia y de melancolía, pero también sin ingenuidad. Porque lo nuevo es absolutamente indeterminado, es imponderable y no hay ninguna necesidad histórica para que aquello que viene sea mejor de lo que fue. No hay garantías.

Un pensador que para mí encarna esta tonalidad en términos políticos es Toni Negri, que detesta esas figuras caducas de la soberanía, el estado, el trabajo y el poder constituido, al punto de que ha llegado a regocijarse cuando son arrasadas por el posfordismo, que sin embargo es una nueva forma de esclavitud. De ahí, también, la ambigüedad de su reflexión.

Justamente nos interesa caracterizar el momento de *impasse* como una indeterminación en suspenso, en la que no se alcanza aún a percibir más que una ambigüedad radical y, por tanto, se vive una desorientación fuerte sobre lo que significa la acción política autónoma...

Volvamos a esa suerte de agotamiento vital, esa extenuación que caracteriza al momento de pasaje y que determina su ambigüedad, porque esa extenuación deberá cumplimentarse hasta el final. Es como si debiéramos llegar a una “vida desnuda”, una vida que ha sido desnudada de todas las capas que en ella sedimentaron. Aquí podríamos hacer un paralelo entre lo que Agamben llama “nuda vida” y lo que Deleuze llama “una vida”.

Para Agamben, la “nuda vida” es el efecto o la consecuencia de un paradigma jurídico y político (el campo de concentración) que reduce a la vida a su estado biológico, a su mínima potencia. Esta forma de vida es vecina pero distinta a lo que Deleuze llama, por su parte, “una vida”, que es un concepto brumoso, ni siquiera estoy seguro de que sea un concepto. *Una vida*, dice Deleuze, es algo que se encuentra tanto en el bebé como en el moribundo, porque es una vitalidad elemental, que no tiene forma pero puede ser el origen de varias formas de vida. Este vitalismo de Deleuze es muy raro, porque es un vitalismo al que se accede luego de una deconstrucción generalizada de todas las formas de vida. Recordemos su imagen del “cuerpo sin órganos”, que es una manera de deshacer el cuerpo para encontrar esa superficie intensiva y vital, más acá de todas las determinaciones que hoy podríamos llamar biopolíticas.

Los órganos y el organismo son ese conjunto de formaciones cristalizadas que utilizan los biopoderes para maniar al cuerpo, el resultado de las capas de “adiestramiento civilizatorio”, como señaló Nietzsche, o la “docilización del cuerpo” que Deleuze y Foucault advirtieron, hasta llegar a la actual capa biopolítica. Pero si precisamos descomponer esas formas cristalizadas en nuestro cuerpo no es tanto para conquistar un grado cero, sino para abrir una nueva disposición donde otra conjugación de flujos sea posible.

Insisto entonces en que precisamos recorrer con mucha delicadeza ese grado de extenuación o de muerte que es una condición del viraje, para evitar las modalidades excesivamente viriles que suelen adoptar las teorías del acontecimiento. Me interesan los esfuerzos por pensar el momento donde percibimos posibilidades que están muriendo y hay algo que parece nacer, pero su forma aún aparece totalmente indeterminada. Es muy difícil sostener la atención en estas circunstancias, sin apelar a formas previas para aplacar la angustia, sin recurrir al automatismo nostálgico. Es un ejercicio singular el que requiere una realidad en la que se agotaron las posibilidades dadas, donde no hay ya espacio para efectuar los posibles conocidos y se trata de averiguar si estamos en vías de creación de nuevos posibles. Aunque es aquí

donde hay que ser muy sobrios, como quería Bergson cuando criticaba ferozmente la idea misma de posible, como si lo porvenir estuviera ya almacenado en un stock listo para ser aplicado.

¿Se trataría de asumir un agotamiento de fondo para que, recién entonces, tengan espacio otros posibles?

Deleuze presenta en un texto muy corto a un personaje que llama *el agotado*. Su agotamiento se distingue de la fatiga del “cansado”, porque este último se propone recobrar sus fuerzas para poder continuar su marcha por el mundo. El agotado, por el contrario, ya no tiene finalidad. Él no está ni siquiera acostado sino más bien se encuentra sentado, con la cabeza entre las manos. No duerme, no consigue dormir, sin embargo sueña, pero se trata del sueño de un insomne. No es tampoco una vigilia tensa, aunque a veces afina la percepción. Para él las palabras ya están muy codificadas, porque el lenguaje es un territorio donde sólo funcionan los automatismos de la memoria, las reacciones previsibles. El habla, entonces, no sirve. Hay que prestar atención a los agujeros del discurso. Las voces que el agotado escucha son de otros y no se logran distinguir, lejanas y ajenas. Es todo muy enigmático en la descripción que realiza Deleuze.

Pero hay algo que sí pasa y que concentra el interés, ciertas imágenes que de golpe advienen y desaparecen de modo fugaz. Son imágenes incandescentes, que surgen como en una especie de aparición, de repente. Imágenes que queman y se queman, se consumen porque son pura intensidad, intensidades en estado puro. Son como visiones y el agotado es una especie de vidente, alguien capaz de vislumbrar potencias que así como aparecen también desaparecen. Pero, que aun cuando desaparecen, quedan de ellas un rastro, como la sonrisa del gato de Alicia.

Se podría pensar que el agotamiento de los posibles almacenados, su completa extenuación, es ese momento en que los clichés aparecen como lo que son, como meros clichés. Normalmente estamos colmados de fórmulas hechas sobre qué es amar, sentir, hacer la revolución o ser sensible frente a la tragedia del otro. Pero hay veces que dejamos

de creer y de apelar a esos clichés, porque la cadena de automatismos sociales queda interrumpida y entonces nos sentimos extraños, como habitados por formas de ser que ya no nos agarran, y quizá sin noción de lo que a partir de ahora podrá ser el amor, la revolución o la amistad. Sin embargo, como afirma Zourabichvili en un artículo sobre lo involuntario en la política,¹ es cuando la mecánica social se detiene que una nueva sensibilidad aparece en el *socius* y distribuye de otro modo lo deseable y lo que a partir de ahora será evaluado como intolerable. Así pueden ser pensadas las rupturas y las revoluciones sociales, como un desplazamiento de las fronteras entre lo que se desea y lo que se considera intolerable, una nueva distribución en la que primero surgen visiones de potencias con las cuales uno no sabe qué hacer. Aquí se trata de ver si tenemos la fuerza y la inteligencia necesarias para construir los agenciamientos concretos que las corporicen.

La imagen del *impasse* es también la de un cierto agotamiento de la imaginación política y, por tanto, una falta de imágenes y lenguajes para poder pensar lo que vendrá y para fabular el presente...

A mí me gusta la idea del vidente, que percibe imágenes que asoman e inmediatamente desaparecen. ¿Qué nuevas potencias pudimos distinguir antes de que desaparecieran? ¿Y cómo, aun si no llegaron a cobrar forma, dejaron su marca en la redistribución de las fronteras de lo que es posible, lo que es deseable y lo que es intolerable? Hay ahí un desafío a la imaginación, una capacidad de fabular en torno a ciertas imágenes que expresan potencias que están y se mueven. Esta labor del vidente nada tiene que ver con un estado de contemplación.

Pero también me pregunto por nuestra capacidad para atravesar los niveles perceptivos con que acostumbramos a evaluar las situaciones de las que participamos. Hace poco estuve en un encuentro de colectivos culturales de todo Brasil. Me encargaron la coordinación de

¹ Publicado en Gilles Deleuze, *una vie philosophique*, compilado por Eric Alliez y editado por Le Plessis, París, 1998. [ed. cast. Gilles Deleuze. *Una vida filosófica*, editado por revistas *Sé cauto* y *Euphorion*, Medellín, 2002].

un segmento de la reunión, es decir, tenía que escuchar lo que se decía y luego devolver lo que me había parecido significativo. Yo estuve prácticamente todo el tiempo en un total desconcierto. Eran personas muy jóvenes y no entendía la mitad de lo que decían, no comprendía directamente las palabras que usaban, los lenguajes y giros que empleaban. Estuve a punto de frustrarme, porque permanecí muy atento, tratando de entender, pero sin embargo no enganchaba.

Hasta que un chico de no más de 20 años contó una historia muy simple y magnífica en torno a su experiencia, que sin embargo nos habló a todos. Junto a su grupo de música (Espacio Cubo) inventaron una moneda paralela (los “cubo-cards”) en la ciudad de Cuiabá, con la que reconfiguraron el circuito de intercambios culturales, instituyendo el trueque como una modalidad contemporánea de relación, dejando en el margen al poder público, a las instituciones y a la iniciativa privada. Con esta moneda autónoma, que comenzó a circular en la periferia, la vida cultural de la ciudad experimentó una mutación significativa. A tal punto llegó el vuelco que finalmente el estado y las empresas, al percibir que era ése el circuito por donde la “vida” urbana circulaba, terminaron comprando “cubo-cards” para poder contratarlos en sus shows y actividades. En fin, aquella iluminación me permitió escribir un texto que a los asistentes parece haberles servido, pues en él reconocieron problemas que estaban experimentando prácticamente, como el de la biopolítica, la economía inmaterial, las redes autónomas, etc. Así fue cómo esta historia nos mostró que había mucho en común entre quienes a priori parecíamos extraños, pero también nos sirvió para percatarnos de lo toscos que a veces son nuestros (o por lo menos mis) instrumentos perceptivos, de la incapacidad para leer lo que está pasando alrededor. Creo que, en este sentido, la percepción es un problema profundamente político. Hay que prestar mucha atención a las condiciones de posibilidad que configuran la percepción colectiva.

Sí, la cuestión para nosotros es, también, poder descubrir formas de percepción que no dependan de un puro voluntarismo...

Bueno, nada de todo esto nos viene dado. Cuando nuestra voluntad se ejerce como voluntarismo los efectos son contraproducentes, porque movilizamos clichés que nos impiden percibir lo que realmente está a punto de advenir. No basta el optimismo productivista, que en general permanece insensible a las capas de memoria afectiva que se fueron acumulando y que pesan sobre la vida cotidiana.

Una artista argentina radicada en París hace veinte años, Alejandra Riera, que desarrolla uno de los trabajos más radicales que conozco, tiene una frase que me parece impresionante: *hay que empezar por la decepción*. La proposición encierra una rara sabiduría, que no debería ser leída literalmente; no creo que su sentido sea la renuncia sino más bien la prudencia, la preocupación por despejar el conjunto de ilusiones y de falsas expectativas, ese voluntarismo excesivo que tan bien sienta a nuestro narcisismo activista y que nos impide ver lo que pasa alrededor, los *impasses*, el cansancio, la repetición. No, en esa frase no hay ni un mínimo de resignación.

Quizás esa decepción tenga que ver con el agotamiento del que hablamos antes, con la extenuación de los posibles que formaban parte del repertorio, y con una desilusión que se vuelve necesaria para que otra cosa aparezca y otras posibilidades surjan del contexto. Sé que parece vago y políticamente no siempre resulta estimulante, pero no hay nada más patético que negar la muerte, la catástrofe, el dolor y el sufrimiento, en nombre de alguna causa trascendente o históricamente relevante.

Hace algunos días leí un libro que porta el más bello título que conozco, *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y cae en llanto*. Lo escribió el filósofo húngaro Földeny, quien plantea hipótesis un poco fantásticas pero encantadoras. Cuando Dostoievski estuvo exiliado cuatro años en una pequeña ciudad de Siberia, luego de sufrir la prisión política y casi la ejecución, le encomendó a su hermano que le enviara libros, entre ellos algunos títulos de Kant y Hegel. Un día leyó un pasaje de Hegel donde el filósofo menciona a Siberia como ejemplo de un lugar irrelevante desde el punto de vista de la historia y del desarrollo de la cultura universal. Cuando Dostoievski se percató de

que desde la perspectiva de la historia y la filosofía su exilio y su dolor singular no tienen existencia alguna, cae en llanto. Su padecimiento no tiene derecho de ciudadanía.

Quizás este tipo de ideologías que instauran disimetrías tan alevosas entre la historia universal y la vida de la gente concreta ya han sido superadas en parte, luego de las lecciones que las tragedias del siglo XX nos dejaron. Pero tal vez no sean sólo cosas del pasado. Hay algo que enseña Nietzsche cuando habla del dolor, del sufrimiento, de la decepción, de la ruina, también Kierkegaard, que es una cierta positividad de esos pasajes, aunque entre el temblor y el temor.

Lo que quiero decir, de manera muy zigzagueante, es que una cierta desilusión, o más bien una decepción, que implica la ruina de ciertas utopías y esperanzas, puede ser la condición para percibir otras fuerzas que piden pasaje, incluso las más vitales, que no pudieron expresarse porque permanecían subordinadas a imágenes obligatorias de evolución, a proyectos preformateados o a ilusiones a las cuales no se suele renunciar. Dice Deleuze que hay un tipo de sobriedad que exige ser conquistada, una involución que nos permite deshacernos de muchas capas y que nos conduce a crear las líneas más simples, más puras, más vitales, como en un dibujo japonés. Sabemos, por la anécdota del rey que encomienda una obra al mejor artista del imperio, que a veces un único dibujo demanda diez años de trabajo. Y aun si finalmente la ejecución tarda sólo unos pocos segundos, el verdadero esfuerzo creativo precisó esos diez años de “concentración”.

Nosotros hoy no tenemos ese tiempo. Vivimos en el imperio de la pura velocidad, donde las urgencias se multiplican cada minuto que pasa y hay que inventar mecanismos sutiles para acoger aquella sabiduría. Hay un libro reciente que circula entre algunos colectivos de Europa, se titula *Micropolítica de los grupos*, que trata de sistematizar algunas lecciones aprendidas a lo largo de estos años de militancias grupales. El texto cuenta con varias entradas conceptuales, y no es raro que la primera sea “autodisolución”.

¿Qué entendés vos por autodisolución?

Hay un autor que les gustaba mucho a Foucault y a Deleuze, también a Derrida. Él dejó una marca muy fuerte pero casi imperceptible en esa generación. Me refiero a Maurice Blanchot. Discretísimo, invisible, solía negarse a dar entrevistas, a mostrar su rostro, se ocupó sólo de literatura, pensó sobre el agotamiento del autor, sobre la escritura como exilio y deportación, como olvido y flujo impersonal, contra los códigos de la representación, contra el humanismo del hombre que utiliza la literatura para reconciliarse consigo mismo. ¡No!, dice él, existe una dimensión de errancia, de ruina, de erosión, que es constitutiva del pensamiento, que cuestiona la mera interioridad reflexiva y establece conexiones con el afuera, permitiendo una intimidad con la distancia.

Todo eso podría sonar en el límite de lo místico, o próximo a Heidegger, pero en mi perspectiva es todo lo contrario. Me parece que Foucault tiene mil veces razón cuando asegura que Blanchot fue quien nos enseñó la exterioridad, y si la literatura volvió a ese lugar tan confortable, intimista, psicológico, biográfico, es decir, entró en el mercado del trueque como una mercancía más, pues entonces hay que abandonarla. Esa relación con la exterioridad es una lección filosófica, estética y política. Deleuze la convirtió en el eje de su lectura de Foucault.

Si me permiten, agrego una palabrita sobre el apagamiento. Hay una linda versión rescatada por Blanchot sobre la génesis del mundo, que proviene de la interpretación que ofrece la tradición cabalística. Según esta tradición, para hacer el mundo, o más bien para dar espacio para que el mundo surgiera, Dios tuvo que retraerse, en un cierto sentido desaparecer. Esa renuncia y ese autoapagarse habría sido la obra divina más generosa. La relación de creación no supone entonces el comando, la autoridad, el poder, sino más bien da lugar a lo opuesto: una especie de discreción, de reflujo, donde el desaparecer es donación. La maternidad o la paternidad neuróticas y posesivas, en general, van en el sentido contrario, aplastando por exceso de cuidado o presencia o voluntad, el derecho de lo que está por venir, que es por definición indeterminado e imprevisible.

Hay que cuidarse de mistificar esa versión tan seductora de la génesis. Este tipo de parábolas, interpretaciones, anécdotas (así como las que se encuentran en Benjamin y abundantemente en Agamben) no deberían servirnos de imperativos morales, ni de deriva religiosa, sino como nutrientes para inventar dispositivos muy concretos para nuestros contextos también muy concretos, de modo tal que el liderazgo o el comando puedan ser repensados en función de dinámicas más abiertas, multitudinarias. Para retomar una imagen de Yann Moulier Boutang, aunque un poco distorsionada: hay momentos en que deberíamos pensar más en términos de polinización que de producción de miel.

*La catástrofe ha ocurrido: el capitalismo ha devenido idéntico a la realidad total. La derrota del desafío obrero ha dejado a la vida a merced de la movilización global. **SANTIAGO LÓPEZ PETIT**, activista y filósofo catalán nos habla en un lenguaje propio: el hombre anónimo, el querer vivir, el gesto que niega, y se rebela. Si lo real se ha vuelto capital, las existencias tienden a escindirse entre la participación en este mundo único y un volverse desafío que sólo puede partir del malestar. Ya no hay distancia entre vida y política, salvo la que abrimos nosotros para politizar la vida y radicalizar el desafío. Una rabia a la vida, tal como ella nos entrapa en este mundo. Un odio sin objeto (que no se confunde con el odio de los fascismos) que nos lleva más allá de este mundo del capital, fundando una lucha, un pensamiento, un amor. ¿Cómo dialoga esta rabia política, que abre al querer vivir, con los odios contemporáneos de las metrópolis? ¿Cómo liga el querer vivir con los problemas colectivos del trabajo precario, del racismo, etc.?*

La filosofía y la política más allá de ellas mismas. No se trata de una apología de la negatividad, sino de las vicisitudes de una lucha que sigue. No se trata tampoco de un solipsismo. El querer vivir sabe muy bien que “nosotros” es mucho más que “yo”.

Se trata, antes bien, de asumir que el enemigo se ha apoderado definitivamente de la objetividad, marcando el fin de la política moderna, en esta era global. Y que a nosotros nos queda abrir un nuevo campo de batalla, una política nocturna.

¿Qué es hoy una vida política?

Queríamos retomar un ya largo diálogo entre nosotros. En esta oportunidad, intentamos descubrir las cualidades de lo que llamamos un *impasse*, así como las posibilidades que podamos crear en él. Aspiramos a preguntarte qué cosa es una vida política en las actuales circunstancias. Pero vamos de a poco. Para empezar, hay en tus libros una fenomenología que nace de la derrota del movimiento obrero y se orienta hacia el nihilismo y el afianzamiento de un capitalismo al que, entre otras propiedades, lo presentas como idéntico o a la realidad y como haciendo un Uno con ella. ¿Podemos partir de acá?

Efectivamente existe esta secuencia aunque quizás el modo como la presentan es demasiado exterior, ya que yo diría que por debajo de ella subsiste la voluntad de pensar siempre lo que llamo el *querer vivir*. Dicho esto –después volveré a esta secuencia de la que hablan pero enfocada desde esta constancia– estoy totalmente de acuerdo en que el punto de partida es la derrota del movimiento obrero, la derrota del ciclo de lucha de los setenta. Es más, mi primer libro propiamente filosófico *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* es el intento de pensar qué ha pasado, o más exactamente, qué nos ha pasado. El libro se sitúa cuando la transición posfranquista ya ha culminado, cuando la democracia se muestra como límite insuperable. Es un momento en el que reina el desencanto y el fin de cualquier ilusión por el cambio. La fenomenología de la derrota es inabarcable. Hay que olvidar lo vivido para poder reintegrarse a la vida privada. Unos adoptarán una postura cínica negando el pasado, otros serán destruidos por la droga... otros tendremos dificultades para poder seguir viviendo. Porque de lo que se trata es muy sencillo: el sujeto político que era la identidad-trabajo ha sido desarticulado progresivamente mediante una ingeniería social compleja, y esa desarticulación –que coincide a su vez, con la reconstrucción de la obligación de trabajar que la práctica del rechazo del trabajo había debilitado– no es un problema académico sino algo

mucho más serio. Todos resentiremos esta crisis del sujeto político en tanto que identidad-trabajo. Habrá quien insistirá en reconstruir la centralidad política de la fábrica como si nada hubiera sucedido, habrá otros que buscarán en los llamados nuevos movimientos sociales una salida. Y, en general, se evitará hablar de derrota. Para mí, en cambio, proclamar la derrota será la posibilidad de empezar a volver a pensar. El inicio, pues, de la secuencia reside en esta proclamación. Pero dicha proclamación va acompañada de una genealogía de lo social y una crítica de la metafísica que descubre en el querer vivir un nuevo punto de partida. Visto desde hoy, no me cabe ninguna duda de que el querer vivir constituye una reformulación del concepto de autonomía obrera para un escenario que ya no es la sociedad-fábrica sino la metrópoli.

Llevo por tanto muchísimos años intentando pensar lo que es el *querer vivir*, y como afirmaba al principio, este pensamiento es el verdadero hilo conductor de la secuencia. Se acostumbra a decir que en la vida, a veces, se tiene una idea, poco más. Yo diría que en mi caso ésa ha sido: el querer vivir. Cada uno de mis libros –más filosóficos– tiene como subtítulo “apuesta”, “desafío” y “odio” siempre ligado al querer vivir. Y, sin embargo, cada vez se me hace más difícil decir lo que es. Ciertamente plantearse la cuestión del querer vivir nos acerca a la pregunta por el sentido de la vida, y que la reflexión se haya iniciado en el momento que he descrito no es casual. El pensamiento del querer vivir surge del fondo profundo de la derrota. Pero, a la vez, el querer vivir también expresa la dimensión política de la rebelión. Cuando las periferias de las ciudades, pienso en París pero no sólo, se incendian, ¿no es el querer vivir que se hace desafío? Tengo la impresión de que la idea del querer vivir se ha ido haciendo cada vez más compleja, más rica... y porque es viva, ha dejado de pertenecerme. Eso si algún día fue mía. Es problemático creer en la originalidad en las cuestiones del pensamiento. Toda idea verdadera es siempre oscura... El querer vivir es una idea oscura, por eso es una idea que tiene fuerza. Pensar no es una actividad pasiva, no tiene nada que ver con el hecho de que las ideas le venga a uno. Se piensa siempre bajo coacción. Heidegger afirmaba que es bajo la coacción del Ser. Yo creo que es de la vida. La

vida nos obliga a pensar para poder seguir viviendo. Una aclaración fundamental que siempre me gusta hacer: no es a causa de la muerte sino a causa de la vida que nos vemos obligados a pensar el querer vivir, es decir, no es la muerte lo que me ha llevado a pensar el querer vivir sino la propia vida. También quiero añadir en seguida que esta reflexión no ha sido en solitario ya que sólo la existencia de una alianza de amigos la ha hecho posible. Tampoco ha sido una reflexión académica separada de la realidad puesto que ha surgido precisamente en el interior de una intervención sobre la realidad. Me gustaría reformular la secuencia de la que hablabas en estas cuatro etapas:

1) El análisis de la diferencia entre Ser y Poder en la historia del pensamiento. Reivindicación de que esa diferencia es el querer vivir. Este intento se plasma en mi libro *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* que constituye una crítica de la metafísica justamente por cuanto olvida esta diferencia que vive en el “entre”.

2) La propuesta de pasar de la Vida (con mayúscula, es decir, hipostatizada) al querer vivir. La zozobra será lo que me pone “ante y en” el querer vivir. El resultado principal fue mi libro *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío* en el que se formula en discusión con la historia de la filosofía qué es verdaderamente el querer vivir.

3) Pero estas propuestas eran demasiado teóricas. Un conocimiento o un saber no nos empuja muy lejos. Fue entonces cuando pensé que sólo una pasión podía ser capaz de devolvernos el querer vivir. De permitirnos decir “Basta”. Y la pasión creo que es el odio. O más precisamente, algún tipo de odio. Pienso que existe un odio a la vida que libera el querer vivir. A este odio que nos transforma profundamente lo llamé: el odio libre. Es lo que explico en *Amar y pensar. El odio del querer vivir*.

4) Si bien la reflexión acerca del querer vivir estaba situada ya que se formulaba después de la derrota, en plena crisis de la identidad-trabajo, creo que faltaba un análisis explícito del nuevo escenario en el que estamos. En este sentido era necesario tener en cuenta la globalización aunque sólo fuera para ir más allá de ella. Mi último libro *Breve tratado para atacar la realidad* es el intento de pensar esta realidad absoluta y, a la vez, plenamente capitalista.

Estoy de acuerdo en resumir toda la secuencia como modos sucesivos de arrancar el querer vivir (de la metafísica, de la Vida) hasta inscribirlo en esta realidad cuya característica principal es ser enteramente capitalista, y a la vez, absolutamente obvia. Evidentemente esta inscripción no es teórica sino profundamente práctica. De aquí la importancia de la cuestión del nihilismo.

Frente a esta realidad práctica en la cual el capitalismo se presenta como idéntico a la vida misma, ¿cuál es el uso que podemos hacer del “nihilismo”, que entendemos como “nihilización del ser” en procura de una “afirmación del querer vivir”?

Hasta ahora me he limitado a introducir el *querer vivir*. Falta, sin embargo, desplegar lo que podría llegar a ser una política del querer vivir, una política que defiende el querer vivir como desafío. Para ello se hace necesario plantear la cuestión del nihilismo. Pero vayamos poco a poco y empecemos por situar el querer vivir en el interior del debate filosófico actual. Asumido el marco posmoderno parece que sólo hay dos formas de reaccionar, evidentemente, con todas sus muchas variantes: una ética del consenso basada en una racionalidad dialógica o un arte de vivir que persigue construir la vida de uno mismo como obra de arte. Comunicación frente a estética de la existencia. Socialdemocracia más o menos radical frente a formas diferentes de individualismo.

El querer vivir, más exactamente, el *querer vivir como desafío*, desplaza la disyuntiva en la medida en que reivindica el problema mismo: ¿cómo se construye (colectivamente) una vida política? Porque ésta es la verdadera cuestión que ni el normativismo ni la intensificación de la vida encaran. De nuevo: ¿cómo politizar la existencia, es decir, resistir(se) al poder, cuando estamos cada vez más solos, cuando estamos abandonados a nosotros mismos, cuando el capitalismo se confunde con la realidad y la propia vida parece constituirse en una forma de dominio? Para ello se hace necesario pensar el querer vivir siguiendo una aproximación nominalista. Vivir será, entonces, conjugar el verbo “querer vivir”, lo que significa que es el querer vivir el que

abre las vidas que vivimos o no vivimos. Como el contar produce los números. Vivir es, por tanto, la expansión del querer vivir, y esa expansión es posible porque nosotros somos una contracción del infinito y de la nada. Pero ese nominalismo –la vida es un nombre ya que sólo existe el querer vivir– no comporta un decisionismo. En la circularidad del vivir que abre el querer vivir no existe tal decisión. Sólo decidimos “querer vivir” cuando el querer vivir se debilita (por la enfermedad, por el miedo...), cuando no puede hacer frente a la resistencia del ser.

Habiendo recuperado así un concepto de querer vivir construido sobre la ambivalencia del infinito y de la nada, el paso siguiente será intentar vaciarlo de ambigüedad política. La propuesta “hacer del querer vivir un desafío” permitirá salir de esta indeterminación que hubiera impedido una política radical. El desafío requiere tres determinaciones: 1) La afirmación de la nada o el no-futuro como palanca. 2) La experiencia de un Nosotros. 3) El gesto que crea un mundo.

El querer vivir como desafío es el camino que conduce a una vida política. Ése es para mí el objetivo. No se trata de vivir con mucha intensidad, ni de vivir muchas vidas. Eso no son más que propuestas internas a la lógica del capital. Se trata de tener tan sólo una vida política. La cuestión del nihilismo interviene en este punto. La relación con el nihilismo, o mejor, una determinada relación con el nihilismo, es lo que posibilita ese desafío hecho con el querer vivir. En la explicación anterior la relación con el nihilismo se plasma como no-futuro. Ese no-futuro, ese “resistir sin esperar nada” es un componente esencial del desafío.

En definitiva, se trata de acercar querer vivir y nihilismo, afirmación del querer vivir y profundización del nihilismo, porque ponerlos en relación abre un camino para una práctica crítica. En última instancia, la intuición que está detrás de ese acercamiento es que el nihilismo puede constituir una auténtica potencia al servicio del querer vivir, y una potencia que puede empujarlo más allá de sí. Por eso fue para mí fundamental el análisis de la frase “no hay nada que hacer” ya que ella –en la medida que es pensada y vivida en su radicalidad– abre la puerta a una verdadera travesía. Cuando no hay nada que hacer, todo está por hacer. Entonces se abre una travesía del nihilismo.

El acercamiento entre nihilismo y querer vivir presupone, por tanto, que el nihilismo no toca fondo y que no se invierte, es decir, no existen dos nihilismos como dice Nietzsche, uno activo y otro pasivo. Existe un solo nihilismo, y ese nihilismo actúa como una potencia de vaciamiento. En mi libro *Amar y pensar* identifiqué esa potencia de vaciamiento con el odio, con el odio libre.

Si asumimos que este nihilismo no toca fondo, y que por tanto no transmuta en afirmación, sino que existe como “potencia de vaciamiento”, “odio libre”, ¿cómo comprender la realidad del “amar” y el “pensar”? Y también, siendo que los subtítulos no son azarosos, ¿qué hay del “odio del querer vivir”?

Amar y pensar es un libro extraño. Hay mucha reflexión filosófica pero tiene una voluntad poética. Habla de qué es amar, pensar... pero es un libro con voluntad política. Es un texto fragmentario aunque existe una fuerte voluntad de construcción teórica. Pero no sólo eso. El título dice “Amar y pensar” cuando, en realidad, falta una tercera palabra: resistir. “Resistir” al poder, a la realidad. El título, en verdad, es pues: “Amar, pensar y resistir”. Pero el subtítulo “El odio del querer vivir” recoge ya, sin embargo, este resistirse. Más aun: título y subtítulo juntos indican que el libro trata de un combate. Un combate contra la vida para poder vivir. Hace unos días he recibido la noticia de que una de las editoriales francesas a las que mi traductor había mandado el original –una editorial de izquierda– le había contestado que no quería publicar el libro porque era un libro poco político, un libro próximo a la autoayuda. Primero me enfadé porque la editorial de izquierda no había entendido nada. Luego pensé que lo había entendido perfectamente pero no podía admitirlo.

Efectivamente, el libro es un libro de autoayuda pero a la inversa. Los libros de autoayuda están dirigidos a que hagamos un pacto con la vida. Se supone que este pacto de no agresión nos tiene que dar la felicidad. *Amar y pensar* lo que hace, en cambio, es defender que hay que exacerbar la vida para arrancarle la vida. Que sólo si nos ponemos

en la imposibilidad de vivir se puede llegar a vivir. El libro, en este sentido, es plenamente político pero no en el sentido usual de la palabra política. El libro no trata del sistema de partidos trata de algo verdaderamente más interesante: la politización de la existencia. De cómo politizar nuestra existencia. Lo que yo digo es que hoy todo el que se quiere mantener en pie y no arrodillarse tiene problemas con la vida. Pero no sólo eso. Lo que afirmo es que esos problemas (que tenemos) con la vida son problemas políticos. Esto es lo que la editorial francesa de izquierda no podía entender. Por suerte hay editoriales más lúcidas. El discurso político tradicional más o menos renovado puede llegar a hablar de biopoder, de una gestión política de la vida, pero nunca llegará a admitir que en la actualidad la propia vida es una cárcel. Que la Vida se ha convertido en una forma de dominio y sujeción. No se trata de una metáfora. Viviendo reproducimos esta realidad que coincide con el capitalismo, y cuya obviedad se nos cae encima.

Pero antes de tratar el problema de la realidad intentaré ahondar más acerca del odio. Sé perfectamente que el concepto de odio es extraño por inusual. Más bien, lo que sucede, es que el pensamiento políticamente correcto lo rechaza frontalmente. Y, en cambio, el odio siempre ha estado ligado a la lucha con el capital. ¿El odio de clase no era fundamental para el movimiento obrero? El odio es un concepto que ciertamente se puede malinterpretar pero su introducción era para mí necesaria. Evidentemente, el odio que defiende ni es el odio contra uno mismo que lleva al suicidio, ni el odio contra el otro que es el punto de partida del racismo. Yo creo, como decía, que existe un odio que libera. Sólo el que odia su vida puede realmente llegar a cambiarla. En este sentido, el odio (libre) actúa como una potencia de vaciamiento. Ciertamente este odio tiene que pensarse como libre en un doble sentido. 1) Libre en relación al odio mismo: es *mi* odio propio que yo escojo y decido. El odio, en este sentido, me pertenece y me singulariza. 2) Libre en relación a la vida (el objeto de odio): porque no existe ni culpabilización ni resentimiento mi odio no está encadenado ni sometido a la vida. En definitiva, introducir el concepto de odio era necesario porque sin esa pasión no se puede pensar una (auto)

transformación cuyo resultado sea un hombre más libre y valiente. Porque, en definitiva, el odio libre delimita a la vida. La mantiene a raya ya que fija: “lo que no estoy dispuesto a vivir”. Expulsa al miedo. Y así *el odio libre libera el querer vivir* de la vida a la que estaba sujeto. Pero no hay que entender el odio libre como una propuesta política generalizable. En todo caso, la propuesta política es, y sigue siendo, el querer vivir. O más, precisamente, hacer del querer vivir un desafío. La política radical que propongo no es, pues, una política del odio sino del querer vivir y de la politización de la existencia. Por esa razón, hablo de vida política, de “tener una vida política”. Después de lo dicho creo que este objetivo ha quedado clarificado. “Tener una vida política” no es ser miembro activo de un sindicato, ni tampoco de un grupo de extrema izquierda. Para mí “tener una vida política” significa permanecer de pie, no arrodillarse ante la realidad. En una vida política, el querer vivir se ha hecho desafío. Ese desafío tiene que ser colectivo pero no necesariamente. Una vida política puede ser perfectamente una vida personal que no tenga nada de colectiva. Digo una vida personal, no una vida privada. Cuando el querer vivir se hace desafío en soledad –es decir, sin el apoyo de una alianza de amigos, de un movimiento real– muchas veces la vida se rompe. Por eso en nuestra sociedad, politizar la existencia, tener una vida política, es muchas veces tener una vida rota ya que no hay refugio donde cobijarse. En el libro *Amar y pensar* he intentado llevar más lejos esta reflexión, mostrando que una vida política es una vida simple. Simple por cuanto se construye sobre gestos radicales necesariamente simples: amar, pensar y resistir. Una vida política es una vida profundamente despsicologizada ya que ha expulsado toda complicación innecesaria. No necesita de las neurosis para darse una aparente profundidad.

En una entrevista que me hicieron a raíz de la publicación en Italia, me preguntaron qué efectos puede tener un libro a la vez tan personal y tan político. Creo que un libro no cambia el mundo pero quizá puede cambiar una vida. Lo que quiero decir con ello es que no sabemos qué puede el *hombre anónimo*. Este hombre anónimo que somos todos y cada uno de nosotros, ese hombre que se rebela y que, a la vez, negocia

con la realidad, que huye de sí mismo porque tiene miedo de su fuerza del anonimato... El objetivo de mi libro es hablar a ese hombre anónimo. Hablarle/hablarme... No se trata de despertar a nadie, ni elevar la conciencia de nadie. Tan solo de que la lectura de un libro conduzca al lector a una situación en la que su vida se le haga insoportable. Pero el libro no se lo dice puesto que él ya lo sabe perfectamente. El libro, en este caso *Amar y pensar*, lo que ofrece es una conceptualización (odio libre, querer vivir....) con la que comprenderse en esta autotransformación. De todos mis libros, éste es el que ha producido mayor número de reacciones: desde quien me reprocha en internet que *Amar y pensar* hace daño, a quien deja su trabajo para empezar otra vida. Os podría contar muchas más anécdotas. Lo que puedo afirmar con seguridad es que este libro que fue escrito como un apéndice de *El infinito y la nada* ha adquirido vida propia.

Hablás de “vida política”, “querer vivir”, “nihilismo”... no es fácil sus- traer las resonancias de estos conceptos del que nos acostumbran las filosofías de la inmanencia, de Spinoza a Nietzsche y más próximos a nosotros, de Foucault o Deleuze al discurso propiamente político de Negri de los últimos años. ¿En qué punto del camino se da tu divergencia?

Sé perfectamente que en nuestra época el paso de Hegel a Spinoza organiza en gran parte el discurso crítico más interesante. La crítica a Hegel –en especial al concepto de dialéctica y de negatividad con todo lo que implica– encontró en Deleuze a uno de sus principales exponentes. Fue sobre todo este autor quien abrió la puerta a un modo de pensar otro que reivindicaba la diferencia y la afirmación ligada a la repetición. En la construcción de este pensamiento Spinoza y Nietzsche juegan ciertamente un papel fundamental. Negri, por su parte –yendo más allá de Marx y recogiendo la aportación deleuziana– sabe traducir políticamente sus implicaciones. La afirmación de la diferencia, el paso de Hegel a Spinoza cobra entonces una perfecta materialidad: del sujeto antagónico al sujeto constituyente, del sujeto que se reapropia al sujeto que despliega su potencia. No me extenderé más de momento.

Yo siempre digo que con Deleuze he aprendido historia de la filosofía, y con Negri la voluntad inquebrantable de ligar pensamiento y transformación social. Pero ocurre que este pensamiento otro, el marco que anteriormente he definido, no es válido para mí. ¿Por qué no es válido, y sobre todo, qué es lo que me decide a emprender otra vía? La respuesta no es nada sencilla ya que significa abordar qué hay detrás de una decisión filosófica. Es decir, qué nos lleva a adoptar una determinada ontología. Y como toda ontología es política, esta decisión filosófica es, en definitiva, una decisión política. En el trasfondo de una tal decisión existe siempre una mezcla de emociones, sentimientos, y pensamientos. En mi caso está la experiencia de la derrota que ya he comentado, asociada a ella está la convicción de que las luchas no se acumulan. Pero muchas más cosas que es difícil detallar: desde constatar la indiferencia e incredulidad que produce entre mis estudiantes el metarrelato de la multitud a la idea de que la vida empleada en este discurso crítico no tiene espesor existencial, pasando por la necesidad de apostar por pasiones rechazadas como tristes (el asco, el odio...).

Creo que Schelling tenía razón cuando en *Las Edades del Mundo* sostenía que: “La decisión que de un modo u otro debe instituir un verdadero comienzo, no debe ser hecha consciente, no debe poder ser recordada, lo que significa ser retomada. El que tomando una decisión, se reserva la posibilidad de llevarla a la luz, éste no comienza jamás”. Dejemos, pues, la cuestión. Es siempre un cuerpo el que piensa, y en el cuerpo que piensa hay algo de insondable. Pero, evidentemente, sí puedo explicar mi decisión y sobre qué planteamientos reposa. Pienso que una ontología de la ambivalencia –el mismo término ontología debería dejarse de lado pues no hablo del ser sino del querer vivir– es el mejor punto de partida. Ambivalencia del querer vivir, ambivalencia de lo social, y ambivalencia, en último término, de infinito y de nada cuya contracción somos cada uno de nosotros. Con ello quiero decir que poner la ambivalencia y no el excedente (de creatividad o de vida) es más productivo a la hora de poder pensar la vida y actuar sobre la realidad.

Ciertamente esta decisión comporta una discusión con los autores a los que hacía referencia. Muy esquemáticamente diría que respecto

a Spinoza, la propia noción de sustancia se ve rechazada. El infinito de la sustancia tiene que poseer la nada, y no la negatividad, como su otra cara. El resultado de esta operación filosófica afecta desde la auto-producción a la distinción entre pasiones alegres y tristes. Respecto a Nietzsche, su Sí a la vida que el eterno retorno efectúa plenamente, se ve sometido a crítica ya que la afirmación trágica tiene demasiada prisa en liberarse del nihilismo. En el fondo, su afirmación de la vida cree demasiado, tanto que llega incluso a creer en la eternidad. Y finalmente respecto a Deleuze, bien podríamos decir que en su defensa de la impersonalidad de la vida, del hecho de que somos *una* vida se halla el núcleo de su propuesta ético-política en perfecta continuidad con los autores anteriores. Pues bien, yo creo que *una* vida jamás encerrará lo que es mi vida. En resumen, una ontología de la ambivalencia no puede nunca terminar en una pura afirmación de la vida. Por esa razón, hablo de *liberar la vida contra la vida*, de exacerbar la vida y de desafío. Dicho en otras palabras: toda vida surge de la penumbra y se desarrolla en la penumbra. Toda vida es una victoria precaria arrancada al orden. La individuación de una vida no se hace por negación aunque tampoco mediante una afirmación singularizadora. La individuación de nuestra vida se efectúa sobre un fondo oscuro, abriendo un claro en la penumbra. Como dice Artaud: ¿qué culpa tengo yo de que las fuerzas de la vida sean negras? Hacer del querer vivir un desafío sería dirigir estas fuerzas negras de la vida contra el poder. Para amar y para pensar hay que pasar por la exacerbación de la vida. En Spinoza, en Nietzsche, en Deleuze, la vida es demasiado luminosa y conocidas son las consecuencias políticas. Un optimismo exagerado invade las propuestas inspiradas en estos autores, y muchas veces cada derrota acaba siendo interpretada como un paso adelante.

¿Es así como hay que comprender tu frase “liberar la vida contra la vida”? ¿Se llega a nombrar de este modo la relación entre filosofía y política? Todo esto tiene importancia, de hecho, para comprender esa otra pregunta: “¿qué es tener hoy una vida política?”.

Sí, en relación a lo que sería el plano filosófico. Pero mucho menos por lo que se refiere a un plano más directamente político ya que la frase está aún por desplegar. “Liberar la vida contra la vida” remite, por un lado, a esta ontología de la ambivalencia de la que hablaba, por otro lado, la preposición “contra” señala claramente que estamos lejos de una mera afirmación de la vida, lo que evidentemente la propia ambivalencia hace imposible. Quizá la mejor manera de ilustrar ese combate con la vida sea un fragmento de Kleist que siempre he tenido muy presente. Kleist en un escrito sobre la reflexión afirma: “Quien no tiene abrazada la vida como uno de estos luchadores, y multiplicando sus miembros, después de todos los lances del combate, después de todas las resistencias, presiones, fintas y reacciones, experimenta y siente: ése no conseguirá imponer nada de nada en una conversación; y por descontado mucho menos en una batalla”. Liberar la vida contra la vida es ese combate interminable, que por lo demás, es lo que nos permite vivir. Cuando tengo que explicarme sobre este punto me gusta resumirlo sencillamente así: “liberar la vida contra la vida” es devolverle a la vida lo que ella nos hace, es abrazarla para poder acorralarla.

La formulación filosófica de esta estrategia tiene para mí el nombre de una pragmática de las preposiciones. Frente al Sí a la vida de la afirmación trágica, el conjunto de las preposiciones (ante, bajo cabe, contra...) para poder desplegar ese combate. El Sí a la vida es la expulsión de lo negativo, la conversión de todo en objeto de afirmación, afirmación que –no lo olvidemos– debe llegar hasta la alegría misma. La “liberación de la vida contra la vida” deja traslucir, en cambio, el nihilismo y el odio. Pero esos componentes de la liberación no son reconducibles a pasiones tristes ya que la misma división triste/alegre ha saltado por los aires. La pragmática de las preposiciones se plasma en la conjunción de exacerbación y desafío. La exacerbación de la vida será la condición de posibilidad del amar y del pensar. El desafío, por su parte, será el punto de partida de una política que no se basa ya en la correlación de fuerzas sino en el enfrentamiento entre mundos. Aunque habría mucho que precisar, me gustaría resaltar que el planteamiento que aquí hago deja atrás toda dimensión trágica. La

idea de lo trágico no tiene en la actualidad la fuerza subvertidora que Nietzsche o Heidegger le otorgaban. Lo trágico ha sido banalizado, convertido en comedia... Estamos en una época absolutamente post-trágica lo que no significa que no sea dramática, evidentemente.

El odio libre a la vida ya no es trágico, está más allá de esta dimensión estética. Nietzsche afirmaba que nosotros no podíamos tener una vida feliz, pero que nos quedaba, por lo menos, la posibilidad de una vida heroica. Esa vida heroica, que en el fondo siempre fue para unos pocos, es hoy imposible porque ya no podemos medirnos con lo trágico. Perseguirla es, por tanto, algo ridículo. En cambio, sí podemos tener una vida política. Una vida que enlaza exacerbación y desafío. He intentado explicar qué significa “liberar la vida contra la vida”. He inscrito esta frase en el debate filosófico, pero su aspecto implícito más estrictamente político no ha sido aún llevado a la luz. Para ello hay que situarla. Lo que nos obligará a afrontar el problema de la realidad. Entonces “liberar la vida contra la vida” significará abrir espacios del anonimato, defensa del gesto radical, y especialmente, politización del malestar social.

¿A qué te referís cuando hablás del problema de la realidad?

Quiero decir que hoy nuestro problema principal es la realidad misma. Pero veamos cómo se llega a esta premisa. Si tuviéramos que caracterizar con pocas palabras la época en la que nos ha tocado vivir, habría que calificarla, sin lugar a dudas, como aquella en la que el miedo y el oportunismo han triunfado. Decir por ello que nos adentramos en una era de individualismo como han hecho algunos autores, es totalmente insuficiente. Narciso no aparece incólume sino que tiene frente a sí un estanque agitado por las olas del neoliberalismo y, él mismo, más allá de la centralidad de su Yo, debe reconocerse atravesado por la lamentable condición de precario. Si hay una “identidad” que cubre hoy “lo social” ésa es la que confiere la precarización generalizada, el “ser precario” como nuestro único modo de ser. No se ha llegado a esta situación por casualidad. Más exactamente se llega al Yo viniendo del Nosotros. Esta afirmación es, sin embargo, demasiado simple porque

borra ya de antemano el posible surgimiento de todo Nosotros ya que inmediatamente aplasta “lo social” en la figura única del individuo. Y, con todo, es verdadera. El Nosotros que había protagonizado el gran ciclo de luchas autónomas de los años 70, el Nosotros que gracias a su autonomía de clase había impuesto una crisis política de dominación al capital, será desarticulado finalmente mediante una compleja ingeniería social que pasará por la descentralización productiva, por la flexibilización del mercado, por las innovaciones tecnológicas... Y, de esta manera, con el fin de la sociedad-fábrica se pondrá también fin a la antigua y peligrosa socialidad obrera. Sobre estas cenizas se alzaré el Yo. El Yo oportunista y miedoso como no podía ser de otro modo, aunque sólo sea por el hecho de que es un superviviente. La famosa cuestión del sujeto debe contemplarse en el horizonte del paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli, en el interior de esta narración que habla de derrota. De eso ya hemos hablado. Ahora quiero añadir un nuevo elemento. La crisis del sujeto –y ésa es la intuición que vive detrás de la constatación de dicha crisis y que el paso del tiempo ha ido reforzando– nos aboca, en verdad, a confrontarnos con la realidad. La crisis del sujeto, radicalmente asumida, nos deja ante la necesidad de pensar la realidad en ella misma. Y sólo en la medida que seamos capaces de hacerlo, podrá emerger quizás un nuevo estatuto de “lo social” con su posible capacidad de crítica. Por eso digo que hoy la realidad se nos pone como problema, como nuestro problema. El mérito del discurso posmoderno ha sido abordar la cuestión de la realidad. Lo que ha ocurrido, sin embargo, es que su insistencia en la evanescencia, en el simulacro... ha acabado por neutralizar el hecho de que la realidad es, esencialmente, capitalismo.

La manera cómo he intentado plantear la cuestión de la realidad ha sido desfundamentando el propio esquema descriptivo. Me explico. La tesis “El paso de la sociedad-fábrica a la metrópli” es un esquema descriptivo que tiene la ventaja de recoger gran cantidad de fenómenos ocurridos en los últimos años. Desde los cambios en la producción a los cambios políticos pasando por lo culturales. Pues bien, si ese esquema se toma verdaderamente en serio, se desfundamenta y

se hunde. Con eso quiero decir que si asumimos la radical novedad que se ha producido en este paso, es decir, que en la actualidad no existe un proceso central u horizonte de inteligibilidad único, entonces el propio esquema cae. Ni el olvido del ser que ve en la técnica la culminación de la metafísica (Heidegger), ni la conversión de la realidad en simulacro (Baudrillard), ni la subsunción real que tiene un punto de partida económico (Marx)... sirven como explicaciones a la altura de la mutación. Pero demos un paso más. La ausencia de un proceso central significa la homonimia de la realidad. Que la realidad se dice de muchas maneras. La realidad se dice ocultándose, abstrayéndose, mostrándose... Pero la experiencia que hace el querer vivir cuando se enfrenta al mundo es que la realidad es única. El estallido de la homonimia –el hecho de que la realidad se diga de muchas maneras– no impide la hegemonía final de una imagen de la realidad que acaba por confundirse con ella misma y que se levanta contra nosotros. Lo que llamo la gelificación del mundo es eso. Por eso hay que añadir en seguida: la homonimia de la realidad funciona dentro de una identidad. Más exactamente: la realidad se dice de muchas maneras porque es única y se confunde con la realidad capitalista.

La realidad ya no tiene una dimensión económica, política o social puesto que estamos frente a un fenómeno total. De aquí que una aproximación interior a la economía sea siempre insuficiente, incluso su generalización mediante el concepto de biopoder foucaultiano. Está bien hablar de posfordismo, de la cultura de empresa como matriz de las formas de dominio, y de la cultura de la emergencia a ella asociada. Pero para dar cuenta de esa realidad que hemos únicamente empezado a describir creemos que se requiere un cambio de paradigma: hay que pasar de la explotación a la movilización global. Evidentemente la explotación capitalista no desaparece sino que se conserva dentro de lo que sería un moviismo generalizado y estratificador. Estamos ante una movilización de nuestras vidas que (re)produce esta realidad obvia y plenamente capitalista en la que estamos inmersos.

En mi último libro he tratado de estudiar en qué consiste esta movilización. Se podría afirmar que en este libro se habla de una sola cosa:

la realidad. De esa realidad que se ha hecho enteramente capitalista, y que no deja nada afuera. En este sentido, bien puede decirse, que la realidad es absoluta. El texto vendría a ser esa realidad hecha absoluto autodesplegándose en su necesidad interna, mostrándose cómo es, y también cómo funciona. En este desvelarse ganamos numerosos conceptos, especialmente el de movilización global que ya hemos avanzado. La movilización global sirve para describir la globalización neoliberal pero va mucho más allá poniéndose como el verdadero fundamento de la realidad misma. Asimismo se avanzan definiciones nuevas, como la democracia en tanto que articulación de estado-guerra y de fascismo posmoderno, o la del poder como poder terapéutico. Pero la realidad al separarse de sí en su desplegarse, al salir de la tautología, nos muestra también sus puntos débiles. En particular, aparece ante nuestros ojos la que es la nueva cuestión social: el malestar. Porque la realidad tritura nuestras vidas existe un profundo malestar social que no siempre puede ser encauzado, y que bajo la forma de fuerza del anonimato se hace presente. La fuerza del anonimato se plasma en los espacios del anonimato que constituyen verdaderos agujeros negros para el poder. En los espacios del anonimato el querer vivir se hace colectivamente desafío. Es muy fácil definir lo que es un espacio del anonimato: es aquel lugar en el que la gente pierde el miedo. La fuerza del anonimato es sobre todo un poder destituyente. Con los espacios del anonimato, la política nocturna adquiere una dimensión colectiva.

Hay un problema político central para las luchas: la cuestión del tiempo. O dicho de otro modo: sus duraciones, sus formas de prolongarse, de persistir y de descomponerse. Duración que ritma también sus movimientos de despliegue y repliegue, reposo y actividad. ¿Qué otra cosa es el impasse sino el nombre para un modo de esa temporalidad que hoy nos toca como actualidad singular?

*Las innovaciones que producen tales experiencias crean, simultáneamente, una vivencia del tiempo. De allí que exista una relación directa entre sus cualidades y su modo de determinar un período, de colorear una época. **MICHAEL HARDT**, coautor de Imperio, en esta conversación que mantuvimos en la ciudad de Carolina del Norte (Estados Unidos), donde vive y enseña, propone justamente pensar las luchas recientes según ciclos, como forma de puntualizar diferencias, conceptualizar los desafíos abiertos y, también, los cambios de coyuntura que no permiten insistir en automatismos y eslóganes. Esta periodización del movimiento tiene como objetivo detectar los problemas que surgen ante cada bloque de luchas-tiempo. La relación con las instituciones, con los nuevos gobiernos, con la movilización, con las agendas globales, con las experiencias de construcción militante cotidiana, etc.*

Ciclos de lucha: desorientación y antagonismo

Nos comentabas que estás pensando en un nuevo ciclo de luchas. ¿Podría vincularse de algún modo a la idea de un *impasse*?

Creo que el *impasse* puede ser muy productivo conceptualmente. Porque, para mí, ciertamente siempre hay problemas prácticos, de estrategia. Y el *impasse* es un momento en el cual los conceptos ya no funcionan más. En ese sentido, la desorientación teórico-política me parece una oportunidad de apertura y de creación conceptual. Creo que nuestro momento actual se comprende en relación a una serie de varios ciclos de lucha, tanto en Estados Unidos como en Europa, pero también en América Latina, aunque la genealogía tal vez no sea exactamente la misma.

Pero diría que hubo un primer ciclo de luchas que empieza con el 94 zapatista, que siguió con un momento muy alto en el 99 en Seattle hasta por lo menos los años 2001-2002 con Génova y Argentina. Las características de este ciclo son las luchas horizontales, con varios movimientos de diferentes culturas políticas y con objetivos políticos también diferentes. Lo que fue muy interesante, pero también muy desorientador, para los periodistas de aquí cuando ocurrió Seattle, fue que los grupos que formaron parte de esas luchas no sólo no tenían líderes o portavoces, sino que se mezclaban organizaciones sindicales y grupos ambientalistas, anarquistas y gente de la iglesia, con un claro sentido antagonista. No se entendía aún cómo esta red horizontal de una lucha común era potente. Creo que las cualidades principales de este ciclo fueron, de un lado, este modo de relación de la multiplicidad y la horizontalidad de las luchas y, por otro, una especie de experimentación respecto de quiénes eran los enemigos: el NAFTA, el G8, el FMI, etc. Fue un ciclo en el sentido que logró una suerte de comunicación entre Chiapas y Seattle, Quebec y Praga, Génova y Buenos Aires. Y hubo una circulación de prácticas que lo vuelve un ciclo muy diverso y fuerte precisamente por su multiplicidad.

Podríamos decir que en 2003 se inicia un segundo ciclo de luchas, por lo menos en Estados Unidos y Europa, con otras características: contra un enemigo unido (Bush y la guerra en Irak) y con una organización unificante de las marchas anti-guerra. Todas las otras perspectivas y cuestiones se tornaron secundarias porque el objetivo principal era parar la guerra. Estaban ausentes las características del primer ciclo: faltaba la multiplicidad y la experimentación de un mapa del poder global. Hay que recordar también que en Estados Unidos, desde 2002/2003, había una represión fuertísima contra los movimientos. Pero en este segundo ciclo se daba también una trayectoria inversa: el 15 de febrero de 2003 fue el momento más alto y se entró luego, entre 2003 y el 2005, en un declive. Y esto, en Estados Unidos, se debió a dos cosas: a que no tuvimos ningún éxito sobre cómo parar la guerra y a la reelección de Bush. Fue un momento de melancolía intensa por no tener la fuerza que teníamos en el ciclo anterior.

La derrota de la guerra en Irak aquí se hizo paradójicamente clara con lo que sucedió tras el huracán Katrina en Nueva Orleans. Fueron dos cosas simultáneas: la tragedia del Katrina y la derrota de la guerra en Irak en la opinión pública estadounidense. Con estos sucesos, el segundo ciclo se cerró.

Y estamos, desde hace por lo menos dos años, en un momento de probable apertura de un tercer ciclo. Creo que pueden verse algunos avances posibles en Rostock, en Alemania, contra el G8 (2007); y también en Japón, el año pasado, contra el G8. Hay momentos en los que, en este nuevo ciclo, vemos las mismas características de pluralidad del primero, aunque no pueda decirse que es un renacimiento del primer ciclo porque no están las mismas condiciones. Hoy, con la crisis económica, todas las cuestiones vinculadas a la pobreza y la desigualdad de la globalización como forma de *governance* global resaltan en primer lugar. La apertura del tercer ciclo podría decirse que está renga, no camina bien. No es un retorno de algunas características del primer ciclo, sino una reinención de sus cualidades sobre otra base. Aunque no estoy seguro si es que lo veo o es lo que deseo que suceda.

Entonces, el *impasse* que yo percibo es el momento en el cual el

segundo ciclo está cerrado y tenemos las condiciones para un nuevo ciclo que trabaja con las mismas cualidades del primero. En diciembre próximo, en Copenhage, habrá una reunión sobre el cambio climático y lo que veo de la discusión actual sobre su preparación entre los militantes en Europa me parece muy interesante porque se debate cómo poner en común las luchas contra el cambio climático y las luchas anticapitalistas, que antes no tuvieron un gran éxito de articulación. Ésta me parece una oportunidad en esta nueva fase de luchas. El *impasse*, entonces, tal como yo lo veo no es negativo: es un momento de desorientación que nos libera de algunas ideas que no funcionaron; en este sentido, es una oportunidad o un terreno abierto.

¿Se podría decir que con el triunfo de Obama en Estados Unidos surgen aquí algunas cuestiones que en América Latina ya se plantearon respecto a los llamados gobiernos progresistas? ¿Ves una analogía posible? ¿Serían estos nuevos tipos de gobierno una condición a asumir por el tercer ciclo de luchas?

Es claro que hay algunas características compatibles entre el triunfo de Obama y los gobiernos progresistas, muy distintos entre sí, de América latina. Lo digo de manera muy sencilla: con Obama hay una identificación muy fuerte de los afroamericanos, de los pobres, y de mucha gente de izquierda, así como hay una identificación fuerte con Lula o con Evo, también con Chávez, por cuestiones raciales y de clase. Otra similitud es que la victoria de Obama se hace con la ayuda de la historia de las luchas de liberación en Estados Unidos: desde aquí se percibe el triunfo de Obama como efecto de la acumulación de las luchas antiracistas que existen desde los años 60 por lo menos. Un negro en la Casa Blanca tiene algo de realización de esas luchas.

Pero, en una temporalidad más cercana, podríamos decir que aunque la gente que participaba en las luchas contra la globalización no era la misma que la que estuvo involucrada en la campaña de Obama, sí las prácticas, los lenguajes y los sentimientos de aquellas luchas estaban dentro de esta movilización a favor de Obama. Un ejemplo

importante: la consigna de la lucha de los migrantes el 1° de Mayo de hace dos años fue “Sí, podemos” y el eslogan de campaña de Obama salió de allí: “Yes, we can”. Una tercera cosa, quizá más importante: es verdad que hay una cierta desorientación política en la izquierda y los movimientos de Estados Unidos, porque Obama no se presenta como enemigo. Con Bush fue fácil: teníamos enfrente al rostro del enemigo malo. Con Obama hay una ambigüedad porque es nuestro pero no es nuestro. No es que el gobierno de Obama incluya a los militantes, pero sí a ciertos sentimientos y a ciertos proyectos. Creo que esta desorientación es muy productiva porque el ataque al enemigo Bush y a sus guerras, aunque fue muy coherente y conceptualmente fácil, fue una política muy poco creativa y muy poco propositiva.

Estamos ahora en otro momento: tenemos un enemigo mucho más inteligente; no en el sentido siniestro, sino en tanto hay cosas que son positivas y otras que son negativas. El momento actual necesita claramente de un trabajo intelectual y conceptual por parte de los movimientos mucho más fuerte y de una creatividad política mayor porque la situación es mucho más ambigua, más difícil. En este sentido, veo algo similar en esta situación a la desorientación o las dificultades de los movimientos en países de América Latina con gobiernos de “izquierda”. Mi esperanza es que los movimientos en Estados Unidos sean capaces de devenir más latinoamericanos. ¿Qué quiero decir con esto? Que los movimientos sean capaces de sostener con el gobierno una relación también más ambigua: antagonista y propositiva. Se trataría entonces de un *impasse* en la medida que no sabemos cuáles son las coordenadas del campo político. No sabemos exactamente a favor de qué estamos ni contra qué estamos. Insisto en que puede ser un período productivo en tanto ambiguo.

¿Vos llamas ambiguo a una correlación entre propuesta y antagonismo, mientras que Virno hablaría de lo positivo y lo negativo de la multitud?

Sí. Yo estoy de acuerdo ciertamente en que hay momentos –quizá los más largos– negativos de las acciones de las masas Sin dudas, estoy de

acuerdo con Paolo en esto. Pero también la ambigüedad que a mí me interesa es la de la acción política nuestra, de los movimientos. Porque en una situación donde el enemigo no es claro ni hay un objetivo único; más bien hay errores, líneas sin éxito, pero se trata de una ambigüedad sin mal. No hay un *katechon* que deba parar las cosas malas. Es otra cosa: un caminar en la niebla. Quizás el *impasse* es eso: caminar en la niebla. Pero para mí, políticamente hablando, quizás es más creativo que caminar bajo el sol del desierto de la guerra contra Bush.

Cuando los movimientos y los gobiernos progresistas entran en una cierta relación ambigua en este sentido que venimos hablando, se conforma un momento mucho más interesante que la pura confrontación en el sentido que el gobierno está obligado a “leer” a los movimientos. Sin embargo, como pasó en varios países de América Latina, hay un tercer actor que es una derecha que se reconfigura y que se hace fuerte con la crisis y justamente interrumpe esa dialéctica entre movimientos y gobierno porque ubica al gobierno en una polarización muy directa frente a una movilidad de la derecha; a la vez, coloca a los movimientos en la posición de tener que defender al gobierno en sus fases más conservadoras o bien quedar en una crítica aislada. Nosotros también le llamamos *impasse* a la inhibición de los movimientos en esa coyuntura. Es decir que esa dialéctica ambigua que puede verse como positiva, se vuelve irrealizable por el momento.

Estoy de acuerdo con que la fuerza de la derecha rompe esta dinámica productiva. Porque la ambigüedad no puede existir cuando se presenta la necesidad de apoyar el proyecto gubernamental en sus formas más regresivas como oposición frente a la derecha. Creo que en Estados Unidos aún no estamos en esa situación. La fuerza del gobierno de Obama y su forma pragmática, similar a Lula en cierta manera, tiene la capacidad de enfrentar a una derecha que además hoy está débil. Cuando pensábamos en los últimos años 90, estábamos frente a un Clinton que fue mucho más centrista que Obama, que enfrentaba una derecha muy fuerte, y a la vez también existía entonces la

posibilidad de iniciar luchas. Sin embargo, Seattle no fue sólo contra el gobierno norteamericano, sino también contra las instituciones supranacionales, contra los grandes capitalistas globales. Creo que en Estados Unidos ahora tenemos que descubrir de nuevo esta dinámica de confrontación con el capital y con una globalización dominante que no es solamente una dinámica entre movimientos y gobiernos. No sé si en un país como Argentina es difícil o no inventar luchas que no sean solamente contra el gobierno...

¿Cómo se piensa la cuestión derecha-izquierda frente al modo en que Obama enfrenta la crisis? En Argentina, por ejemplo, esto se estructura entre una política neoliberal cada vez más restauradora y una posición neodesarrollista que se dice alternativa al neoliberalismo. ¿Pensás que Obama representa alguna de estas dos tendencias o que hay que plantear la cuestión de otra manera?

Desde Estados Unidos, la crisis económica es algo nuevo. Las crisis, antes, estaban en otro lado: en Corea o en Argentina. Pero esto abre discusiones muy interesantes. Había una ideología dominante que decía que con el crecimiento económico indeterminado, todos los problemas de desigualdad, desarrollo y pobreza serían superados. En este momento es claro que esta ideología no funciona. Ahora la manera de pensar de los movimientos desde hace diez años resalta, toma relieve, en el pensamiento dominante. Y creo que esto es positivo porque hay un montón de problemas sociales y políticos que se ven desmitificados. Desde los medios masivos, aquí se identifica a la izquierda con la intervención estatal y, en cambio, la ideología neoliberal por ahora tiene pocas posibilidades. Es cierto que se interviene desde el estado dando dinero a los bancos, pero ideológicamente el neoliberalismo no tiene fuerza. Hoy parece inevitable que el gobierno tenga que manejar la economía, la industria, etc. Desde el punto de vista de Obama y de su gobierno, no hay otra posibilidad. Sería lo mismo que lo que llaman perspectiva desarrollista... quizá. Pero creo que desde acá se ve más como restitución parcial que como desarrollo. Desde el punto de vista dominante,

en el cual Estados Unidos sería el punto más alto del mundo, hay una conciencia de que no puede funcionar como país autónomo respecto del resto de los países, a la vez que quiere restaurar parcialmente esa posición dominante. Sin embargo, en lo que refiere a la decisión sobre la crisis, tanto por derecha como por izquierda, hay dos alternativas nada más: el capital o el estado. Sólo dos posibilidades. En momentos como éstos, tal reducción parece evidente. En otras épocas, diríamos que son los movimientos y/o los sindicatos los que son capaces de otra visión fuera de esa alternativa. Hoy los sindicatos también tienen una posición restauradora. Y los movimientos, por otra parte, ahora no son capaces de proponer otra manera de manejar la crisis.

Justamente a eso le llamaríamos *impasse*: cuando se apoya la alternativa entre capital o estado como si fueran dos polos alternativos, y se hace más evidente la ausencia de la perspectiva de los movimientos...

Digamos que justo en el momento en que es más necesario, es más difícil. Quizá sea un punto de vista demasiado norteamericano porque los movimientos aquí, por lo menos como yo los veo, son muy impredecibles. Es decir, en el momento en que parece que no están, surgen con algo importante. Lo que puedo leer son las condiciones sociales que hoy son mucho más amplias que los propios movimientos militantes en el sentido limitado: me refiero a la cuestión del crédito y de las casas, de la pobreza, etc. Hay elementos que son explosivos y quizás exploten. No veo que esto pueda organizarse desde arriba.

Cuando salió *Imperio*, muchos críticos lo enfrentaban diciendo que el poder seguía estando concentrado en Estados Unidos y cuando gana Obama, los mismos que criticaron *Imperio* —por lo menos en Argentina—, dicen: “¡Cuidado, Obama sólo gobierna Estados Unidos y no el Imperio!”. En el medio, ustedes habían hablado, a propósito de Irak, de un golpe de estado en el imperio. En términos de la dinámica imperial que ustedes teorizaron, ¿cómo podría leerse el momento actual de Obama?

Claro que para nosotros el golpe de estado de Bush fue, desde el principio, una derrota para ellos. Tenían la ideología imperialista de un Estados Unidos capaz de gobernar al mundo fue una ilusión. La derrota de este golpe de estado es, como se dice en filosofía, una prueba por la vía negativa. Es decir: que la derrota del golpe demuestra la imposibilidad de un centro dictador del sistema mundial. Entonces, se reabre el proceso de formación del imperio. Para nosotros fue siempre una tendencia hacia la construcción de las jerarquías en forma global. En ese sentido, Obama –también con la imagen de la Roma antigua– es perfecto porque allí también había emperadores que venían de la periferia. Esta hipótesis sobre la tendencia del imperio no quiere decir que Estados Unidos no sea muy potente; sí lo es. Pero creo que ahora la hipótesis del imperio es parte del sentido común. Después de la derrota en Irak del unilateralismo norteamericano, la derrota de la política de Bush y con la victoria de Obama como consolidación de todo eso, me parece que es inútil decirlo: hoy, se utilice el término imperio o no, su existencia es evidente.

*La capacidad de los movimientos sociales de las últimas décadas de volver públicos una serie de problemáticas, de lenguajes, de modos de hacer y de formas de resistir es lo que ha renovado la idea de una política más allá del estado y de los partidos. Sin embargo, esas experiencias populares en América Latina han debido buscar formas de relación –que van desde el antagonismo abierto a la convivencia y la negociación– con los gobiernos electos tras su irrupción masiva. Una de las claves de asimetría entre movimientos y gobiernos, sin embargo, es la que **ARTURO ESCOBAR** –antropólogo colombiano, integrante de la corriente decolonial– teoriza como posdesarrollismo. Si los gobiernos insisten en una narrativa desarrollista, aun cuando ésta se muestra en plena crisis (ecológica, política, social, etc.) a nivel mundial, es urgente fortalecer una perspectiva que no quede atrapada en esa retórica modernista (que mantiene intacta la idea de países subdesarrollados que aspiran al desarrollo). Para Escobar, éste es un tema clave que algunos movimientos han desplegado bajo la idea del “buen vivir”: un tipo de autonomía que permite imaginar alternativas reales al capitalismo neoliberal y a sus fundamentos culturales en cierto tipo de modernidad.*

El momento actual como espacio-tiempo de simultaneidad entre neoliberalismo, discursos desarrollistas, dinámicas de “acumulación por desposesión” de los recursos naturales e imaginarios y prácticas posdesarrollistas es una cualidad del impasse, en la medida que revela un obstáculo concreto a la profundización de las innovaciones sociales más cuestionadoras de la modernidad dominante e imperial.

Esta conversación surge tras un seminario organizado por Arturo y Michal Osterweil en Chapel Hill (Estados Unidos), en abril de este año, en el que participamos junto a un grupo de profesores, estudiantes y activistas. Entre ellos: El Kilombo, Uninómada, Colectivo Contra-Cartografías, Notes from Nowhere, Walter Dignolo y Michael Hardt. Varios de esos polémicos y estimulantes intercambios son reseñados también en este diálogo.

Contra el (neo)desarrollismo

Nos comentaste que la situación colombiana podía pensarse bajo la noción de *impasse*, pero por razones diferentes a las que señalábamos nosotros para el caso argentino...

Llevo algún tiempo diciendo que conozco bien la problemática del Pacífico colombiano, pero no la de Colombia. Siento que para hacerlo tendría que empaparme más de lo que ocurre en el país día a día, tanto a nivel del estado como de los movimientos, y el tiempo que paso en Colombia cada año no es suficiente. Así que las anotaciones que siguen son muy parciales.

Comenzaría con una observación básica: la posición anómala de Colombia con relación a casi todo el continente, aun con respecto a México y Perú que son los casos más cercanos en las últimas décadas. Por un lado, en Colombia no ha habido Oaxacas, ni Chiapas, ni Cochabambas, ni por supuesto 19/20, ¡Que se vayan todos!, ¡Ya Basta!, o comisiones de la verdad “de verdad” (aunque han habido importantes comisiones parciales, y el actual surgimiento de organizaciones de víctimas puede generar espacios más amplios). No sólo no han habido Evos, ni Chávez, ni Correas, sino que éstos son odiados con pasión por una buena parte de la población. Todo esto aún está por darse, y tendremos que confiar en que pasará en su forma particular y a su debido tiempo. Y cuando ocurra buena parte del esfuerzo tendrá que estar encaminado a subsanar los efectos del odio, la violencia, y la pérdida de solidaridad que han ocurrido en los últimos decenios. Colombia necesitará una cura societal, un verdadero *healing* [N. de E.: curación] que involucre lo material, lo cultural, y hasta lo espiritual.

Para ponerlo en términos un poco más teóricos, y haciendo eco de la conversación del Colectivo Situaciones con Raquel (en este volumen), en Colombia no ha habido un momento de “expansión de la lucha social” como tan lúcidamente han analizado ella y Raúl (Zibechi), entre otros, para el caso de Bolivia entre 2000 y 2005. Ni creo que haya

habido momentos importantes de “unificación” de las luchas. Han habido algunos momentos de ilusión, especialmente, como es bien conocido, el propiciado por Jorge Eliécer Gaitán en los años cuarenta, que terminó con el famoso Bogotazo del 9 de abril de 1948: un momento de insurrección popular propiciado por su asesinato, violentamente suprimido, dando lugar al llamado período de La Violencia, que significó cerca de 300.000 vidas en una década. Un segundo y último momento de ilusión de cambio se dio con el Movimiento 19 de Abril, M-19, cuyo enfoque nacional-popular fue bastante creativo en sus comienzos, encarnado en la figura carismática de su jefe, Jaime Bateman Cañón. Las negociaciones de paz con este grupo propiciaron la última apertura democrática que ha visto el país. Esta apertura fue parte de un movimiento más amplio que logró cambios en la estructura política del país, tales como la elección popular de alcaldes y, especialmente, la Asamblea Constituyente y la nueva Constitución de 1991. Lo que se ha visto desde entonces, y especialmente con Uribe desde 2002, es una verdadera contrarreforma.

Pero la falta de un momento expansivo o unificado de las luchas es una explicación parcial para Colombia. Como dice la politóloga colombiana Cristina Rojas, en Colombia “han habido múltiples luchas sociales, desde los comuneros en el siglo XVIII, los artesanos en el XIX, los campesinos, los indígenas en el siglo XX y aun antes. El problema principal es que estas luchas no han sido reconocidas por la izquierda, ni por la derecha que hace la contrarreforma. Tanto Gaitán como los liberales reformistas con López a la cabeza y el mismo Partido Comunista enmarcaron sus interpretaciones en el marco de la modernidad y todo lo demás pertenecía a la barbarie indígena. El resultado, como Uribe, es una despolitización de la política y el terror” (comunicación personal). Peor aun: las izquierdas actuales siguen empantanadas en las mismas negaciones e interpretaciones modernizantes, haciendo más acuciante el llamado a ir más allá de los términos derecha-izquierda.

Colombia es entonces una anomalía triste con algunos destellos de transformación. El último, como posiblemente muchos lectores lo

sepan, es la Minga Nacional de los Pueblos, una gran movilización “de procesos, pueblos, y organizaciones populares” de más de seis semanas de duración, convocada por los pueblos indígenas en octubre del 2008, y que terminó con una marcha de 40.000 personas hacia Bogotá. La Minga tiene raíces en la resistencia indígena de más de 500 años, y más directamente en el proceso sostenido de organización de los grupos indígenas del suroccidente colombiano desde comienzos de los años 70, con la conformación del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). A partir de 2004, se constituye La Minga de Resistencia Social y Comunitaria, en buena medida como esfuerzo de articular luchas en contra del TLC, con el cual Uribe ha estado obsesionado. La Minga se define como un proceso incluyente, participativo y democrático, profundamente pluralista; busca algo así como lo que Raquel llama “una polarización polifónica desde abajo”, como respuesta a la férrea polarización binaria impuesta desde arriba por el régimen de Uribe. Debo enfatizar que este pluralismo no se refiere sólo a lo humano, sino también a lo natural, punto sobre el cual trataré de regresar en la segunda parte de este texto. *“Todas las formas de vida deben ser”* –dicen– *“porque tienen la vida. Somos parientes de todo lo que vive y nuestro deber es convivir”*. También dicen: *“hay algo peor que la muerte y es el fin del nacimiento. Con las palabras y las frases que no volverán a vivir se perdieron autonomías, territorios, y formas de vida. Proponemos nombramos la vida”*.¹ Hermoso y contundente, ¿no? Este pensamiento también lo tienen claro los grupos negros del Pacífico, cuya categoría de “renaciente” se aplica a todo lo que existe, lo biofísico, lo humano, y lo sobrenatural. Con la modernidad, la civilización de la muerte y del “fin de nacimiento” se hacen realidad a escala planetaria. De allí que la reivindicación de lo renaciente cobre tanta importancia.

Un poco más sobre la Minga antes de regresar a “Colombia”. La Minga se define “Por la Vida, la Justicia, la Libertad, la Alegría y la

1_ Ver “Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular. Convocatoria a la Consulta Ciudadana Frente al Tratado de Libre Comercio”, febrero de 2005. Disponible en la página web de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca, ACIN, <http://www.nasaacin.org/> Esta página web es muy rica en documentación sobre la Minga y las luchas indígenas del suroccidente.

Autonomía”. Igualmente, el Proceso de Comunidades Negras de Colombia declara al “territorio-región” del Pacífico como un Territorio de Vida y Alegría, Esperanza y Libertad. No es coincidencia que los grupos más vulnerados es sus derechos, sus vidas, y sus entornos (de los ya más de cuatro millones de desplazados internos en Colombia hay un porcentaje desproporcionadamente alto de indígenas y afrodescendientes) sean los que más claramente afirmen la vida y la autonomía en estos momentos. Se me hace que los más modernizados y modernizadas entre nosotros aún no entendemos la profunda relevancia de este reclamo, quizá porque nuestra forma de pensar sea todavía demasiado logocéntrica y dualista e insuficientemente relacional, como explicaré más adelante.

Además de su resistencia radical al TLC, una de las acciones más importantes de la Minga y de muchos otros movimientos sociales es su oposición decidida al llamado “paquetazo” de contrarreformas constitucionales que el gobierno de Uribe hábilmente ha estado introduciendo. La posible reelección de Uribe por un tercer período es solamente una de estas medidas, que incluyen cambios en los regímenes de territorios, bosques y parques, un nuevo Código de Minas y Planes de Aguas, y un Estatuto de Desarrollo Rural (2007) muy lesivo para los grupos indígenas, afro, y campesinos. Éste es uno de los sentidos del *impasse* para los movimientos en Colombia: el hecho de que para cada estrategia de los movimientos el gobierno pareciera tener lista una contra-estrategia que aparece como de “sentido común”, si no inevitable. Estas reformas legales han sido aprobadas por la mayoría uribista en el Congreso (como sabemos, muchos acusados de vínculos con la parapolítica), y calificados por los movimientos como “leyes de despojo”. El Estatuto de Desarrollo Rural fue rechazado por los movimientos teniendo en cuenta que había sido elaborado para allanar las condiciones para el TLC, incluyendo facilitar la invasión a campesinos pobres, y que colocaba en riesgo la propiedad colectiva de comunidades indígenas y afro. Gracias a la presión de los movimientos, la Corte Constitucional declaró inexecutable el Estatuto en marzo de 2009, en parte por violar la consulta previa con las comunidades y el Convenio 169 con la OIT,

logrando así estos movimientos una importante victoria (a veces estas victorias, sin embargo, tienden a ser de corta duración. En enero de 2008 se logró que la Corte derogara una ley forestal perversa que abría el paso a la privatización de facto de los parques naturales; un día después de la derogación, el gobierno introducía una nueva ley, la cual tampoco incluía la consulta previa con las comunidades afectadas).

Como escribía Libia Grueso, del Proceso de Comunidades Negras (PCN) y experta en cuestiones forestales, esta victoria fue importante en términos de las luchas con el estado. Sin embargo, agregaba: “¡Ahora toca hacerle minga a una propuesta de etnodesarrollo para los territorios de la comunidades negras!”. Para las comunidades campesinas, se trata de empujar la Ley de Reforma Agraria Alternativa. O sea que la relación con el estado se ve como un arduo y continuo proceso: los movimientos desde su autonomía proponen estrategias, y el gobierno responde con contra-estrategias. Esta respuesta del estado hiper-neoliberal es tan eficiente que, como lo afirma Carlos Rosero, también del PCN, “a veces a uno lo que lo llenan son las peleas que no ha perdido”. “Es tan compleja la cosa –sigue diciendo–, en medio de tanta adversidad y te enfrentas a tantos enemigos tan poderosos –políticamente, económicamente, materialmente– que uno sólo cuando les empatata se alegra; por lo general siempre nos ganan [sonriendo]. Pero les hemos empatado unas, y esto nos da la fuerza para seguir adelante”. En estas circunstancias, la autonomía en la formulación de visiones y estrategias cobra una relevancia especial. O como lo dicen los compañeros/as de la Minga: “Cuando no tenemos propuestas propias terminamos negociando las del otro. Cuando esto pasa, ya no somos nosotros: somos ellos. Nos hemos vuelto una parte del sistema, del crimen global organizado”.²

Habría muchas más cosas para discutir sobre Colombia, y no quisiera pasar a otro tema sin tocar brevemente algunos de los aspectos de la dimensión cultural del problema, y del uribismo en particular, que han sido poco elaborados. Es otro aspecto del *impasse*. Decía la escritora de

2_ “Propuesta política y de acción de los pueblos indígenas”, agosto 26, 2004. En: <http://www.nasaacin.org/>

Medellín Laura Restrepo en una entrevista reciente en la revista *Cromos* a propósito de su nueva novela, *Demasiados Héroes*, que transcurre durante la dictadura argentina. “Siempre he dicho que a mí el gobierno de Uribe me parece monstruoso. Es la mampara que oculta el poder del paramilitarismo y la solución de fuerza. Con un dato alarmante: la dictadura argentina pasó a la historia universal de la infamia con 30.000 muertos. ¿Cuántos van en los dos períodos de Uribe? En Colombia existe la misma negación que existía en Argentina durante la dictadura. Aunque, repito, son fenómenos políticos muy distintos”. ¿Cómo se logra esta negación? Para Restrepo, tiene mucho que ver con la polarización y la euforia creada por Uribe; vale la pena la extensa cita: “Aquí no es necesario un golpe militar porque existe el paramilitarismo. Y mientras tanto la prensa no reacciona como debiera y aparecen campañas como la de Colombia es Pasión, con banderitas nacionalistas en las muñecas que no hacen sino vender el mensaje de que aquí no pasa nada. En la Argentina de la dictadura también había campañas como esas. He visto la prudencia de los no uribistas de no ir a hablar en un sitio para que no lo miren feo. Es que las contrarrevoluciones son eufóricas y el Presidente es fruto de esa euforia. Todo ha sido reducido a si acabamos con las FARC o no, y lo demás ha quedado en un segundo plano. En el tinglado nacional están montados a lado y lado unos actores armados que han dejado al resto de la sociedad por fuera. Es más, ese tinglado ayuda a que los elementos democráticos se desmonten sin que la gente se dé cuenta”. Es otro aspecto del *impasse*: el desmonte de los derechos individuales y colectivos y criminalización de la protesta.

Cristina Rojas, quien ha desarrollado uno de los análisis más novedosos de la violencia en Colombia precisamente porque se adentra complejamente en lo cultural, más allá de la economía política y para repensar ésta, ilumina este aspecto de la contrarrevolución uribista. Para ella, Uribe ha sabido introducir una tensión entre seguridad y democracia que le permite resolverla a favor de la primera; esto se da gracias a una hábil concepción de ciudadanía que, lejos de afirmar sus derechos, se pliega a una “obediencia voluntaria” como pago por la protección. Lejos de asegurar la paz, eso perpetúa la barbarie, y a

nombre de “asegurar la ciudadanía”. De esta forma todo –la mentira ubicua, la muerte a mansalva, las masacres, la desaparición y el desplazamiento forzados, la corrupción, y la imposición de un régimen brutal de acumulación de capital– es legitimado por esta intersección particular de seguridad y democracia articulada alrededor de una especie de “para-ciudadanía”. Para Cristina Rojas, Uribe encarna “una sociedad comunitaria en la cual la nación es como una gran familia que vive en coexistencia fraternal bajo el cuidado de un padre más que de un político”. Esta observación me parece crucial e identifica quizás el aspecto menos estudiado del uribismo y la sociedad colombiana: la persistencia de ciertos imaginarios, prácticas y constructos culturales de la sociedad patriarcal y racista (tan profundamente machista como racista), que cobra visos particulares en la región de Antioquia (cuya capital es Medellín, de donde es Uribe y buena parte de sus colaboradores cercanos, y donde se fortaleció el paramilitarismo en los 90). Como lo afirmara la escritora Carolina Sanín refiriéndose al nombramiento del cantante Juanes (también de Medellín) como uno de los “personajes del año” por el gobiernista periódico *El Tiempo*: “También lo admiran [a Juanes] porque es, como el presidente Uribe (a quien él a su vez admira), la mezcla perfecta de macho malhablado y conservador rezandero”. Más aun: “Esto resulta muy útil: para no ir más lejos, con el pretexto de Juanes, *El Tiempo* logra estampar la frase bien sonante ‘conciencia social’ en primera plana sin tener que hablar de los indígenas que organizaron la reciente Minga o de los sindicalistas que fueron asesinados durante el año, que sí representan la conciencia social del país”.³ Además, como afirma la psicóloga social Juliana Florez, “no habla el patriarca puro, habla el patriarca gamonal, dueño de todo el territorio y de su gente, portador de la verdad y la moral, el que sabe cuál es el buen camino... Veo ese tinte patriarcal de Uribe con fuerza precisamente porque logra hacer que el patriarcado sea funcional al clasismo, racismo, y su conservadurismo de monaguillo, porque hasta reduce la espiritualidad a su línea católica ultra conservadora”

3_ Revista *Semana*, miércoles, 13 de mayo de 2009, version online, <http://www.semana.com/noticias-opinion-on-line/personaje-del-ano/118917.aspx>

(comunicación personal). Habría que agregar que con sus discursos y prácticas anacrónicas y guerrerristas, las FARC son funcionales a esta estrategia de seguridad etnocéntrica y democrática-patriarcal.

Estas investigadoras ponen el dedo en una llaga que permanece invisible, y frente a la cual los movimientos feministas han luchado sin resultados notables, me parece, en la última década, lo cual constituye otra cara del *impasse*. Es una de las razones por las cuales en un evento en la Universidad Javeriana hace un par de años (con Jesús Martín Barbero, Cristina Rojas, y la brillante politóloga antioqueña María Teresa Uribe), me atreví a decir que “Colombia” constituye no sólo un proyecto fallido de nación –construido en base a relatos obsoletos (como la celebración de lo antioqueño, o la caña de azúcar en el valle del Cauca, o las reinas de belleza)–, sino que es un proyecto sin futuro, como se desprende de los anti-relatos que surgen de la literatura y el arte, tales como los del escritor Fernando Vallejo entre otros; mi conclusión era que es indispensable abrirse a la idea de que “otra Colombia es posible”. Esta Colombia sólo podrá pensarse desde una multiplicidad de relatos subalternos, desde la diferencia colonial, y en el encuentro con América Latina y el planeta entero. Iniciaría así esta peculiar sociedad el camino hacia una constelación de territorios de Vida, Alegría y Libertad, a lo cual nos conminan activistas indígenas y afro.

En el mismo evento Jesús Martín develaba de manera contundente otro rasgo colombiano: “Seguimos armando muros en lugar de construir redes”. Es decir, los discursos de articulación de la identidad han sido excluyentes, regímenes de representación donde se construye al “otro/a” de tal forma que ineluctablemente se genera violencia, como lo ha analizado Cristina Rojas en su libro *Civilización y Violencia* (1998). Estos procesos identitarios fueron lo que la Constitución del 91 intentó superar, quedándose –hasta ahora, a nivel del estado– en la visión liberal multicultural, contra la cual luchan los movimientos étnico-territoriales. Esto contribuye a explicar la incapacidad del estado y de muchos intelectuales de leer latinoamericanamente lo que pasa en otros países de la región; así, se lee a Ecuador, Bolivia y Venezuela como manifestaciones atávicas de lo indio o lo popular. Y por ende “la

republica patriótica de Uribe” (María Teresa Uribe) continúa con su lenguaje excluyente, racista, patriarcal, y trágico.

En un álbum algo experimental y poco conocido de 1999, Rubén Blades incluye una canción (*Hipocresía*) que resume la Colombia actual. La letra dice, en parte, así (ritmo lento de salsa, con violín, viola, y cello):

La sociedad se desintegra / Cada familia en pie de guerra
La corrupción y el desgobierno / Hacen de la ciudad un infierno...
Nace la indiferencia / Se anula la conciencia / Y no hay idea que
no se desvanezca....
El corazón se hace trinchera / Su lema es sálvese quien pueda
Y así, la cara del amigo se funde en la del enemigo
Los medios de información aumentan la confusión / Y la verdad
es mentira y viceversa...
Y entre el insulto y el Ave María / no distingo entre preso y carce-
lero, adentro la hipocresía
Ya no hay Izquierdas ni Derechas / sólo hay excusas y pretextos
Una retórica maltrecha / para un planeta de ambidextros

O, como lo resume el título de otra canción de salsa, *Quítate tú pa'ponerme yo*, que describe, para Juan Ricardo Aparicio en una tesis doctoral sobre las comunidades de paz en el Urabá antioqueño, una de las regiones históricamente más afectadas por el conflicto armado, el ethos prevaleciente en esta región, al cual las comunidades de paz intentan dar una contundente respuesta ética.

Retomemos preguntas que vos proponías para precisar la noción de *impasse*: ¿para quién hay *impasse*?, ¿desde dónde se lo piensa? y, finalmente, *impasse* respecto de qué procesos?

Uno de los puntos que me pareció importante enfatizar en nuestra discusión sobre el *impasse* con Verónica y Diego del Colectivo Situaciones en Chapel Hill (abril 27-28, 2009) es la estrecha relación que existe entre marco teórico, noción de militancia, y lectura de la

situación particular. Creo que hay que leer el *impasse* en relación a cada uno de estos conjuntos y su intersección. En términos generales, se puede decir que siempre hay una estrecha conexión entre la realidad social, los marcos teóricos que usamos para interpretarla, y el sentido de la práctica política y la esperanza que surgen de tal comprensión. En otras palabras, nuestras esperanzas y práctica política son en buena parte el resultado del marco particular mediante el cual analizamos lo real (hay, por supuesto, más elementos en juego, desde lo emocional y la subjetividad hasta lo puramente pragmático-personal). El marxismo era paradigmático en este sentido, en la medida en que los análisis marxistas del capitalismo hicieron inevitables una práctica política y esperanzas revolucionarias dadas; para el postestructuralismo, la política y la esperanza radican en la transformación del discurso y de los regímenes de enunciación de la verdad, dado que esto es lo que la teoría resalta como clave para la producción de lo real. Estos marcos han sido en extremo productivos, y siguen siendo importantes, pero están emergiendo otras articulaciones entre teoría, realidad, y práctica política. Se me hace que esta conexión es resaltada de manera más pronunciada en épocas de agudización del enfrentamiento, contribuyendo a crear el sentido de un *impasse*.

Como hipótesis diría que estamos atravesando uno de esos períodos en los que vemos procesos sociales devastadores –sin precedentes en su capacidad de destrucción y en su alcance ideológico– y una avidez de nuevas perspectivas. Las teorías más conocidas están de cierta forma menos habilitadas para decir algo nuevo sobre la situación actual, porque los lenguajes de los que disponen no lo permiten. Los lenguajes de la teoría contemporánea son capitalocéntricos (como lo dicen las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson), eurocéntricos (e.g., Mignolo), o globalocéntricos, invisibilizando aquellos lugares, conocimientos, y modelos económicos alternativos que no circulan globalmente. De este modo, pareciera como si de las profundidades de lo social estuviera emanando un impulso para renovar la teoría con más intensidad de lo que suele verse. Hay una diferencia crucial en

comparación con momentos teóricos similares del pasado reciente: la cohorte de los interesados en la producción de nuevas teorías se ha ampliado mucho más allá de los productores de conocimiento en las academias (mayoritariamente del hemisferio norte). Hoy un número creciente de investigadores, activistas e intelectuales, dentro y fuera de la academia, están respondiendo a este impulso. En este sentido, las complejas conversaciones que están empezando a darse entre muchos tipos de productores de conocimiento en todo el mundo son en y por sí mismas una condición esperanzadora de la teoría en el estadio actual. Una segunda característica es que este impulso involucra no sólo la necesidad de transformar los contenidos de la teoría, sino incluso su forma misma; como le gusta plantearlo a Walter Mignolo, hay que transformar no solamente el contenido sino también la forma de la conversación, a lo que debemos añadir cambiar el lugar de la conversación. De manera más filosófica, esto significa que una característica central de la ola actual de la teoría crítica es que se ocupa no sólo de cuestiones epistemológicas (las condiciones del conocimiento, como seguía siendo el caso con el postestructuralismo) sino también ontológicas: es decir, con preguntas básicas sobre la naturaleza del mundo, apuntando hacia la construcción de teorías basadas en diferentes compromisos ontológicos.

Digamos que éste sería un elemento de mi “hipótesis sobre la radicalidad política” para utilizar uno de los conceptos del Colectivo Situaciones; es decir, recuperar la radicalidad política hoy en día pasaría por un examen profundo de los marcos teóricos que utilizamos. A esto apuntaban las preguntas en la guía para la discusión que repartimos con antelación en Chapel Hill, especialmente aquella de la relación entre “las formas de la política” y la “locación” de los diversos enfoques en términos de las tradiciones de pensamiento a que pertenecen. ¿Qué tienen que ver “las formas de la política” con las “formas de la teoría” (no sólo con los contenidos), a lo cual deberíamos añadir “las formas de la subjetividad”? Volver sobre las discusiones que tuvimos en Chapel Hill para escribir estas líneas me ha ayudado a clarificar algunos puntos, en parte en conversación electrónica con Walter (Mignolo). Incluyo los siguientes:

1) ¿Por qué es importante para superar el *impasse* re-situar la izquierda? Porque ésta continúa ejerciendo una función epistémica y de subjetividad jerarquizante, es decir, aún desea controlar las prácticas políticas y, por tanto, los proyectos de los subalternos. Por eso en la gran mayoría de los casos las izquierdas subsumen al indianismo, articulando las movilizaciones indígenas (y otras, como las afro) a ellas, en vez de ellas articularse a estas últimas (a lo decolonial). Por la misma razón la izquierda ignora, o llega tarde (y no muy bien), al ecologismo y a otras áreas de la política, incluyendo lo cultural y lo espiritual, como discutiré, confío, más adelante.

2) Dicho de otra forma, desde la perspectiva de “imperio” lo decolonial no se ve como algo radicalmente diferente pues es subsumido por la dinámica imperial. Sin embargo, desde una perspectiva decolonial, el “imperio” es sólo la mitad de la historia, una nueva interpretación interesante, pero dentro del paradigma de la modernidad. El problema es que la primera sigue siendo una perspectiva intra-europea (en el sentido epistémico de la palabra), mientras que la segunda se apoya en una genealogía parcialmente diferente (como dice Walter en uno de sus mensajes, “Las Casas piensa desde Roma pero Guamán desde y en el Tawantinsuyu, cuando Roma y la Biblia le caen encima”). Por eso el diálogo entre ambas perspectivas es difícil, aunque importante.

3) En otras palabras, los intelectuales de izquierda se niegan a transformar su subjetividad, prefiriendo que otros sigan sometiendo la suya al proyecto de izquierda. Podría ser el caso de García Linera, por ejemplo, quien ha revitalizado cierta línea de la izquierda, pero que no cambia en lo fundamental, incluyendo en tener el análisis más correcto de la situación y de qué hacer. Para resumir, las izquierdas –tanto tradicionales como críticas– se resisten a aceptar que su visión es una visión parcial, local, en un pluriverso transmoderno, y que el trabajo conjunto conllevaría, para ellos/as, un “desclasarse” epistémico y cultural. Así, tendrán que ceder espacios a otras propuestas y visiones, “románticas”, locales, parciales, lo que sea. Sobre todo, tendrán que dejar de representar, de mandar, de tener la verdad. Este desclasamiento es la condición *sine qua non* para un

diálogo de la izquierda con otras perspectivas, como la decolonial. ¿Hay realmente interés?

4) Desde la perspectiva decolonial, un militante, académico, o intelectual de izquierda, y un intelectual o activista decolonial ocupan lugares diferentes o propician intersecciones diferentes de los tres conjuntos a que me referí con anterioridad. Me atrevería a pensar que la práctica de investigación militante que el Colectivo Situaciones ha desarrollado se acerca más a la posición decolonial. Por ejemplo, algunas de las características básicas de la investigación militante (trabajar a partir de preguntas e hipótesis, la no separación de producción teórica y política, cómo se crean conceptos al interior de experiencias y situaciones concretas, la imposibilidad de conceptos únicos para temporalidades múltiples, la metodología de talleres que valoriza los “conceptos desde abajo”, etc.), todo esto yo lo traduje como “horizontalidad epistémica”, que resuena con la “descolonización epistémica” de la cual nos habla el pensamiento decolonial.

Quisiera, para termina esta sección, referirme también a nuestra discusión en Chapel Hill sobre el concepto de cooptación. Pienso que Michael (Hardt) estaba en lo correcto al aseverar que la relación entre estado y movimientos sociales, en el contexto de los gobiernos progresistas de Sur América, es actualmente “un problema pobremente enunciado”. No estoy seguro, sin embargo, de que su propuesta provisional –afirmar la necesidad de ir más allá de una dicotomía entre reforma o revolución o del concepto de “cooptación”, de tal forma que se pueda articular la pregunta de “cómo pueden los movimientos beneficiarse del reconocimiento parcial por parte del estado”– nos ayude a reconstruir la teoría de la relación entre estado y movimiento. Podríamos decir que ha habido dos nociones comunes para pensar esta relación: la cooptación y la dialéctica. A menudo se dice, con razón, que el estado neoliberal es más capaz que nunca de cooptar las demandas de los movimientos. Como tal, el estado puede aparecer como el campeón de los derechos, la igualdad, el multiculturalismo e incluso de las autonomías locales y la sostenibilidad. La Latinoamérica actual está llena de ejemplos de dicha cooptación neoliberal. Por otro lado, la tradición

marxista ha vinculado habitualmente el análisis de las contradicciones del capitalismo a la capacidad de los movimientos sociales de enfrentarlas, y tal vez superarlas, mediante un marco dialéctico. La dialéctica y la cooptación han estado en el centro de la valoración hecha por los académicos sobre la efectividad de los movimientos.

Estos conceptos siguen siendo útiles, pero sólo hasta cierto punto. No olvidemos que los mismos Deleuze y Guattari reservan palabras respetuosas pero inequívocas para la dialéctica; con su deseo de buscar extraer un valor de verdad a partir de opiniones en oposición, dicen, la dialéctica “reduce la filosofía a la discusión interminable”, de modo que incluso “bajo las ambiciones más elevadas de la dialéctica, independientemente de la genialidad de los grandes dialécticos, volvemos a sumirnos en la condición más miserables”; es decir, hay algo en el pensamiento dialéctico que, a pesar de su brillantez, lo hace “el modelo de un saber que tan solo constituye una opinión pretendidamente superior, Urdoxas”. Pensar en términos de pluriversalidad, de “mundos y conocimientos de otro modo”, de diferencia colonial, a veces hasta de inconmensurabilidades ontológicas, etc., nos permite enfatizar lo creativo y lo propositivo de los movimientos, lo que tienen de irreductible a los órdenes de la modernidad, el estado y el capital. Nos permiten ver la multiplicidad y la diferencia, que van mucho más allá de lo dialéctico, aunque sin duda se puede recuperar a la dialéctica como una herramienta parcial.

Una cuestión que nosotros vemos en el *impasse* es la dificultad de pensar más allá del desarrollismo estatal-nacional. Nos interesaría mucho que vos expliques la importancia de una perspectiva posdesarrollista y posliberal y de qué depende su despliegue. Y si te parece que los movimientos sociales –de diversas formas y grados– ensayaron un más allá, ¿en qué sentido lo hicieron?

Acabamos de terminar un número de la Revista *América Latina en Movimiento* sobre “postdesarrollo”. La idea surgió del ecólogo uruguayo Eduardo Gudynas, así que me referiré en parte a este número (Nro.

445, junio 2009, de donde tomo buena parte de esta sección). Resumiendo algunas de las conclusiones sobre el desarrollo a las que han llegado muchos movimientos sociales e intelectuales y académicos críticos en las últimas dos décadas, se puede decir lo siguiente:

1) El desarrollo es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales. El desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta.

2) El desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber. Esta forma particular de modernidad tiende a crear lo que la ecóloga hindú Vandana Shiva llama “monocultivos mentales”. Erosiona la diversidad humana y natural.

3) Como lo manifestaran activistas indígenas durante el Foro Social Mundial de Belem, este modelo ha entrado en crisis; no es la primera vez que se apela a “la crisis de civilización”, pero esta vez hay algo nuevo: la combinación de crisis económica, ambiental y cultural crea una mayor conciencia de la necesidad de un *cambio significativo de modelo*; llama a reconstituir el mundo desde la diversidad y la diferencia, desde abajo.

Ésta es sin duda para mí una dimensión crucial del *impasse* actual: ¿cómo repensar los modelos societales? Nos encontramos ante una situación en que el lenguaje limita nuestros intentos de imaginar otras formas de pensar, ser y hacer; nos atrapa en las del pasado. Por ejemplo, ¿no pensamos aún que somos “pobres y subdesarrollados”, que ‘tenemos que desarrollarnos’? Esto constata la vigencia del “desarrollo” como forma naturalizada de soñar, de pensar, hasta de ser. Y no es para menos: la creación de África, Asia, y América Latina como “subdesarrollados” ha involucrado un profundo proceso simbólico y material; a esto apuntan los críticos cuando dicen que fuimos “inventados”

como subdesarrollados. Esta invención comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, y desde entonces no hemos logrado salir de su discurso, especialmente las elites y las clases medias, pero afecta en mayor o menor medida a todos los grupos sociales.

Ahora bien, una invención cultural de esta naturaleza no se desmantela fácilmente, pues involucra instituciones, individuos y comunidades, prácticas sociales, económicas, y ambientales; se despliega en todos los rincones de la vida social, y nos convoca afectivamente, en nuestras subjetividades y cuerpos. Pero nada de esto es natural.

¿Estarías de acuerdo con caracterizar el momento actual como posneoliberal? Sea cual fuera tu respuesta, ¿en qué sentido y por qué?

En su afán por superar el modelo neoliberal, los gobiernos progresistas han revitalizado el desarrollismo a nombre del cambio radical. Lo llamado “posneoliberal” acarrea muchos de los lastres del período que supuestamente habría terminado, más muchas trampas del desarrollismo convencional. El caso de Ecuador nos permite ilustrar este punto.

Bien sabido es que la nueva Constitución 2008 de Ecuador estipula que el objetivo del desarrollo es el *sumak kawsay*, o buen vivir. Esta “ruptura conceptual” con los modelos de desarrollo de las últimas décadas ya estaba anunciada en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (p. 11). El Plan es novedoso, pero evidencia continuidades con el pasado que se convierten en verdaderas trampas para la acción estatal y los movimientos. Aunque el Plan fue elaborado antes de la Constitución, y es injusto criticarlo a posteriori, su análisis nos permite ilustrar las tensiones entre neodesarrollismo y posdesarrollo. La mayoría de las políticas de los gobiernos están aún en contradicción con el Buen Vivir, pues continúan encarnando una visión modernista del desarrollo.

Como bien lo afirma Alberto Acosta, “El Buen Vivir, más que una declaración constitucional, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo”.⁴ Para Catherine

4_ Acosta, A.; *El Buen Vivir, una oportunidad por construir*, Ecuador Debate 75: 33-48, 2009.

Walsh, la visión integral del “buen vivir” ha orientado las cosmovisiones y prácticas de los pueblos de *Abya Yala* y de los descendientes de la diáspora africana durante siglos (2009). Para Eduardo Gudynas,⁵ los derechos de la naturaleza reconocidos en la carta ecuatoriana constituyen un giro del antropocentrismo moderno a un biocentrismo que encuentra resonancia en las cosmovisiones indígenas y afro y en la ecología contemporánea. Todos estos autores, sin embargo, enfatizan las dificultades para llevar estas visiones a la práctica.

¿Cómo ves entonces la posible superación de este imaginario del desarrollo? ¿desde dónde se puede pensar tal superación?

Para mí la pregunta es: ¿cómo distinguir entre neodesarrollismo y posdesarrollo? Como hemos visto, los gobiernos progresistas no han logrado una reconversión significativa de los modelos de sociedad, economía, y vida necesaria para enfrentar la crisis; esto se aplica a muchas de las izquierdas del continente. Es necesario que éstas se abran a la idea de que la transformación requerida va mucho más allá del estado y las estructuras socioeconómicas; involucra toda una transformación cultural y epistémica, de modos de conocimiento y modelos de mundo. La descolonización epistémica debe acompañar la transformación de estructuras. Falta claridad a este nivel en los estados, los cuales aún tienen que abordar “el reto central de imaginar una sociedad diferente”.⁶ Esto también se aplica a los socialismos del siglo XXI y al “capitalismo andino-amazónico” boliviano (García Linera). Desde su posición de autonomía, los movimientos sociales deben abanderar el proceso de imaginar alternativas reales al capitalismo neoliberal y sus fundamentos culturales en cierto tipo de modernidad.

La dificultad de imaginar una sociedad diferente la explica Boaventura de Sousa Santos,⁷ cuando dice que “lo que no existe” es

5_ Gudynas, E., *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador*, revista *Estudios Sociales* (Bogotá) 32: 34-47, 2009.

6_ Edgardo Lander en: “Conversación con el politólogo Edgardo Lander”, *Correo Semanal*. Informativo electrónico de socialismo revolucionario, febrero 6, 2009.

7_ De Sousa Santos, B., *The Rise of the Global Left*, Zed Books, Londres, 2007.

activamente producido como no existente, “o como alternativa no creíble a lo que existe”. Tanto las prácticas de muchos grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes, como las propuestas de sus organizaciones, son construidas como “alternativas no creíbles” por los modelos imperantes (esto ocurre, por ejemplo, con las propuestas de Vía Campesina y otros a favor de sistemas agrícolas localizados y biodiversos como solución a la crisis de alimentos, energía, y cambio climático). El desarrollismo del estado y las izquierdas tienen mucho que ver con esta producción social de la invisibilidad y la ignorancia.

Muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple “giro a la izquierda” en la medida que a través de ellos emergen *mundos, conocimientos y prácticas* que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la euro-modernidad, lo que llamamos, dentro de la perspectiva decolonial, “mundos y conocimientos de otro modo”. Apuntan a mundos posliberales y poscapitalistas; aunque aún no lleguen allí, desordenan el orden epistémico de la política moderna basado en una visión que separa naturaleza y cultura, individuo y comunidad. Estas cosmovisiones dualistas —y su matriz política liberal— están siendo cuestionadas por el resurgimiento de lo que podría llamarse *cosmovisiones relacionales*, en las que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos.⁸

Darle “derechos” a la Pachamama de este modo no sólo es una expresión ambientalista; la Pachamama es una *presencia* diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del estado. Si ignoramos esta dimensión, o si lo calificamos de “infantilismo ambientalista e indígena” como lo hizo el presidente Correa, es porque semejante supuesto es *históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna*. Que este artículo aparezca en la Constitución Ecuatoriana es

8_ Yo pienso que aquí hay una convergencia auspiciosa alrededor de tendencias y nociones tales como lógicas comunales y nuevas territorialidades (Mamani, Patzi Paco), formas no-liberales y no-estatales de la política (Zibechi, Gutiérrez Aguilar, Colectivo Situaciones), reconstitución del ayllu (THOA), procesos autonómicos en Chiapas, Oaxaca, y Cauca, Colombia, la decolonialidad (Mignolo, Quijano, Lander, Walsh), y la relacionalidad (Blaser, De la Cadena, Escobar). Estas tendencias ayudan a pensar hacer más allá del “desarrollo”.

un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas– porque desafía al liberalismo, al estado, y al capital. Ambas ideas –los derechos de la Pachamama y el Buen Vivir– se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos o no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente.⁹ La *relacionalidad* que subyace a estas propuestas también explicaría el “mandar obedeciendo” zapatista, que busca evitar la separación entre la sociedad/comunidad y un ente que la representa y los “poderes indivisos” de que nos habla Zibechi.¹⁰ Constituye una fuerza vital para transformar las instituciones y hacer visible aquello que había sido producido como no creíble.

Hay que aclarar que la noción del Buen Vivir, aunque anclada en cosmovisiones relacionales, es un proyecto político que surge en tensión con nociones desarrollistas de la “buena vida”, aun dentro de las mismas comunidades indígenas y afro, causando conflicto en ellas. Es importante verlas en el flujo histórico del poder y los significados para entender cómo se proyectan política y culturalmente más allá de formas liberales y antropocéntricas.

A menos que reconozcamos estas dinámicas culturales y políticas, seguiremos en una “época de cambios” dentro del desarrollismo moderno, pero no el “cambio de época” que anunciara Rafael Correa en su discurso inaugural, muchos menos un Pachakuti. El “posdesarrollo” busca avanzar en la transición cultural de cambio de época, resolviendo las contradicciones entre neodesarrollismo y posdesarrollo a favor de este último.

Presentaría algunos criterios sobre posdesarrollo para concluir, sin pretender una fórmula. A nivel de los imaginarios, el posdesarrollo apunta a la creación de un espacio/tiempo colectivo donde el

9_ Walsh, C., *Luchas indígenas y de afrodescendientes y el estado: interculturalidad, decolonialidad, y Buen Vivir en los Andes*, presentado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Texas, Austin, febrero, 2009, y De la Cadena, M., *Política indígena: Un análisis más allá de la ‘política’*. WAN Journal 4: 139-171, 2008 (<http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>).

10_ Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.

“desarrollo” cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social. Esto implica los siguientes elementos: cuestionar la preeminencia del concepto de crecimiento económico y éste como meta; hacer visible la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante de la modernidad); desarticular paulatinamente *en la práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, la exportación, y la acción individual. Por el lado afirmativo, implica: a) reconocer la multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas y ecológicas; b) el diseño de políticas desde *cosmovisiones relacionales*, en vez de la cosmovisión dualista dominante; c) establecer diálogos interculturales alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales (multiplicidad de visiones, tales como liberales y comunales, capitalistas y no capitalistas, etc.); d) buscar formas de integración regional autónoma en base a criterios ecológicos y de desarrollo autocentrado (no dictado por los requerimientos de la acumulación mundial de capital), a niveles subnacionales, nacionales, regionales, y globales.

Para terminar, quisiera tan solo dejar reseñado, quizá para otra conversación, otras dos áreas del pensar-hacer —o del conocer-hacer—, como siempre nos recuerdan Maturana y Varela— que, además del giro decolonial y el pensamiento relacional, nos dan elementos para llegarle al *impasse* de otras formas e ir más allá del discurso derecha-izquierda; éstos son la ecología y la espiritualidad. Comenzando por ésta última, no es de asombrarse que las izquierdas de todos los tiempos hayan sido enemigas de lo espiritual, con pocas excepciones. Sabemos de dónde viene esa enemistad y sus pronunciamientos más preclaros. Pero quisiera resaltar dos aspectos que a veces se nos escapan: la relación inextricable de la izquierda con una producción teórica profundamente racional y secular; y el hecho de que su condición de posibilidad y *raison d'être*, como bien lo analizara Foucault en *Las palabras y las cosas*, es la modernidad, la era del Hombre, con todo su antropocentrismo y logocentrismo

constitutivo. Ante esta problemática se erige la obra de Leonardo Boff, por ejemplo, cuyos libros sistemáticamente vinculan tres cosas: crítica al capitalismo, ecología, y espiritualidad, proponiendo un nuevo paradigma de “religación”, es decir, de reconexión entre lo biofísico, lo humano, y lo espiritual. Y es de esta ligación precisamente de que nos habla la ecología, como sistema no dualista y no antropocéntrico de pensamiento complejo, como la teoría crítica de un occidente alternativo, si se quiere, que nos permite pensar más allá de la modernidad y el desarrollo (dicho sea de paso, estos discursos problematizan las teorías contemporáneas europeas sobre la biopolítica, las cuales, en mi conocimiento limitado, se siguen moviendo en un espacio antropocéntrico y logocéntrico).

Para resumir, creo que algunos de los discursos de lo decolonial, lo relacional, lo ecológico, y lo espiritual ofrecen espacios nuevos para pensar-hacer-ser *desde la vida, desde la diferencia*. Ojalá la “izquierda” se adentre en estos territorios con paso decidido.

Las palabras sin acción son vacías.

La acción sin palabras es ciega.

Las palabras y la acción,

Por fuera del espíritu de la comunidad

Son la Muerte

(Minga de Resistencia Social y Comunitaria, Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular. Convocatoria a la Consulta Ciudadana Frente al Tratado de Libre Comercio, Febrero de 2005)



Otros títulos de la Editorial

Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN

Colectivo Situaciones, 2005

Mal de altura. Viaje a la Bolivia insurgente

Colectivo Situaciones, 2005

La virgen de los deseos

Mujeres Creando, 2005

¿Quién habla? Lucha contra la explotación del alma en los call centers

Colectivo ¿Quién Habla? 2006

Ambivalencias de la multitud

Paolo Virno, 2006

Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo

Franco Berardi *Bifo*, 2007

Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia

Raquel Gutiérrez Aguilar, 2008

Las nuevas fronteras. Una entrevista con el Subcomandante Marcos

Colectivo El Kilombo Intergaláctico, 2008

Un elefante en la escuela. Pibes y maestros del conurbano

Taller de los sábados, 2008

Breve tratado para atacar la realidad

Santiago López Petit, 2009

Filosofía de la deserción

Peter Pál Pelbart, 2009

