



EL REVERSO
DE LO POLÍTICO

Los tumultos, con tal de que sean suscitados
por el deseo de libertad del pueblo, son buenos.
Claude Lefort

En la cara oculta de lo político, en sus crisis y repliegues, la praxis redescubre virtualidades y crea posibilidades. Liberado de finalismos incuestionables, el deseo igualitario resulta fortalecido por un pensamiento que sustituye metas y modelos por causas y devenires. Las filosofías constructivistas expresan un pensar desde la crisis. Su utilidad práctica reside en su capacidad de actuar en situaciones desprovistas de consistencia, en las que no hay coordenadas fijas. También poseen un valor metodológico: suscitan un sentido de la experimentación allí donde las circunstancias ya no permiten recurrir a las reacciones conocidas.

J.G.A. Pocock ha llamado "momento maquiavélico" a la experiencia de una temporalidad práctica en la que se

engendra una forma común -o república- expuesta a la crisis. Se trata de un momento de redescubrimiento de una politicidad primera ligada a un deseo igualitario que se abre camino contra lo político mistificado, teologizado. El republicanismo del florentino se orientaba hacia la toma de decisiones en común, reivindicaba el carácter lingüístico del animal humano, capaz de descubrir sentido en la contingencia, y concebía a la comunidad política como apartada de toda dominación. El "momento maquiavélico",¹ en cuanto sustracción o desborde de las trascendencias, se sumerge así en una historia abierta a la aleatoriedad y a la innovación.

La interpretación democrática de Maquiavelo que lleva adelante Spinoza ratifica la ruptura con las concepciones clásicas y cristianas del Estado, y propone una nueva institucionalidad fundada sobre la libertad y la potencia del pueblo. El spinozismo es una filosofía del reverso de lo divino. También Rousseau capta el doble lenguaje de Maquiavelo. El reverso como gesto. Según Lefort, Rousseau ve en la publicación de *El príncipe*, en la difusión de los secretos del poder, "la misma necesidad de dar a conocer la disposición natural de los modos de la potencia, en la cual se manifiesta la división de dominantes y dominados, y la pérdida de potencia que acompaña a la instalación de un particular en el lugar de la soberanía".²

El reverso de lo político, tal y como resulta expuesto en la filosofía de Spinoza, es la postulación de un orden equivalente de conexión entre las ideas y las cosas, en el que el pensamiento se desenvuelve a partir del poder que poseen los cuerpos de afectar y ser afectados, del proceso de la inmanencia por el que los puntos de llegada se reve-

1. J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico, el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.
2. Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2010.

lan como nuevos puntos de partida, y los actos humanos como intentos de favorecer la potencia de existir. El revés de lo teológico-político -crisis o repliegue- ilumina un saber de libertad que recusa las coordenadas de orientación fijadas desde un centro de mando.

El reverso es un depósito de saberes útiles para situaciones sin comando, una zona experimental de imágenes para la suspensión de automatismos y para el replanteo de los enlaces sensorio-motrices habituales; un fondo de afectos para las conmociones y las sublevaciones. Podemos hablar también, entonces, de "momentos spinozianos", en los que la vida, para proseguir su curso, reclama el redescubrimiento de la potencia de las ideas y de los cuerpos, en las fisuras de la obediencia, en las grietas del encadenamiento convencional de movimientos y pensamientos llamados "normales". El momento spinoziano remitiría a la conjunción de libertad y conocimiento, que permite aprehender el carácter productivo del orden causal. Si ese momento pertenece al reverso es porque raramente transfiera su saber a la política. Porque la política le teme al potencial desarticulador de la crisis.

El 2001 puede ser evocado como reverso, como uno de esos momentos abismales en los que la interrupción de los enlaces sensorio-motrices habituales provocó la necesidad de experimentar movimientos nuevos y nuevos modos de pensar. El colapso del mercado laboral y del sistema financiero suscitó el surgimiento del piquete, de la fábrica recuperada, del trueque y del cartoneo, así como también la emergencia de nociones nacidas de la disipación del régimen de representación política, que desafiaban las opiniones dominantes en el campo intelectual. En este caso, más que momento maquiavélico o spinoziano, convendría quizás hablar de "momento plebeyo", para dar cabida al gesto irreverente que descubre en las potencias comunes una igualdad bloqueada, que se filtra por entre las mallas de la norma y afecta los circuitos del trabajo, la comunicación y

el consumo. El momento plebeyo pertenece al revés de lo político y no se confunde con los funcionariados ni con las militancias. Lo plebeyo es sombra y vacilación. Ni orden ni revolución: es germen y estrategia. Plasticidad apta para atravesar el caos.

La crisis ya ha sido pensada, incluso demasiado. Y se la ha pensado desde la preocupación por la norma, al menos en dos ocasiones: desde la voluntad de inclusión y desde la racionalidad neoliberal. Estas fueron dos tentativas apuradas por salir de la crisis, por afirmar una normalidad para la vida. En este tercer capítulo nos proponemos dejar atrás esos modos reactivos de ser y de pensar, para adoptar la perspectiva del reverso. Se trata de una inversión del punto de vista: en lugar de profundizar en los análisis sociales sobre la crisis, adoptar el punto de vista de la crisis. En lo que sigue, se trata de pensar desde esas sombras y vacilaciones, siguiendo la premisa metodológica de León Rozitchner según la cual la naturaleza es la prolongación inorgánica del cuerpo vivo. El momento plebeyo será tomado con relación a un tiempo por venir, a un espacio en constitución, a una organicidad plástica, a una imagen cristal, a unos movimientos centrífugos, a una historicidad entendida como medio de conexión entre luchas presentes y pasadas.

1. EL MOMENTO PLEBEYO

Si la burguesía consigue que la revolución rusa fracase por medio de un arreglo con el zarismo, entonces la socialdemocracia se verá realmente con las manos atadas frente a la burguesía inconsecuente; la socialdemocracia se verá "diluida" en la democracia burguesa en el sentido de que el proletariado no conseguirá imprimir su nítido sello a la revolución, no conseguirá ajustar las cuentas al zarismo a la manera proletaria o, como decía en su tiempo Marx, "a la plebeya".

Lenin

El momento plebeyo es el reverso flotante de lo popular: una falla o interrupción en los mecanismos de adaptación y de reacción con los cuales se transita de una situación a otra. Es una suspensión, al menos provisoria, de los modos habituales de la percepción y de la acción. Estado deambulante, anomalía sensible. Ni fenómeno sociológico ni objeto etnográfico: es una *visión* desde la crisis, una aprehensión de las estructuras de relaciones normadas en medio del colapso perceptivo. Como movimiento centrífugo es posible en todas las clases sociales, aun si su potencial revolucionario pertenece a las clases explotadas.

Una visión de este tipo es la que intenta captar en sus textos el Colectivo Juguetes Perdidos. En su libro *La gorra coronada*, este colectivo argentino ofrece una lectura a contrapelo del triunfo neoliberal de 2015. Su tesis es que la derrota de la voluntad de inclusión fue previa a la elección y consistió, sobre todo, en la imposibilidad de sostener la dinámica caliente del flujo de mercancías. El macrismo triunfó sobre la base del previo enfriamiento de los cuerpos del consumo. Este enfriamiento forjó un cierto estado de lo popular que hasta algún punto explica el apoyo al nuevo gobierno. "Los Movimientos de Trabajadores Ocupados o la Vida Mula pusieron un Presidente."³ La frialdad no refiere solo a la disminución cuantitativa del consumo, sino también a la crudeza un modo de vida y una experiencia: la de los "trabajadores ocupados" dedicados al *muleo*, esto es, a la carga y el padecimiento que implica llevar adelante una vida laboral, familiar y vecinal cuando se está sometido a los ritmos de una precariedad totalitaria.

La percepción sobre los cambios de estado por los que pasan los cuerpos del consumo permite salir de la impotencia progresista, que cuestiona a lo popular por haberse

3. Colectivo Juguetes Perdidos, *La gorra coronada*. Diario del macrismo, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

adaptado y no haber resistido activamente a las políticas de ajuste. En lugar de atribuirle una pasividad, Juguetes Perdidos percibe al muleo como una estrategia de hipermoviliación, una pragmática existencial en base al repertorio del realismo barrial, una lucha permanente que no encaja con los estereotipos de lo activo propios de las militancias. Ante el cuestionamiento progresista que se pregunta qué clase de lucha es esa, Juguetes Perdidos responde: una forma de lucha que procura obtener beneficios en el esfuerzo por "sostener las vidas sobre la línea de flotación de la precariedad totalitaria". Son "luchitas imperceptibles para cierto lenguaje político" que insumen "cantidades inmensas de combustible psicofísico, luchitas por gestionar los rejuntes (en el barrio, en la familia, en el laburo)". Luchas efímeras y tácticas sin gloria, en función de objetivos políticamente incorrectos tales como la búsqueda de una tranquilidad y una seguridad que permitan disfrutar de ciertos umbrales de consumo. En síntesis: los modos de vida desplegados en la precariedad totalitaria resultan convergentes con la convocatoria que por entonces realizó el partido neoliberal.

Lo que interesa a Juguetes Perdidos es algo más que comprender la racionalidad de la adhesión al macrismo en una elección puntual. Pretenden ejercer un modo de mirar basado en una empatía básica con las pragmáticas de los sujetos y sus racionalidades, una comprensión de los modos de vida que se sitúe en los nuevos barrios tal y como son, esto es, distintos a los de 2001. Una aproximación despejada de prejuicios bienpensantes e idealizaciones "buenistas", una escucha capaz de "demorarse en sus dinámicas más oscuras", lo que incluye situaciones de violencia que pueden ser entendidas solo cuando no se las toma desde la versión que recortan los medios de comunicación, sino dentro del continuo concreto de la vida barrial: "Hogares que son ollas a presión, economías domésticas que revientan".

Ya desde el título del libro, *La gorra coronada*, el colectivo capta un doblez, algo así como un derecho y un

reverso. Del lado derecho, la acción de "engorrarse", que alude a la humillación, al deseo de venganza por tantos "vedurqueos laborales". Peculiar revancha que lleva a lxs vecinxs a actuar como micropolicía barrial, a "ponerse la gorra" de las fuerzas del orden: "Luz verde y vía libre para el engorrarse, para los vecinos en banda, para la policía y la gendarmería (que se sienten como en 'sus mejores épocas', con más gaita, más estado de excepción para sus movidas), para los jefes y patrones". La revancha cae sobre su reverso: la "vagancia". Los engorados forman una fuerza social amplia, popular y *antiplebeya*.

Lo plebeyo aparece entonces como una alternativa del realismo barrial, como estrategia de fuga: moverse, zafar, indagar opciones, agitar. Juguetes Perdidos escribe en alianza con esas fuerzas "silvestres", incodificables, amorales, difusas, festivas, que inquietan a la sociedad mula en lo más profundo de su ser. Esta creación "silvestre" de forma de vida es, también ella, una estrategia de supervivencia al interior de los nuevos barrios. Una estrategia desacadada, que da lugar a una "serie existencial distinta". Quizá se pueda detectar aquí una diferencia con el planteo de Diego Valeriano, para quien esta alianza se concibe como una dialéctica interna al consumo. La serie de la que parte el colectivo da lugar a un rechazo *sensible* al macrismo; sensible e ideológico, antes que político: "Odiamos su propuesta de Vida". Esta "serie existencial distinta" es la que permite concebir la alianza entre un colectivo que escribe y unas fuerzas barriales silvestres. Se trata de una alianza en torno a intensidades que el consumo por sí solo no genera, y la palabra clave de esta alianza no es "consumir" sino "agitar".

Una lectura desde abajo permite captar la formación de esta fuerza engorada durante el último tramo de la llamada "década ganada" como parte de una disputa por el control de los barrios en el contexto del ya mencionado "consumo sin vitalidad". El engoramiento interpreta adecuadamente el desplazamiento producido al interior de la

experiencia del consumo favorecido por las políticas de inclusión. Se trata de "sostener con el cuerpo lo que se compra con las cuotas". Cuando la exacerbación del consumo devino "engorramiento", búsqueda de tranquilidad, asumió la forma del "cueste lo que cueste". Este desplazamiento liquidó lo mejor de aquella época -las dinámicas porosas, los espacios no controlados, un cierto "dejar hacer" en el que podía convivir lo heterogéneo- y favoreció lo peor: el crecimiento unilateral de las reacciones engorradas, la proliferación de un tipo subjetivo al que desde Juguetes Perdidos llaman los "anti-todo".

Son estas fuerzas reactivas las que se empoderan con la victoria de la alianza Cambiemos. El sentimiento de revancha de los anti-todo contra cualquier cosa que se mueva o que difiera no se produjo solo en los nuevos barrios, sino que saturó la cultura con un patrullaje capilar que el director escénico Silvio Lang (junto con la Organización Grupal de Investigaciones Escénicas) logró llevar a escena en la obra teatral *Diarios del odio*. A partir del relevamiento que los artistas Roberto Jacoby y Syd Krochmalny habían realizado de comentarios escritos en los portales de noticias de los diarios *La Nación* y *Clarín*, Lang elaboró un retrato del odio al síntoma, al plebeyismo y, en general, a toda invención de formas de vida. La puesta escenifica la trivialidad de una furia que arrasa con toda curiosidad erótica o sensible, y advierte sobre los peligros implicados en la degradación de la pasionalidad. Esta degradación no surge de odiar, sino de hacer del odio una pasión separada del tejido de afectos que están en la base de nuestras formas de actuar y conocer.

Sobre esta conexión entre racionalidad, pasión y política, León Rozitchner reflexionó en profundidad a comienzos de la década de 1960, cuando les objetaba a aquellos filósofos cristianos que intentaban asumir posiciones marxistas la incompatibilidad entre una filosofía materialista de las pasiones y un fondo teológico que hace del amor a Cristo el

justo opuesto del odio involucrado en la lucha de clases.⁴ Por el contrario, para Rozitchner amor y odio son afectos que el cuerpo experimenta, y gracias a los cuales obtiene un conocimiento primero e insustituible. Sin ellos resultaría imposible entrelazar sensibilidad y pensamiento: la lucha de clases implica desde el comienzo un amor sentido en la cooperación junto a un odio vivido en situaciones de explotación. Las pasiones son para Rozitchner el tejido constitutivo de la experiencia colectiva. Al separarlas, moralizarlas e idealizarlas, lo único que se logra es desposeer a los sujetos de sus mecanismos verificadores de las cualidades de las cosas, de las posibilidades de una evaluación concreta de las fuerzas que operan en su entorno.

La polémica contra el cristianismo, que Rozitchner mantuvo durante toda su vida, consistía en defender la potencia cognitiva y sensual de los cuerpos -que la religión degrada- como fundamento de una comprensión racional que no esté ni recortada ni separada de la potencia común. La intuición crítica fundamental de Rozitchner fue que, a través del dinero, el capitalismo introduce el valor como mediación en la relación entre el cuerpo y las cualidades concretas de las cosas -los valores de uso de Marx-, lo cual obstaculiza el pasaje que va de la cualidad sentida a la elaboración de nociones comunes. Al sustraer del intercambio la cualidad concreta las cosas, la ley del valor prolonga el corte sensible cristiano en el ámbito de la economía política, devaluando la potencia cognitiva del cuerpo afectivo.

Las pasiones no se dejan reducir a la emocionalidad neoliberal, que tanto interesa a las psicologías positivas. La apuesta cognitiva por una "ciencia de la felicidad", con la que discute Sara Ahmed en su libro *La promesa de felicidad*,

4. León Rozitchner, "Marxismo o cristianismo, polémica con Eggers Lan en torno al marxismo y al cristianismo", en *Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*, Buenos Aires, Octubre, 2018.

se conecta con el proyecto de gobierno de las almas, una renovación del poder pastoral que funciona a partir de una sofisticación de los mecanismos que pretenden volver transparentes y cuantificables las elecciones humanas en base a una rigurosa clasificación de las emociones en "buenas" y "malas", así como a partir también de la confección de unos "indicadores de felicidad", en torno a los cuales constituir un conocimiento de antemano de aquello que contribuirá a mejorar la vida de las personas. Esta modelización completa de la emocionalidad apunta a imponer la valoración de las "emociones positivas" como capaces por sí solas de sacarnos de la ansiedad, la depresión y otros estados negativos, y acentúa un criterio de responsabilidad individual sobre las propias disposiciones afectivas: cada quien debe hacerse cargo de cuidarse a sí mismo, de acuerdo al modelo de vida feliz, o bien hacerse cargo de su propio fracaso. La convergencia entre psicologías positivas y economía neoliberal permite diseñar algoritmos emocionales en torno a la búsqueda de la felicidad.

La promesa de la felicidad depende de una individualización completa del mundo de los afectos, de una supresión del carácter constitutivamente relacional de las pasiones, sobre el cual se basa todo el saber de los cuerpos y de la política. En *Los afectos de la política*, Frédéric Lordon explica que "cuando Spinoza habla de afectos, habla de algo muy distinto a nuestras 'emociones' [...]. El afecto en Spinoza es el nombre general que se le da al afecto que deriva del ejercicio de una potencia. Una cosa ejerce su potencia sobre otra y, como consecuencia de ello, esta última resulta modificada: afecto es el nombre de esa modificación".⁵ Los afectos son modificaciones del cuerpo y del alma que aumentan o disminuyen la capacidad de acción.

5. Frédéric Lordon, *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.

No hay afecto sin que un cuerpo o una fuerza actúe sobre otro cuerpo, modificándolo. Al conectar la emoción con la potencia y con las fuerzas que actúan en las situaciones concretas, Lordon nos devuelve a una teoría de los afectos y de las pasiones que permite volver a abrir una concepción política de la subjetividad, y concebir así el pasaje del síntoma a la forma de vida como punto de partida de una transformación estructural.

EL PROLETARIADO FLOTANTE

En *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*, Roberto Carri investiga el fenómeno de las rebeliones populares espontáneas a partir de un caso de bandolerismo social sucedido en el Chaco durante la década de 1960. Sus protagonistas son Isidro Velázquez y Vicente Gauna. Velázquez, "honesto peón rural de origen correntino, sufrió una serie de hostigamientos por parte de la policía de Colonia Elisa (Chaco), que culminaron con su detención y posterior fuga de la cárcel local".⁶ Desde entonces, "comenzó una vida fuera de la ley y durante más de seis años tuvo en jaque a toda la policía provincial". A pesar de que la acusación oficial contra él es de robo, distintas versiones insisten en que se trata de una persecución arbitraria, "un típico acto de violencia policial injustificado", que deriva en un alzamiento contra la ley. Entre los años 1962 y 1967, Velázquez -prófugo de la justicia-, junto con Gauna -un "salvaje irreductible"-, serán los bandidos que robarán a los ricos (secuestran a estancieros) y se burlarán de las fuerzas del orden llevando adelante fugas y acciones espectaculares. La leyenda -surgida del poverío rural y de la

6. Roberto Carri, *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

comunidad indígena de la zona que les brindaba apoyo- le atribuye a Velázquez poderes sobrenaturales, como el de volverse invisible para escapar de las emboscadas, o ser capaz de dominar al enemigo con la mirada.

Carri se propone desentrañar el fenómeno que representa la popularidad de Velázquez: la enorme simpatía y la activa solidaridad que despertó entre los sectores más pobres de la población, criollos de origen correntino, santiagueños e indígenas. El odio de estos sectores contra un sistema que los oprime se canaliza a través de la figura de Velázquez, un rebelde individualista que se convierte en un héroe capaz de enfrentar al régimen colonial dominado por los grandes propietarios blancos y sus fuerzas armadas. El autor caracteriza a los trabajadores pobres que apoyan a Velázquez como un "proletariado total", muy diferente de las fracciones obreras urbanas integradas en la industria moderna, a las que la teoría revolucionaria les otorga un papel central en el proceso emancipador. Este proletariado rural se caracteriza, además de por su desposesión total, por su condición deambulatoria y migrante:

Los trabajadores del monte, en su mayor parte provenientes de la provincia de Corrientes -principal exportadora de carne humana del país junto con Santiago del Estero- y en segundo término paraguayos y santiagueños, no pueden volver a su lugar de origen y deambulan por la provincia en busca de trabajo. Los más audaces van hacia las ciudades cercanas o al sur a engrosar la población de las villas miseria. Esta población que ha dejado de ser rural, pero que todavía no se ha incorporado a la actividad económica urbana, forma un semiproletariado flotante de carácter semirural y semiurbano a la vez. En estos hombres y en los integrantes de las colonias indígenas va a encontrar Isidro Velázquez el mayor apoyo.⁷

7. *Ibíd.*

Carri plantea aquí elementos para una teoría no populista de la rebelión plebeya en torno al carácter *deambulante* de este semiproletariado. La historia de la violencia colonial es la del intento de imponer al indio nómada la razón sedentaria para fijarlo en la explotación extrema del obraje. En ese estado de flotación hay un potencial de no obediencia que Carri entiende, sobre todo, como la conservación de una solapada propensión a la venganza (el apodo popular de Velázquez era "El Vengador"). La memoria de la desposesión y la criminalización del nomadismo (Carri recuerda la imagen del hombre de piel oscura que se lleva a la mujer blanca) hacen del prófugo armado una figura límite o de contrapoder, y su condición migrante o de vagabundeo contrasta con la integración del proletariado urbano e industrial, base del vandomismo.

Pero esta eferescencia plebeya no da lugar a revoluciones triunfantes, y así es como Eric Hobsbawm la califica como "prepolítica". Carri no acepta este punto de vista: considera que las izquierdas formalistas ignoran el potencial político contenido en esta flotación semiproletaria, un magma explosivo en el cual conviven el odio del indio, del pobre y del migrante frente a la tentativa colonial de fijarlos en el espacio de explotación, junto a un estado de sospecha ante la integración en el Estado moderno del desarrollo. También en Marx se encuentra la indicación sobre el potencial revolucionario de la comunidad agraria, que no necesariamente ha de ser disuelta por el moderno capitalismo, como se afirmó en nombre del marxismo durante décadas, sino que puede jugar un papel importante en la lucha por su superación.

La peligrosidad política del fenómeno Velázquez es percibida con claridad por las fuerzas del orden. Luego de la muerte de Velázquez, relata Carri, se producen "impresionantes desfiles populares" pese a la prohibición policial. Y no solo eso. A partir de entonces se adopta la fecha del 1° de diciembre como día de la policía local: "Es una

revancha que toman los vigilantes ante el desprecio y el dolor del pueblo".

¿Y qué hay de Gauna? Carri lo describe como un "delincuente total", un ser asocial que sigue a Velázquez -un hombre de buenas formas y sensibilidad popular- por razones puramente delictivas, pero que desempeña, sin embargo, un papel fundamental en la constitución del sentido radical de la campaña: "El carácter irreductible de Gauna, en cierta forma, impide a Velázquez arribar a acuerdos con la ciudad, con la civilización", es decir, preserva al héroe de la política local. Gauna, sujeto cruel y enemigo de la sociedad, bloquea la posibilidad del pacto y de la traición, y garantiza la fidelidad de Velázquez al pueblo, al tiempo que es él quien pone en peligro la vida de los hacendados y comerciantes. "Velázquez es más peligroso desde que Gauna está junto a él."

La fuga al monte, el apoyo popular, el contacto con las comunidades, la vida transhumante, el talento para esconderse y para las acciones espectaculares hicieron de Velázquez un precursor capaz de encender y transmitir un sentimiento de rebelión colectiva. Velázquez fue la expresión de la rebeldía comunal, la encarnación del odio popular y de un profundo sentimiento de redención, la personificación más acabada de un deseo de venganza largamente postergado.

El estado de flotación semiproletaria del que habla Carri, ese carácter ambulante y migrante, materializa una experiencia del espacio y del tiempo diferente a la de la integración del proletariado fordista clásico. Se trata de un espacio y un tiempo más vinculados a la precariedad y al desarraigo. Algo de ese nomadismo emerge, según Paolo Virno, en la recomposición de la fuerza de trabajo en la metrópolis contemporánea posfordista. En su libro *Gramática de la multitud*, Virno habla de unas "tonalidades emotivas de la multitud", una suerte de "nudo central neutro sujeto a declinaciones diversas e incluso opuestas", tales

como el oportunismo y el cinismo. A los trabajadores de cualquier gran ciudad hoy se les exige "estar habituados a moverse de un lado a otro, ser capaces de acomodarse a las más bruscas reconversiones, que sean adaptables para cambiar de una dependencia a otra, que sean dúctiles para cambiar las reglas del juego, que sepan llevar adelante interacciones lingüísticas banales; que demuestran destreza para elegir y sepan manejar diversas alternativas".⁸ Estos requisitos no son los de la fábrica del fordismo o los de las instituciones del encierro disciplinario, sino los de la socialización callejera de una fuerza de trabajo cuyas aptitudes productivas se adquieren en un deambular urbano, previo al ingreso a la empresa o al mundo laboral precarizado. Es en el desempleo y entre changas que el trabajador desarrolla estos talentos que Virno resume con la expresión "el hábito de contraer hábitos". Y son estos talentos, esta plasticidad de la fuerza laboral posfordista y esta sociabilidad extralaboral, lo que la empresa capitalista explota. Esto es lo que sucede con el oportunismo, esa aptitud de estar atento y disponible para aprovechar posibilidades siempre intercambiables según la conveniencia, y con el cinismo, esa experiencia de las reglas como convenciones sin fundamento a las que siempre es posible manipular en beneficio propio. El cinismo y el oportunismo remiten a la situación emotiva de la mayoría en condiciones de inestabilidad crónica.

PRECARIEDAD Y POTENCIA

El imperativo a la acción puede ser visto como una tentativa de gobernar la ambivalencia de la multitud: programar

8. Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

la potencia, hacer hacer, responsabilizar a cada quien por su capacidad o incapacidad de alcanzar determinado ideal de felicidad. Este imperativo apunta a evitar la apertura de la brecha entre el deseo y la dinámica de acumulación de capital, a garantizar la relación orgánica, que hay que sostener y recrear cada vez, entre vida y estructura de mando, entre sujeto y mundo.

El cine ofrece para Gilles Deleuze la clave para escapar a esta programación de la potencia. Su punto de partida es, precisamente, la precariedad: cuando las imágenes no están en condiciones de reaccionar frente a determinada situación. La crisis de la acción, la incapacidad de desplegar un movimiento, puede hacer que las imágenes se relacionen no ya con otras imágenes actuales, sino con una imagen virtual. Deleuze llamó "imagen cristal" a este encuentro entre una imagen actual y su imagen virtual. Se trata de imágenes que permiten ver el tiempo de un modo directo, y suelen venir de la mano de personajes estancados, imposibilitados para responder a un acontecimiento, perdidos, cuya ruina testimonia la bancarrota de la acción. La crisis de los enlaces sensorio-motores da cuenta de que algo excesivo les ha sucedido. Algo demasiado hermoso o demasiado terrible se ha interpuesto entre ellos y el mundo. Una desmesura intolerable ha colapsado los mecanismos habituales de reacción a determinada situación. Incapaces de responder, las imágenes solo llegan a ver u oír. La cancelación del movimiento da paso a una *visión pura*.

¿Qué es lo que percibe el *visionario*? Quizá podamos responder lo siguiente: lo que percibe es el reflejo virtual de su propia imagen actual. Un virtual que permanece respecto de su actual "tan bien adherido como un rol al actor".⁹ Se

9. Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1987.

trata de una operación similar a la que tantas veces Deleuze había repetido respecto de la fórmula spinoziana según la cual no se sabe nunca lo que puede un cuerpo. Todo cuerpo (imagen actual) se define por su potencia (imagen virtual) de existir. La actualidad del cuerpo y la poderosa vida inorgánica que lo caracteriza. No hay cuerpo sin un plus, que es su potencia. La imagen cristal se forma precisamente en esta coalescencia entre un actual y su virtual.

El visionario se sitúa entonces en un punto de extrema precariedad: ha atravesado el límite de lo tolerable, ha entrado en relación con la imposibilidad y con la vergüenza, y se ha puesto, en esa travesía, en contacto con la visión de un nuevo posible. Su mundo se transforma. La dimensión actual, actos y palabras, se ha abierto a otra, virtual, hecha de puros signos ópticos y sonoros: una dimensión de aquello que solo se ve, o solo se oye. La potencia ya no se actualiza automáticamente, la prevalencia de la dimensión virtual la ha desprogramado. Y esta desprogramación es una condición de posibilidad para otras cosas.

El filósofo japonés Jun Fujita ha estudiado la afinidad entre la imagen cristal y la novedad política del 68. En ambos casos se presenta una misma relación entre personaje y situación. Una cita de *La imagen-tiempo* lo patentiza: "Por más que se mueva, corra, se agite, la situación en la cual está desborda por todas partes sus capacidades motrices, y le hace ver y oír lo que de derecho ya no es susceptible de una respuesta o una acción. Más que reaccionar registra. Antes que ser comprometido en una acción, está liberado a una visión, perseguido por ella o persiguiéndola".¹⁰ Fujita sostiene que lo que muta es el estatuto mismo de lo revolucionario.¹¹ Se trate de imágenes o de personas,

10. *Ibid.*

11. Jun Fujita Hirose, *Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

es el mismo proceso cristalino de videncia el que opera una desprogramación de la potencia. Imágenes, personas y comunidades comienzan a abandonar toda consigna de sumisión a la producción para comenzar a disfrutar de sí –y a actuar– por su propia cuenta.

Esta conexión entre precariedad y potencia ya había sido señalada por Deleuze por fuera de su reflexión sobre el cine. En un curso del año 1980 comenta lo siguiente:

La forma de trabajo precario tiene una fuerza, tiene unas potencialidades revolucionarias muy grandes. En Italia la existencia de un doble sector se afirmó muy rápidamente. Hay un espacio de sector negro, de sector temporal, de sector precario, que finalmente se ha vuelto como una especie de condición misma sin la cual la economía italiana no funciona. Todo esto se ha analizado, me parece que muy profundamente, por toda la corriente autónoma en Italia. Quiero decir que es uno de los aportes principales a la teoría práctica del trabajo actual. En Italia encontrarán esto sobre todo en Toni Negri.¹²

Y bien, ¿cuál es la “potencialidad” del trabajo precario? Deleuze lo explica así: mientras la axiomática del capital no opera su *conjugación* de los flujos “sin suscitar al mismo tiempo flujos que deja escapar”,¹³ esos flujos que escapan quedan disponibles para realizar *conexiones*. A diferencia de la conjugación capitalista de los flujos, las conexiones son relaciones “eventuales” entre flujos “indecidibles”, que solo tienen en común “el trazado de líneas de fuga en el sistema”, y que pueden ser flujos de urbanización, de hambre, o incluso de creación artística. Estos flujos permanecen indecibles en la medida en que no se sabe de antemano

12. Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, Cactus, 2017.

13. *Ibid.*

qué puede resultar de su conexión. Se ignora por completo cuál puede ser su “carga revolucionaria”. Estos indecibles constituyen para Deleuze una suerte de materia de posibilidad, o de “materia prerrevolucionaria”.

¿QUIÉNES SON LOS PLEBEYOS?

La distinción entre “engorrados” y “silvestres”, al interior del realismo vecinal, divide lo popular de un modo muy diferente al propuesto por la teoría populista de Damián Selci, que –como vimos en el segundo capítulo– diferencia “cualunques” de “politizados”. Esta nueva distinción aporta una imagen que va más allá del repertorio de categorías con el que la voluntad de inclusión ha pensado al “pueblo”, y con el que los neoliberales han pensado a la “gente”. Se trata de una distinción eminentemente política, que apunta a actitudes y deseos con respecto al dispositivo de mando, y no a determinaciones sociológicas convencionales. “Agite”, “raje”, “flotación”, “vagancia” son términos que designan movimientos, velocidades, percepciones, no clases sociales.

Esta distinción es fundamental para dar un sentido político específico a lo plebeyo –que podría resumirse en el deseo de no ser gobernado– sin por eso ceder a la tentación inútil de considerarlo sujeto de una política determinada. El gesto sustractivo con respecto a los movimientos centrípetos de la emocionalidad neoliberal, el ademán irreverente con respecto al encadenamiento obediente a la acción-reacción del mando, conectan con un impulso igualitarista. La interrupción y el desborde de los automatismos son plebeyos cuando no se legitiman ni en posiciones institucionales, ni en poder económico, ni en títulos de ninguna clase. Sin dar curso a ninguna política en particular, la democracia plebeya se hace presente y actúa como el reverso igualitarista de todo orden

de obediencia.¹⁴ Su potencia específica es abrir espacios de indecibilidad.

Desde un punto de vista histórico, plebeyos fueron los esclavos libertos romanos, aquellos que estaban excluidos del derecho público, que se veían privados de estatuto político, y que carecían de títulos públicos de propiedad. En otra de sus clases de 1980, Deleuze expone la siguiente idea: excluidos de la propiedad pública, pero compensados con la propiedad privada de parcelas, los plebeyos se entregaron a la actividad de descodificación de los flujos sobrecodificados por las formaciones estatales arcaicas. Los plebeyos son los grandes creadores de los flujos de propiedad privada. Esclavos libertos, extranjeros conquistados y migrantes, en cuanto plebeyos, tienen la posibilidad jurídica "de ocuparse del comercio y ocuparse de la empresa, particularmente la metalúrgica".¹⁵ Los plebeyos son los primeros privatizadores: "Devienen propietarios privados de parcelas, pequeños empresarios, pequeños comerciantes, casi por fuera de las mallas, o bajo las mallas, de la sobrecodificación imperial. En otros términos, son ellos los que van a hacer correr flujos de apropiación privada por diferencia con el polo arcaico de la apropiación pública".¹⁶ Los plebeyos provocan el contragolpe descodificador desde adentro de la maquinaria de sobrecodificación imperial.

Lo plebeyo, entonces, es esa parte de lo popular que se agita, pero también la que descodificando crea momentos

14. La utilización de la expresión "democratización plebeya" para hablar de un proceso de luchas desde abajo está tomada del libro que escribió el grupo Comuna de Bolivia en el año 2002: Raquel Gutiérrez, Alvaro García Linera, Raúl Prada y Luis Tapia (eds.), *Democratizaciones plebeyas*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.

15. Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de estado y axiomática capitalista*, op. cit.

16. *Ibíd.*

de indecibilidad. El filósofo canadiense Érik Bordeleau escribió acerca de la importancia del anonimato en la constitución del plebeyismo. En sus términos, la plebe implica un devenir impersonal, un "perder el rostro" que no se confunde con la disolución de cada singularidad sino que apunta, por el contrario, a la ruptura con respecto a cierto régimen de individuación. Hay prácticas de escritura que implican perder el rostro, que producen anonimato, porque ese es su modo de resonar con algún acto de resistencia que otorga consistencia al anonimato mismo. Así concebida, la desidentificación no lleva a la dispersión, sino a un nuevo tipo de existencia en la que lo anónimo y lo impersonal actúan como condición de posibilidad para "prácticas de lo común". El libro de Bordeleau, *Foucault anonimato*, gira en torno a una cita extraída de una entrevista a Michel Foucault, en 1977, hecha por Jacques Rancière. Allí Foucault afirma: "No existe sin duda la realidad sociológica de 'la plebe'. Pero existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo no apresable".¹⁷ Al igual que el anonimato resistente, lo plebeyo se define por su modo de escapar a las relaciones de poder: es movimiento centrífugo, no apresable.

EL DESBORDE DEL POPULISMO

Ya contamos entonces con varios rasgos que nos permiten hacernos una imagen de lo plebeyo: parte silvestre del pueblo, fuerza centrífuga no apresable, "energía inversa" que se agita y se sustrae, descodificación de flujos, espacio

17. Citado en Érik Bordeleau, *Foucault anonimato*, Buenos Aires, Cactus, 2018.

indecidible, multitud ambivalente. La obra de John William Cooke, dirigente del peronismo revolucionario, sobre todo sus escritos de los años sesenta —los mismos años en los que se sitúa la investigación de Carri sobre Velázquez y el semiproletariado “flotante”—, contribuye a identificar otro rasgo importante de lo plebeyo: su capacidad de desbordar la captura populista. Para Cooke, la lucha de clases en la Argentina se daba por aquellos años según una particular dialéctica en la cual la contradicción entre peronismo y antiperonismo se superponía con el antagonismo clasista al interior mismo del peronismo. Si la primera contradicción calza con el policlasismo populista, la segunda prefigura en cambio un marxismo plebeyo —el célebre “hecho maldito del país burgués”—, que pone el eje en la experiencia concreta de la radicalización obrera durante la época de la Resistencia.

Miguel Mazzeo, en *El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*, destaca los rasgos centrales del pensamiento político de Cooke en términos que ayudan a clarificar esta diferencia entre plebeyismo y populismo: mientras que las teorías populistas identifican el cambio político con el control del Estado, para Cooke la política popular es una dinámica de transformación social en base a la radicalización obrera; mientras que el populismo plantea una articulación horizontal de demandas diferenciadas en base a un nombre particular —por ejemplo, Perón— que busca representarlas a todas a partir de un antagonismo con el régimen liberal, Cooke en cambio plantea un frente de liberación nacional y social con eje en la lucha de clases. La fusión entre populismo y peronismo, dice Mazzeo, no se propone otra cosa que gestionar los ciclos del capital, por medio de una regulación de la lucha de clases del modo más inclusivo posible.

Lo que nos interesa de Cooke es, sobre todo, su peculiar pedagogía multidireccional: le explicaba el peronismo a la izquierda, y la izquierda al peronismo. Siguiendo esa

vocación es que llegó incluso a desarrollar una esmerada argumentación ante el propio Perón, con la esperanza —frustrada— de que el líder autorizara la identificación entre peronismo y socialismo. Esa pedagogía se basaba en una fina percepción de la ambivalente realidad argentina, junto a una pasión intelectual por reunir en una misma estrategia revolucionaria fenómenos tan difíciles de armonizar como la radicalidad obrera, la burocracia sindical o la ambigüedad entre el carácter encarnado del liderazgo y su dimensión mítica. Para Cooke —tengamos en cuenta que fallece en 1968— el peronismo estaba recorrido por una tensión constitutiva e irresoluble, compuesta, de un lado, por una incompatibilidad objetiva con el capitalismo, que se manifestaba en la radicalización obrera, y, del otro, por la compatibilidad subjetiva de la burocracia. Se trataba, por lo tanto, de orientar esa subjetividad hacia la revolución, lo que implicaba promover la lucha de clases dentro del peronismo.

El propio Cooke fue particularmente sensible al proceso de radicalización que se expandía en el país y en la región a partir del carácter continental de la Revolución cubana. En una carta de 1961, le explica a Perón que en la Argentina “los comunistas somos nosotros”, es decir, los peronistas; cinco años más tarde, el mítico “delegado de Perón” sustituiría la conducción estratégica del General por la del Che Guevara, sin que por ello sea posible reducir este mix cookeano de guevarismo y peronismo a una estrategia de tipo foquista.

Si hubo algo así como un “cookeismo” —y hasta un “walshismo”—, dice Mazzeo, este quedaría completamente incomprendido si no se repara en el “grupo Avellaneda”, cuyos referentes principales eran Domingo Blajaquis y Raymundo Villaflor. Surgidos de una cultura obrera autodidacta y politizada, ellos habían hecho su propia traducción plebeya del marxismo, elaborando las premisas del alternativismo expresado por las FAP (Fuerzas Armadas

E
G
O
S
Z
T
U
L
W
A
R
K

Peronistas) y el peronismo de base. Cooke converge con el grupo Avellaneda en la comprensión del peronismo como territorio de disputa entre autonomización y subordinación obrera, frente a la influencia de la burocracia sindical, intelectual y política.

Las aporías de Cooke se plantearon sobre todo con relación al doble carácter de la figura de Perón: el Perón de carne y hueso, cada vez más alineado con los valores occidentales, y el Perón mítico, que invocaban todas las fracciones del movimiento. ¿Cuál de ellos servía a la revolución? ¿Cuál de ellos la frenaba? Mientras que el lenguaje político de Perón era oscilante e "incierto" (aunque finalmente decantara en posiciones abiertamente contrarrevolucionarias), el de Cooke era preciso y buscaba las definiciones que el General evitaba; mientras que la concepción de la política de Perón estaba dentro de los marcos del equilibrio y de la contención, la de Cooke era la del desborde y la ruptura.

El cookismo es una manera de leer la lucha de clases en la Argentina, aprendiendo a distinguir *plebeyismo* de *populismo*. El peronismo supo contener -sobre todo luego de 1955, fecha a partir de la cual Cooke da por agotado el programa de la revolución burguesa de 1945- dos vertientes antagónicas de lo nacional-popular: una resistencia obrera antiimperialista en constante radicalización, y un sistema de liderazgos estratégicos conservadores, incapaces de ir más allá del horizonte burgués, marcado por la intervención del Estado en la regulación del conflicto. Si el plebeyismo es un movimiento de descodificación y de ruptura con el mando del capital, el populismo implica una operación de captura de lo plebeyo: es así un fenómeno que se orienta "desde arriba" para contener e imitar a lo que emerge "desde abajo". En cuanto populismo, dice Mazzeo, el peronismo subsiste como fenómeno de simulación.

2. NUEVA TIERRA Y PUEBLO NUEVO

EL NOMOS DE LA TIERRA Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Hemos visto que lo plebeyo es una figura sustractiva, elusiva respecto al mandato productivista, sea desarrollista o neoliberal, sin ser en ningún caso exterior a él. Las imágenes de lo silvestre, el vagabundeo y el agite recorren por dentro las secuencias de la vida normal. Recuerdan a Bartleby y su "preferiría no hacerlo". La especificidad del movimiento plebeyo da lugar a una pragmática descodificante, desligada de los encadenamientos sensorio-motores. La experiencia plebeya no es la revolucionaria, porque no supone ni da lugar a una política específica, aunque sí involucra una relación explícita y desprogramada con la propia potencia, una indecidibilidad de su propio lugar en relación con la axiomática del capital.

El potencial de la flotación, que Ernesto Laclau asigna a cierta función significativa, se pierde cuando se lo circunscribe solamente al orden del discurso. El carácter deambulante de lo plebeyo remite, sobre todo, a las formas de extenderse en el espacio, de desbordar regulaciones, de interrumpir automatismos, de poblar la tierra.

Ya hemos visto también cómo lo plebeyo adquiere rasgos de clase que se relacionan con la multitud posmoderna descrita por Paolo Virno. Su carácter deambulante se emparenta también con la noción política de multitud que durante el siglo XVII se oponía, según Virno, a la noción unificadora de pueblo, dependiente de la conformación de los Estados como monopolio de la decisión política, es decir, de la conformación de soberanía. La noción de multitud en el siglo XXI retoma ambos contenidos: remite a la clase, en el contexto del capitalismo contemporáneo, pero también funciona como una figura política que desborda la dialéctica entre la constitución del mercado mundial y la realización de distintos modelos de acumulación en el

marco de los Estados nacionales. Para Virno, la multitud es finalmente la figura de un éxodo que, como el bíblico, conduce a las mayorías a escapar de la esclavitud en dirección a una nueva tierra.

El momento plebeyo forma parte de la constitución de la multitud contemporánea y de su particular relación con el espacio y con la tierra. Entendemos por tierra la potencia de reunir elementos y de alojar; la tierra es aquello que hace de suelo y que adquiere su forma en relación con el acto de poblar. Al ocupar la tierra, se la puebla: con ella como suelo se establecen vínculos con otros, se ponen en juego modos peculiares de tomar el espacio (de repartición y de distribución) y modos de pensar (de reglar, de ritualizar, de representar).

América Latina no puede ser narrada por fuera de las modalidades de la conquista y de la colonización de la tierra, sin tomar en cuenta los pliegues específicos de sus modos de colonizar, sin comprender en qué sentido el modo de apropiación y repartición del suelo dio lugar a un tipo estatal de síntesis de lo social, y el modo en que esa estatalidad se estableció desde sus comienzos con relación al mercado mundial. Colonización y estatalidad se implican tanto en los modos de ocupación de la tierra como en el vínculo que se establece con la naturaleza y la constitución de relaciones jerárquicas de géneros, etnias y clases. Hay una correspondencia constitutiva entre colonización y soberanía poscolonial.

En su modernidad subordinada, los Estados latinoamericanos participan de la crisis de la soberanía moderna que había estallado a partir de la creciente presencia de movimientos rebeldes o revolucionarios a lo largo del siglo XX. A partir de allí, la pretensión del monopolio de la decisión política y de la violencia legítima desembocó en formas políticas de paraestatalidad y soberanías oscuras. El estado de excepción permanente se convirtió en la tecnología jurídica adecuada para organizar el poder de mando,

tecnología que puede reconocerse por igual en la violencia inherente a la actividad económica neoextractivista, en la regulación informal de los mecanismos de endeudamiento, en los mecanismos que protegen la circulación de riquezas no declaradas, en el mercado de la trata o en la regulación de las zonas del trabajo sumergido.

Virno explica que el estado de excepción y la paraestatalidad son signos inequívocos del agotamiento del concepto clásico de soberanía, así como también síntoma de su consumación y de los dispositivos que permiten su reproducción y supervivencia. Para el pensador italiano, el poder de mando ya no funciona de acuerdo con el concepto centralizado de soberanía moderna, como consecuencia de la presencia ingobernable de las figuras de la crisis, esto es, de formas de vida que no se someten al pacto de obediencia. En América Latina, estas figuras cuestionan los dispositivos neocoloniales de dominación de las maneras más variadas: la reemergencia de la cuestión indígena, los movimientos piqueteros y de trabajadores precarios, los movimientos de jóvenes en los barrios o de estudiantes, y los más recientes feminismos populares, encarnan diversas formas de ejercer ese cuestionamiento.

"En el derecho mítico, la tierra es denominada madre del derecho":¹⁸ este es el célebre inicio de *El nomos de la tierra*, de Carl Schmitt, publicado en 1950. La tesis se explica del siguiente modo: el acto por el cual se toma la tierra y se fundan las ciudades va siempre unido a una "primera medición y distribución del suelo" aprovechable, y esta medida originaria "contiene en sí todas las ulteriores medidas". La ocupación del suelo resulta el acontecimiento fundante del que se desprenden todas las demás estimaciones que caracterizan el modo de ser de un pueblo. El modo de apropiación de la tierra, de ocupar el espacio, no determina

18. Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, Granada, Comares, 2003.

solamente una potencia de repartición y posesión del suelo, sino que es un acto jurídico fundador de derecho. Esta "medida originaria" implica desde el comienzo un cierto cálculo en torno a la fertilidad del suelo y el esfuerzo que conlleva trabajarlo, e involucra también una idea de justicia, puesto que la tierra recompensa ese esfuerzo. Ocupar la tierra implica, al mismo tiempo, un trazado de líneas y límites ostensibles: divisiones. A la larga, la relación humana con la tierra se concreta en vallados y cercados, en un tipo de ordenación que se corresponde con el asentamiento y que da lugar a formas de poder y de dominio públicamente visibles.

Las medidas ulteriores, determinadas según Schmitt por el acto apropiador -o *nomos*-, se extienden a las relaciones jurídicas emanadas de la división territorial establecida "por la raza o el pueblo que ha tomado esa tierra" y por "todas las instituciones de la ciudad": las categorías jurídicas, el ordenamiento institucional y, en general, la racionalidad que este supone, permanecen determinados a partir de esa medida primitiva originada en el suelo. Schmitt afirma que el término *nomos* -"palabra griega para la primera medición en la que se basan las medidas ulteriores"- es el más adecuado para "tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación", acto apropiador fundacional que determina en lo esencial el decurso posterior de un pueblo o una raza.

El *nomos* es, pues, en su sentido original, "la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo", el acto instituyente de "la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de ordenación política, social y religiosa". El *nomos* schmittiano atañe al asentamiento que da lugar a un orden y al despliegue cultural de los modos de vida que en esa tierra anidan. El dispositivo schmittiano, basado en el gesto posesivo fundacional, hace de

la tierra el articulador mítico de la potencia y del derecho, tal y como se los reconoce en la soberanía estatal. Poder constituyente y poder constituido.

El *nomos* de la tierra, explica Schmitt, no es fijo. Se modifica según los avatares de los sucesivos asentamientos. De hecho, un capítulo fundamental del despliegue del *nomos* es el descubrimiento de lo que el derecho europeo llamó el "Nuevo Mundo". A partir de la evidencia que confirma la representación de la tierra como un globo surge el problema de la partición y distribución del espacio entre las grandes potencias europeas. La ocupación colonial del espacio terrestre y marítimo por parte de estas potencias fue ocasión para la constitución de un modo de pensar que Schmitt llama "pensamiento en líneas globales".

Encontramos así, en la teoría del poder político de Schmitt, una tesis sobre el estrecho vínculo entre modos de poblar y formación de categorías mentales o culturales. Esta suerte de homenaje a la identidad spinoziana de los atributos aparece, con un sentido político inverso, en *Indios, ejército y frontera*, de David Viñas, en el que se estudia la íntima relación entre los mecanismos específicos de apropiación de la tierra -para el caso, la Campaña del Desierto durante el siglo XIX argentino- y la formación de las mentalidades de las clases sociales dominantes, herederas de la matriz colonial de la conquista. La campaña liderada por el general Roca en la Patagonia argentina, escribe Viñas, fue "la consolidación de los grandes latifundios, la previa desposesión de los indios en zonas hasta entonces alejadas de los centros tradicionales", un "implacable movimiento de colonialismo interno" cuya ley "se compagina con la crispación liberal" y "se corresponde con el positivismo más duro e íntimamente coherente con el triunfo del más fuerte: la ley marcial".¹⁹

19. David Viñas, *Indios, ejército y frontera*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2003.

Liberalismo y positivismo se conjugan con extracción y expropiación para perpetrar el asesinato racial en la Argentina. Los indios son "los diferentes", el "insólito y empecinado relieve de la naturaleza que se atreve a defenderse", aquellos que no es posible asimilar puesto que oponen "su opacidad esencial a la fluidez indispensable para que el espacio nacional resulte moderno y eficiente", el obstáculo resistente que bloquea la conversión definitiva del territorio nacional al capitalismo. Este proceso de exterminio y adecuación estuvo siempre apuntalado por la producción de enunciados: "Una teoría estructurada, global y justificatoria de la sumisión (o de la liquidación)". Viñas comprende perfectamente la función teológica, es decir, exculpadora, ordenadora y santificadora de estas teorías: una "escritura en el desierto" que proporciona y consagra el monopolio del cielo y de la palabra": "Por primera vez los *gentlemen* no solo se sienten financieros y gendarmes de sus latifundios, sino también sus propios capellanes".

A diferencia de Schmitt, para Viñas la ocupación de la tierra y la creación de derecho (y de sus categorías) no pueden concebirse con independencia de una consideración de las técnicas de la guerra y del despojo, así como de las relaciones de producción y de clase que instauran los nuevos grupos dominantes. De modo que el *nomos* colonial determina una fijación particular entre distribución de la tierra, formas de explotación, constitución jurídica del Estado, mecanismos represivos y modos dominantes de pensar y escribir.

El reverso de la soberanía es la escritura, en la medida en que esta se entrelaza con el poder de las armas, de la cruz y del dinero. Viñas no deja de referirse a la figura del "intelectual semicolonial", que procura ante todo elegir un centro que ilumine y sostenga, que prestigie y apoye, que ofrezca modales y negocios. A partir de allí, se trata de acudir al recurso de una traducción europea reciente, a la que ese intelectual accedió antes que los demás, y al

resguardo del monopolio de la lectura pública. El colonialismo ideológico es el sustrato de las modas intelectuales, un "clientelismo proyectado sobre el terreno del pensamiento". No se le objeta a tal o cual intelectual el conocer y hacerse cargo de lo que se produce en la metrópoli, sino de repetirlo acríticamente en su provecho, de difundirlo "sin confrontación de los desniveles históricos".

También Rita Segato sigue la pista de esta relación entre ocupación de la tierra y constitución de categorías, buscando captar el funcionamiento de las soberanías herederas de la colonia. Poder de mando, violencia y escritura sobre los cuerpos. Los Estados latinoamericanos reproducen una dinámica de excepción permanente como manera de acortar desde arriba su distancia con la dinámica comunitaria. El *nomos* colonial resulta, a su vez, inseparable de la lengua del poder patriarcal. En *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Segato sostiene que el neoliberalismo dispone de las relaciones de género como dispositivo principal para el dominio sobre la naturaleza y la comunidad. La forma misma de la soberanía se juega en el mandato masculino de actuar virilmente sobre y contra lo femenino. Cada acto de despotismo patriarcal actúa como un enunciado soberano escrito sobre el cuerpo de las mujeres asesinadas, como un modo de comunicar dónde reside el mando y quién lo ejerce. La pedagogía de la crueldad patriarcal-neoliberal es el reverso escrito, el texto normativo y la codificación de la violencia al interior de los dispositivos de producción de soberanía, en territorios sucesivamente colonizados de acuerdo con los imperativos globales de acumulación de capital.

La tierra, la vida y lo vivo, lo humano y lo natural, han sido sometidos a un proyecto cosificador que se extiende según líneas de género, raciales (coloniales) y clasistas. En el libro *Contrapedagogías de la crueldad*, también de Segato, puede leerse:

D
I
E
G
O

S
Z
T
U
L
W
A
R
K

La trata y la explotación sexual practicadas en estos días son los más perfectos ejemplos y, al mismo tiempo, alegorías de lo que quiero decir con pedagogía de la crueldad. Es posible que eso explique el hecho de que toda empresa extractiva que se establece en los campos y pequeños pueblos de América Latina para producir *commodities* destinadas al mercado global, al instalarse trae consigo o es, incluso, precedida por burdeles y el cuerpo-co-
sa de las mujeres que allí se ofrece.²⁰

La "normalización de un paisaje de la crueldad" resulta inseparable de la disminución de los "umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora". El gobierno de la desposesión depende de su capacidad para inducir la general desensibilización frente al sufrimiento de los otros.

Hacia comienzos de los años sesenta, Schmitt escribió que la época de la estatalidad ya estaba llegando a su fin: "El Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, esto es, del monopolio de la decisión política, está por ser destronado".²¹ Paolo Virno recupera esta cita en *Ambivalencia de la multitud* para describir el desmoronamiento del principio fundamental de la soberanía estatal europea: el "pacto preliminar de obediencia", que supone y otorga fuerza de obligación a la norma legal. Tal desmoronamiento se debe, según Virno, tanto "a la naturaleza del actual proceso productivo (basado en el saber abstracto y la comunicación lingüística) como en las luchas sociales de los años sesenta y setenta", como a la "proliferación de formas de vida refractarias" al "pacto preliminar de obediencia".²² Desde entonces, sostiene Virno, la relación

- 164 -

20. Rita Segato, *Contrapedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.
21. Citado en Paolo Virno, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011.
22. *Ibid.*

entre multitud y soberanía oscila entre la afirmación de instituciones postestatales ("instituciones centrifugas"), que suspenden el mando centralizado, y el estado de excepción permanente, promulgado por el soberano, que intenta reponer ese mando.

El estado de excepción permanente, dice Virno, indica "una superación de la forma-Estado sobre la base misma de la estatalidad", una perpetuación que ya no puede evitar exhibir lo irreversible de su bancarrota. Para Virno, este desmoronamiento es una buena noticia: significa la posibilidad misma de pensar una "república no estatal", un funcionamiento y una relación con las reglas en que se atenúe la diferencia entre "cuestiones de hecho" y "cuestiones de derecho". Roto el pacto preliminar de obediencia que supone la soberanía, "las normas vuelven a ser hechos empíricos y algunos hechos empíricos adquieren un poder normativo". Se establece así un principio constituyente de carácter sustituible y revocable: "Toda regla debe presentarse, al mismo tiempo, como una unidad de medida de la praxis y como algo que debe, a su vez, ser medido siempre de nuevo".²³

En una línea similar, en *Política y Estado en Deleuze y Guattari*, Guillaume Sibertin-Blanc invoca un *nomos* específicamente deleuziano, nomádico, que funciona como una instancia de ilimitación. "Hace de la tierra la gran desterritorializada, pero también la más alta potencia desterritorializante: no el fundamento de territorios divididos, juridificados, ocupados económicamente, sino la instancia que abre los territorios sobre su afuera, su desocupación o su transformación."²⁴ Sibertin-Blanc explica que Deleuze "privilegia la idea de 'repartición': el *nomos*

- 165 -

23. *Ibid.*
24. Guillaume Sibertin-Blanc, *Política y Estado en Deleuze y Guattari. Ensayo sobre el materialismo histórico-maquinico*, Bogotá, Universidad de Los Andes, 2017.

no es la división y la distribución de la tierra entre los hombres (repartición objetiva que supone la captura objetivante de la tierra), sino la repartición de hombres, bestias, cosas y acontecimientos sobre un espacio indiviso, abierto, ilimitado (repartición de la tierra que no se puede objetivar ni atribuir).²⁵ Si Schmitt es, según Sibertin-Blanc, un pensador estatal de la crisis estatal, Deleuze y Guattari conciben un *nomadismo* incompatible con la captura estatal del territorio.

La "nomadología" de Deleuze y Guattari y sus "máquinas de guerra" alisan el espacio y enfrentan el aparato de Estado, mientras que este último lo estría e intenta capturar la violencia para disponer de ella según sus propios fines militares. En el contexto de la intifada, que fue inspiración directa para las máquinas de guerra de Deleuze y Guattari, el historiador palestino Elias Sanbar concibió para el caso del Estado de Israel un nexo inconsciente entre soberanía y exterminio, entre escritura y desierto. La formación de estructuras inconscientes del Estado —la ficción de una tierra desierta, despoblada— se origina también con la ocupación de la tierra. Pero no es solamente Israel. Sanbar explica la sintonía profunda entre los sucesivos gobiernos de Israel y los de los Estados Unidos a partir de una empatía constitutiva, previa a la convergencia de intereses de orden geopolítico. Ambos Estados —y no son los únicos, por cierto— representan su propia creación sobre un vacío. Es en virtud de esa creencia que se permiten una compulsión similar a aniquilar toda forma de vida preexistente en el territorio sobre el cual ejercerán su soberanía, como si empezaran de cero. Pielés rojas y palestinos comparten desde entonces un mismo padecimiento: la experiencia de ser tratados como residuos indeseados y persistentes, síntomas de lo reprimido

25. *Ibid.*

que retorna amenazando, con su sola presencia, con desestabilizar esa institución *ex nihilo*.

El 1° de agosto de 2017 se conoció la desaparición de Santiago Maldonado en el contexto de una avanzada represiva ilegal por parte de la Gendarmería Nacional sobre la comunidad mapuche Pu Lof en Resistencia de Cushamen, en la Patagonia argentina. Maldonado era un joven procedente de la provincia de Buenos Aires que viajaba y se ganaba la vida como artesano y tatuador, y que se encontraba en ese momento apoyando a la comunidad mapuche en su reclamo por la propiedad de sus tierras. Su cuerpo sin vida fue encontrado 78 días después en el río Chubut, 400 metros río arriba de donde había sido visto por última vez. Durante esos meses se desplegó una extraordinaria movilización social que exigía la aparición de Santiago Maldonado y el enjuiciamiento de los responsables por su desaparición. Mientras tanto, el gobierno nacional hacía todo lo posible para generar confusión y evitar que el caso se esclareciera. Pielés rojas, palestinos y también mapuches.

El conflicto entre las fuerzas de seguridad del Estado y las comunidades mapuches en lucha se centra en torno al reclamo de tierras ancestrales del sur del país, ocupadas por grandes empresas y grupos como Benetton, Roca, Bemberg y Lewis. En todos estos casos, la apropiación de tierras se lleva adelante en condiciones irregulares, e implica conflictos con las poblaciones desplazadas. Estas disputas se han masificado e intensificado durante los últimos años debido al valor en aumento de estos territorios. Para comprender la dinámica de este conflicto, es necesario intentar captar la superposición de dos lógicas complementarias: por un lado, la concentración de la propiedad en torno a una economía extractivista y, por el otro, la tentativa de encuadrar como "terrorista" toda resistencia a la expropiación territorial. En este sentido, cabe señalar que el gobierno de Mauricio Macri aceptó el

diagnóstico del Comando Sur de los Estados Unidos, que incluye a la lucha de los mapuches en la lista de nuevas amenazas a la seguridad del Estado. Es decir, se parte de la idea de que las comunidades mapuches y sus reclamos por la tierra son de por sí criminalizables. La represión ilegal, en la cual perdió la vida Maldonado, estuvo diseñada y comandada por Pablo Noceti, en ese entonces Jefe de Gabinete del Ministerio de Seguridad, abogado de jefes militares de la última dictadura y apologeta del terrorismo de Estado. El hecho se dio en un contexto en el que ya había antecedentes serios de accionar represivo. Durante el mes de enero del mismo año, la Gendarmería, con vasto apoyo político y más allá de toda orden judicial, había atacado duramente a una comunidad mapuche en lucha. Estos hechos se enmarcan dentro de una serie represiva más amplia, en la que se cuentan la represión a los docentes que intentaban poner una carpa en la plaza del Congreso, en su lucha por salarios y defensa de la educación pública; la represión a las mujeres convocadas por el movimiento Ni Una Menos, en lucha contra los femicidios; y la represión a los trabajadores de Pepsico, en lucha contra los despidos, o a los grupos piqueteros que reclamaban por la emergencia social y alimentaria. Esta serie tuvo otro capítulo doloroso con el asesinato por la espalda de Rafael Nahuel, en manos de la Prefectura Naval Argentina, seguido de la declaración en apoyo a esa fuerza emitida por la ministra de Seguridad, y la fuerte represión de diciembre de 2017 en la plaza del Congreso Nacional, en ocasión de la reforma del sistema previsional. En todos estos casos -y hay muchos más-, la violencia oficial formó parte de una política comunicativa dirigida a la producción de una cierta "normalidad" a través de la amenaza y el miedo.

El ensayista Christian Ferrer propone, en su libro sobre Ezequiel Martínez Estrada, un método simple e inhabitual para radiografiar la realidad presente: engañarse lo menos posible. De allí el título: *La amargura metódica*. Ferrer le

atribuye este método a su biografiado, pero él mismo lo pone en práctica en su escritura. No engañarse implica evitar apasionarse con los propios prejuicios, y asumir una actitud producto de una amalgama entre la lógica de la paradoja y una incurable angustia personal por la fallida constitución del país. Ver la falla orgánica en el origen patrio implica asumir el carácter aún irresuelto de una historia cruel, fundada en el fratricidio y en la guerra social. Martínez Estrada le diagnosticaba a la Argentina una incontrollable manía por la "administración técnica y el derroche de esfuerzos", una imposibilidad de "transmutar la psique dañada o el símbolo despotenciado en algún tipo de grandeza".²⁶ La amargura metódica no implica quedarse en las pasiones tristes o caer en la resignación, sino una disposición crítica orientada a detectar una invariante histórica por debajo de la novedad rutilante; significa eludir el remanido recurso nacional al optimismo y a la reducción del sentido a buena voluntad transformadora, disposiciones ambas debilitantes, que posponen y obliteran el enfrentamiento con lo trágico real del presente. Y aquello que no cambió, la invariante histórica, es el juego del odio y la frontera. El indio ("odioso obstáculo para los negocios") es expropiado de sus tierras, y el gaucho sabio y libre es reducido a peón de campo como corolario de una veloz modernización de la valorización agraria: "El fátum psíquico perdura", se sigue haciendo negocios para unos pocos en nombre de todos. Y la frontera no ha desaparecido, sino que ha sido reabsorbida, ha transmigrado, junto con el odio a la villa miseria, a los arrabales, a los asentamientos y a otros bordes, y también "a los acuerdos de mafias variopintas ni tímidas ni secretas, y a la pasión por la ilegalidad de políticos y respectivos electores, en

26. Citado en Christian Ferrer, *La amargura metódica. Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*, Buenos Aires, Sudamericana, 2014.

fin, a las oficinas estatales, donde se practica el gatopardismo rotativo".²⁷ Y lo peor de todo, sigue Ferrer, es que los escritores, de quienes se podría esperar alguna palabra salvadora, se han vendido por migajas, manteniéndose indiferentes al hecho de que sus posiciones políticas bloquean la efectiva "ruptura del círculo infernal de los gobernados", expresión de la "causa metrópoli contra la historia rural e indígena".²⁸

CAOS Y PLASTICIDAD

Plebeyismo y nomadología son premisas de una inteligencia colectiva que se despliega siguiendo líneas de resensibilización del campo social. Son reversos libertarios e igualitaristas de las políticas neoliberales o populistas, que se hacen presentes bajo la forma de síntomas, conflictos y afecciones del lenguaje. Nacen del empeño por inventar salidas a situaciones sin salida.

La filósofa francesa Catherine Malabou concibió la *plasticidad* precisamente como la capacidad de inventar salidas a situaciones sin salida. Esta noción, que la autora ha investigado a raíz de los descubrimientos recientes en el campo de las neurociencias, ofrece una imagen de la inteligencia y del pensamiento que permite desmontar no solo la representación ideológica y ordinaria del cerebro como instancia soberana de control (un "encéfalo totalmente determinado genéticamente",²⁹ fijo y programado, que transmite órdenes "desde arriba"), sino también las representaciones más recientes y sofisticadas asociadas al *management neuronal*.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Madrid, Arena, 2013.

En su libro *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, la autora establece que la plasticidad es la cualidad más propia y menos conocida de nuestra mente. Por plasticidad tenemos que entender todo el arco posible de relaciones entre fuerzas y formas: desde la aptitud receptiva para adoptar formas dadas hasta la posibilidad activa de dar forma. De modo que "hablar de plasticidad del cerebro nos lleva, pues, a considerar el cerebro como una instancia a la vez *modificable, formable y formadora*".³⁰ La plasticidad es también la capacidad de destruir la forma, ya sea esta dada o inventada, y se asocia a un factor explosivo y desobediente. De modo que, en cada individuo, el cerebro singulariza modalidades específicas de recepción, destrucción y creación de forma, sin estar por ello restringido a ninguna forma preestablecida. En otras palabras: el órgano cerebral es susceptible tanto de programación como de desprogramación, es un órgano abierto a la creación de nuevos posibles.

La polémica que plantea Malabou en el plano político remite a lo que ella denomina "ideología neuronal": un conjunto de representaciones sobre el cerebro funcionales a los requerimientos del mundo de la empresa, que tergiversa el concepto de plasticidad, sustituyéndolo por el de "flexibilidad". La flexibilidad es un falso amigo de la plasticidad, porque retiene solo uno de sus aspectos: su aptitud para asimilar formas, para plegarse, doblarse. Como en el lenguaje neoliberal de la flexibilidad laboral, aquí lo flexible, a diferencia de lo plástico, se confunde con lo dócil. A diferencia de lo plástico, a lo flexible le falta el "poder de crear, de inventar o también de borrar una huella, el poder de marcar".³¹ La flexibilidad es "la plasticidad sin su genio", sin la capacidad de torcer un destino.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

Podemos encontrar una tentativa similar de emancipar políticamente al cerebro, a través de una nueva deducción democrática de sus potenciales plásticos, en algunos autores de procedencia marxista. Virno, por ejemplo, también sigue de cerca las investigaciones neurocientíficas con la intención de retomar y continuar las indicaciones sobre el *general intellect* que Marx había avanzado en los *Grundrisse*, más precisamente en "Fragmentos sobre las máquinas". Sin embargo, es en el texto de Deleuze y Guattari, "Del caos al cerebro" (conclusión del libro *¿Qué es la filosofía?*), donde resulta más claro que la polémica por la actividad cerebral refiere a la creación de formas de vida.

La pérdida de plasticidad acarrea fatiga e impotencia, una incapacidad para crear nuevas consistencias, el terror al poder arrasador del desorden, y un refugiarse en los modos de vida establecidos. Así comienza el texto. Nada hay más doloroso y angustiante que el asedio del caos sobre el pensamiento, ideas que huyen o desaparecen apenas bosquejadas, "un pensamiento que se escapa de sí mismo".³² Al huir de esas velocidades infinitas de variabilidad que dificultan la toma de consistencia, el pensamiento se repliega sobre el paraguas protector de las opiniones disponibles.

Solo que semejante encierro no permite respirar. Hay una realidad pulmonar en el pensamiento y en la vida. Se vuelve necesario desgarrar el paraguas, tajearlo para que entre aire, o un poco de luz, la necesaria para moldear nuevas visiones. Eso es lo que hacen la filosofía, la ciencia y el arte, arriesgadas travesías, modalidades específicas de trazado de planos sobre el caos, actividades extractivas que buscan crear consistencias a partir de trozos de infinito, transformar un movimiento caótico en una nueva idea.

32. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

EL REVERSO DE LA PÁGINA

Deleuze y Guattari llaman *caoidea* a estas "ideas vitales" que surgen no de un cerebro ya concebido como conexiones e integraciones orgánicas, sino de un cerebro-sujeto que piensa, "siendo el hombre solamente una cristalización cerebral". Sin embargo, lo que sucede es que, tal y como lo describe Bifo en su ya citado *Fenomenología del fin*, este cerebro-sujeto, o inteligencia colectiva, se ve una y otra vez bloqueado en su autonomía. La desregulación neoliberal, expresada en la fusión entre capital e innovación técnica de la red digital, dotó al sistema de una nueva flexibilidad que le permitió sofocar y capturar con eficacia las rebeliones de los años setenta y la revolución técnica de los años ochenta. En un contexto celebratorio de la democracia como valor político universal, la desregulación financiera destruyó las mediaciones propias de la democracia burguesa moderna, e impuso sus decisiones mediante una serie de automatismos en apariencia incuestionables. Bifo sostiene que la excesiva complejidad de la situación llevó al cuerpo social a desconectarse del cerebro social, de modo que la sensibilidad quedó desconectada del intelecto y la conciencia social se vio amenazada y fragmentada. Como consecuencia de ello, la rabia contra la explotación se convirtió en frustración y autodesprecio.

DEL DESENCANTO A LA GEOFILOSOFÍA

En una serie japonesa de dibujos animados, *Naruto*, los ninjas se destacan por su capacidad de ver "a través de la decepción". Se trata de ir a fondo, de aprender a percibir en la noche cerrada, en medio del triunfalismo enemigo, y de mantenerse activo incluso en la quietud. Ir hasta el fondo incluso en el desencanto con los propios ideales. Este ejercicio solo resta fuerzas cuando se lo confunde con el pesimismo.

La sostenida reflexión de Bifo en torno a la figura y la obra de Guattari está atravesada por la búsqueda de nuevos equilibrios anímicos, lejos del voluntarismo militante y de la depresión *post festum*, que sería su contracara inadvertida. En "La depresión Félix", Bifo hace referencia al fracaso del pensamiento sobre la política y el deseo que Deleuze y Guattari habían intentado en *El Anti Edipo*. Aquella concepción juvenil resultaba incapaz de prestar la necesaria atención filosófica y política al fenómeno de la depresión, a su potencia cognitiva "paralizante". La depresión es para Bifo un efecto directo de la caída del investimento de la energía deseante implicada durante el proceso de producción de sentido. Surge de un choque entre la concreción de energía deseante involucrada en la creación de formas de vida (conceptos, sensaciones, afectos) y la condición impermanente de las formas, que tienden a dispersarse en el tiempo. En otras palabras, el fenómeno de la depresión es consustancial a una concepción del deseo incapaz de soportar la disolución de la comunidad militante que sobreviene inevitablemente.

Si *El Anti Edipo* fue "el manifiesto de la comunidad deseante, provisoria y nomádica",³³ lo que vino después fue el colapso. Según recuerda Bifo, Guattari seguía yendo a todo tipo de actividades aunque "ya no tenía nada que ver con las reuniones militantes, con la acción política. Ya no existía ninguna acción política que no fuese de resistencia. Y en la resistencia no hay esperanza, porque donde se resiste se defienden configuraciones conceptuales e imaginarias que han perdido su presa sobre el mundo. Donde se resiste se sustituye el deseo por el deber".³⁴ La depresión

33. Franco "Bifo" Berardi, *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

34. *Ibíd.*

aparece como correlato de la impotencia de la voluntad política. En cuanto fenómeno impensado en la concepción del deseo propia de Mayo del 68, plantea un límite existencial, una impugnación al voluntarismo militante como fuerza de transformación del mundo.

Bifo mantiene, sin embargo, un particular interés en la evolución de la filosofía del deseo de Deleuze y Guattari, que reaparece en *¿Qué es la filosofía?*, un libro de 1991, escrito en un contexto muy distinto al de 1968. Observa que allí los autores replantean su "utopía deseante" en términos más próximos a la sensibilidad de los años ochenta, puesto que el deseo es comprendido en su doble carácter de creador de experiencias compartidas, por un lado, y de alucinación que conduce al apego y a la depresión, por el otro. Se trata de una nueva aproximación al deseo, atravesada por un cierto desencanto. Pero también por cierto budismo: para Bifo, es necesario combinar la voluntad activista con un reconocimiento de la impermanencia de las formas.

La recuperación que hace Bifo de Guattari se centra en su noción de "caosmosis", una noción que refiere a los procesos de resintonización entre mente y entorno en base a una nueva concatenación entre conciencia e infoesfera. Esta nueva concatenación, que atañe exclusivamente a la sensibilidad y se encuentra próxima a las prácticas educativas, artísticas y terapéuticas, no se resuelve en un programa político. Implica, en la obra de Deleuze y Guattari, la necesidad de un nuevo tratamiento de la cuestión de la revolución, que ya no será abordada en relación con el porvenir, sino con los devenires, y en relación también con la idea de una "nueva tierra".

El pasaje por el desencanto nos permite inventar nuevas relaciones con el mundo. En este caso, se trata del descubrimiento de una *geofilosofía*, que nos enfrenta con las fuerzas de la tierra de las que ya hablaba Nietzsche. Atravesar la decepción de la voluntad da lugar a un realismo crítico, que

se distingue tanto del realismo sin devenir de las derechas como de los ideales de una izquierda que no fue capaz de recrear nuevas formas de creer en el mundo, nuevas conexiones con los movimientos de la tierra. En contraposición, la geofilosofía implica ante todo una interpenetración entre tierra y pensamiento. Como sostienen Deleuze y Guattari en "Geofilosofía", ya no se trata de "un hilo tensado entre un sujeto y un objeto", sino más bien de una "relación entre el territorio y la tierra":³⁵ una relación hecha de movimientos. La tierra es ella misma movimiento incesante de desborde del territorio, movimiento que se confunde con el "de los que abandonan en masa su propio territorio". No es un elemento más, sino aquel que "aúna a los demás en un mismo vínculo" y los dispone de manera tal que los empuja a abrir los territorios. Es a la vez movimiento de desterritorialización y de reterritorialización: un movimiento que vuelve a proporcionar nuevos territorios.

La dialéctica entre la tierra (movimiento de desterritorialización) y los territorios (los movimientos de reterritorialización) se completa con la distinción entre movimientos de desterritorialización relativa y de desterritorialización absoluta. Ya sean físicas, psicológicas o sociales, las líneas de la desterritorialización relativa remiten siempre a la relación que la tierra entabla con los territorios que en ella se esbozan o se desvanecen, mientras que en los movimientos de la desterritorialización absoluta la tierra *penetra* directamente en el pensamiento, elevándolo al infinito, al mismo tiempo que el pensamiento *absorbe* a la tierra, engendrando un pensamiento-naturaleza que ya no admitirá reterritorialización que no sea creación de una "tierra nueva futura".³⁶ Los procesos de desterritorialización -de carácter relativo o absoluto- no remiten,

35. Gilles Deleuze y Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?, op. cit.
36. Ibid.

sin embargo, a movimientos independientes entre sí. Las líneas de la desterritorialización absoluta solo pueden ser concebidas siguiendo unas relaciones a determinar con las desterritorializaciones relativas, puesto que siempre es posible relevar una desterritorialización relativa en un ámbito determinado por una desterritorialización absoluta en el pensamiento.

La geografía es física y humana, pero además es "mental, como el paisaje".³⁷ Deleuze y Guattari reverencian en ella el poder del "medio" (el medioambiente) como espacio de los desvíos, las desvinculaciones y los devenires, contra la fijeza de las estructuras. Si no plantean una geopolítica, quizá sea porque, cuando se deja determinar por el Estado -en cuanto operador territorializador de las grandes desterritorializaciones relativas del capitalismo mundial, bajo la forma de la alianza entre mercado y democracia-, la política actúa como límite de la geografía. Es entonces la filosofía la que debe volverse política, y ejercer una crítica radical de aquello que en su época actúa como límite y trascendencia para devolverle al movimiento su inmanencia, y para liberar las posibilidades de la restricción capitalista. Esto supone apelar a una tierra nueva o, lo que es lo mismo, a un "pueblo nuevo". Porque así como las luchas y las formas de vivir son líneas de desterritorialización absoluta ("nueva tierra"), tal reterritorialización resulta inseparable de nuevos modos de poblar la tierra (nomadología, "nuevo pueblo"). La filosofía deviene política cuando afirma una suerte de "utopía de inmanencia" que conecta lo infinito del pensamiento con "lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo".³⁸ La filosofía deviene política cuando asume su tarea más propia: diagnosticar devenires.

37. Ibid.

38. Ibid.

HISTORICIDAD

Nueva tierra y pueblo nuevo son efectos de una conmoción de las estructuras que definen una época. Más que coronar el curso continuo de la historia, surgen de un desvío intempestivo; no de un corte con el pasado, aunque sí quizá de una relación con la memoria no delimitada por la censura de la época.

Cada 24 de marzo tiene lugar en la Argentina una manifestación masiva en conmemoración del último golpe de Estado cívico-militar del año 1976. En el primer capítulo hemos ya mencionado cómo desde los primeros días del gobierno de Macri se había planteado la pregunta por la pertinencia y la utilidad política que puede tener asociar a su gobierno con la dictadura. Pero no se trata de volver aquí una vez más sobre Macri, sino sobre los recuerdos de la dictadura: recuerdos que hablan no solo de su brutalidad sino también de su carácter pedagógico, un aspecto metódicamente diseñado por el bloque de las clases dominantes argentinas. Empresarios, Fuerzas Armadas e Iglesia católica, apostólica y romana. Deuda, picana y consuelo. La historicidad no es olvido, sino desvío. Es recuerdo, pero no sumisión.

Cada 24 de marzo deshacemos la linealidad del tiempo. No se trata solo de recordar una tragedia cuyas secuelas perduran hasta la actualidad, o de comprender las razones del fracaso de las organizaciones revolucionarias de entonces. Si eso fuera todo, no estaríamos haciendo otra cosa que introyectar la pedagogía enemiga. Más que un homenaje al tiempo pasado, intentamos rescatar el momento de verdad de aquellas rebeliones aplastadas, los posibles nunca realizados, condenados al olvido. Walter Benjamin escribió, en "Sobre el concepto de historia", acerca de "una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestras", en virtud de la cual "hemos sido esperados en la tierra" y para la que se nos ha "dotado de una débil fuerza mesiánica, a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos". Una generación se

define entonces como una fuerza redentora de todo aquello que en el pasado permanece cancelado, a condición de que la recuperación de ese pasado sea hecha desde los desafíos de las propias desobediencias.

La conexión con las generaciones vencidas no solo nos permite comprender las relaciones de fuerzas actuales, sino que también nos ayuda a entrever virtualidades no realizadas a partir de las cuales imaginar nuestros posibles. Es más un acto de traducción temporal, que un apego fiel o memorístico. Cuando en los documentos de los organismos de derechos humanos se evoca a las organizaciones revolucionarias de los años setenta, no se trata de congelarlas ni de repetirlas al pie de la letra. La traducción posa sus ojos en las rebeliones pasadas para esbozar unas desobediencias diferentes en el presente. Rasga el paraguas de la memoria convencional para que un haz de luz aliente nuevas visiones.

La historicidad es traducción también en otro sentido, esto es, no solo entre pasado y presente, también entre fragmentos desconectados de un mismo tiempo histórico. Lo vemos en la política que crearon los organismos de derechos humanos desde 1977, sobre todo en las Madres de Plaza de Mayo y en su inmensa capacidad para conectar con las subjetividades de la crisis en cada fase histórica. Aun en plena dictadura, como escribía León Rozitchner en su libro *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*,

las Madres de Plaza de Mayo son las que han puesto en evidencia dónde se asienta la soberanía de una nación: en la vida de sus ciudadanos que se expande desde sus cuerpos. Saben, de un saber fundamental, que esos militares que las destruyeron están incapacitados para defender, en nuestra nación, ninguna soberanía que se enlace a ese fundamento.³⁹

39. León Rozitchner, *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

Ese saber fundamental, que va de los afectos a la política, fue capaz de inventar un modo de sensibilizar un campo social tomado por el terror.

La capacidad de contrarrestar el terror, el saber de los cuerpos que los destruidos conservan y elaboran como fundamento de una política distinta, dio lugar a una contraofensiva sensible de larga duración que los cuadros de la represión no previeron. En *Almirante Cero*, Claudio Uriarte relata que el almirante Massera, jefe de la Marina e integrante de la primera Junta Militar, se reía de los familiares de los desaparecidos: los veía como a espectros inofensivos de un enemigo derrotado, que lejos de buscar modificar las estructuras se limitaban a suplicar que dejaran de matarlos. Muy por el contrario, la actividad desarrollada durante décadas por los organismos de derechos humanos dio lugar a una potente contrapedagogía popular, que hizo frente a la conexión intrínseca entre la aniquilación de los cuerpos, las políticas de endeudamiento, la entrega del patrimonio público y la destrucción de los pañuelos blancos, los pañuelos verdes, las políticas de endeudamiento, la entrega del patrimonio público y la destrucción de los pañuelos blancos, los pañuelos verdes, pasando por los cortes de ruta piqueteros y las ollas populares, se ha desplegado una extraordinaria trayectoria rica en saberes y enseñanzas, que durante más de cuatro décadas fue capaz de sostener una cohesión interna y un relanzamiento de las luchas a nivel de masas.

La historicidad actúa como un medio para la conexión entre luchas pasadas y presentes. Al igual que la geografía "mental" de Deleuze y Guattari, posibilita desafiliaciones y habilita nuevas concatenaciones. Esta doble persistencia en el tiempo y en la creación de enlaces inéditos aún hoy sigue funcionando como principal recurso de los contrapoderes, en el contexto de una plena ofensiva conservadora sobre lo público y sobre la dinámica de creación de formas de vida.

La expresión "ofensiva sensible" es ambivalente. Se trata de una fórmula reversible, que refiere tanto a las pedagogías de la crueldad que cosifican la vida, denunciadas por

Rita Segato, como a la racionalidad productiva impuesta al cerebro colectivo, que disocia a la mente del cuerpo, de la que habla Bifo Berardi. Pero a su vez apunta a identificar los elementos que durante las últimas décadas han modificado el paisaje de buena parte de América Latina. "Ofensiva sensible" quiere expresar una coexistencia de fuerzas, identificar un campo de batalla en el que también se conjugan las acciones y pasiones de un pueblo, los movimientos de la tierra.

Más que una tierra prometida, la posibilidad de una nueva síntesis.

CONSTITUCIÓN

La pregunta es: ¿sigue siendo lo político la instancia capaz de articular esa nueva reunión, esa nueva síntesis? Desde hace al menos dos décadas, América del Sur se ve conmovida por una serie de movimientos populares y de contraofensivas reaccionarias que vuelven a tensar y a poner en cuestión las nociones centrales de lo político. Cada nuevo antagonismo reactualiza la posibilidad de reinención maquiaveliana: la historia abierta, lo político incalculable, la praxis como fuente de conocimiento, la revuelta como potencial cognitivo. Y cada cierre conservador, en cambio, se empeña en clausurar la brecha, en hacer de lo político un sistema separado, un conjunto de instituciones y un apego al orden jurídico sostenido sobre el a priori de la propiedad privada. En esas ocasiones, la ciencia política renace como saber y cálculo de las conductas, como capacidad de medir opiniones y de diagnosticar variables, de neutralizar la acción autónoma de la inteligencia colectiva.⁴⁰

40. Sobre la ciencia política como saber reaccionario basado en la medición y el cálculo y sostenido en una "metodología del trabajo científico", ver Jaime Durán Barba y Santiago Nieto, *La política en el siglo XXI. Arte, mito o ciencia*, Buenos Aires, Debate, 2017.

En *El poder constituyente*, Toni Negri afirma que la separación entre lo político y lo social es en sí misma una operación idealista y un momento de organización de la explotación. Describe la acción del príncipe (colectivo) como un proceso que atraviesa la desunión social, articulando las pasiones y organizándolas como una "forma formante" que, por medio de compromisos, equilibrios de fuerzas, ordenamientos y contrapesos diferentes, "recupera siempre y a pesar de todo la racionalidad de los principios, es decir, la adecuación material de lo político frente a lo social y a su movimiento indefinido".⁴¹

Así leído, el príncipe es la constitución de la voluntad colectiva sobre el vacío, pero también una lectura sobre la formación de nuevas subjetividades y de nuevas estrategias de apropiación de la riqueza, a partir de la innovación en los procesos de cooperación social. Esto a su vez determina una nueva relación con lo jurídico, una apertura del texto constitucional a las transformaciones materiales y subjetivas operadas a nivel de las luchas y las formas de vida. El poder constituyente, la acción del príncipe, se expresa en el orden jurídico-constitucional como tendencia a romper la conexión orgánica entre soberanía (capacidad de obligar) y propiedad privada (bloqueo a formas de acceso a la riqueza) que preside nuestras constituciones liberales. El concepto de poder constituyente actúa entonces como nexo entre desterritorialización y pueblo nuevo: define un acceso común a la riqueza, se trate de bienes naturales o de infraestructuras de socialización del conocimiento, de la comunicación y de las finanzas. La invocación a un maquiavelismo desde abajo para formar un nuevo concepto de lo político procura desmitificar la comprensión schmittiana de lo

41. Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

político -que lo reducía a la administración estatal de la hostilidad en función del par amistad-enemistad-, para buscar en el antagonismo social los criterios prácticos para la decisión democrática.

La restauración de una ciencia política conservadora es una reacción ante el miedo que inspira lo incalculable, lo aleatorio como presencia irreductible de la multiplicidad. Si bien es cierto que Maquiavelo quería que la *virtud* gobernara sobre la *fortuna*, no lo es menos que su política expresa un reconocimiento de la centralidad e inevitabilidad de la contingencia. La práctica política se constituye sobre la base de la división y de lo incalculable. El saber finito de lo político deviene pensamiento infinito a partir de movimientos que no puede controlar, pero que sí puede articular como momento nuevo.

Lo que la ciencia política conservadora no soporta de la aleatoriedad no es la división en sí. Al antagonismo pretende controlarlo, medirlo y manipularlo mediante conceptos provenientes del mundo de la comunicación -como "la grieta"-, pero no busca anularlo. Lo que no soporta es el hecho de que la división no pueda ser estabilizada en términos positivos y delimitables. Como escribe Claude Lefort, la política nace de la división social, de eso que Maquiavelo concebía como el choque entre dos tendencias imposibles de satisfacer: el deseo de dominar de los poderosos, y el deseo de no ser dominados de una parte del pueblo. División de deseos e incalculabilidad determinan la condición aleatoria de lo social y el conflicto democrático como corazón de lo político. El maquiavelismo implica la creación de dispositivos para producir una irrupción igualitarista y una nueva institucionalidad a partir del conflicto y la división.

Mientras tanto, lo político permanece en retraso, replegado sobre el lado equivocado. Se conforma con gobernar un orden que no se atreve a cuestionar, incapaz de prefigurar nuevos escenarios ni de abrirse a nuevas racionalidades.

Mientras tanto, todo lo que sucede, sucede en su reverso.
Una batalla sobre lo sensible en la que se juega su suerte:
la de conquistar su nuevo concepto.

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra colección de nuevos ensayos, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.

