brumaria 7

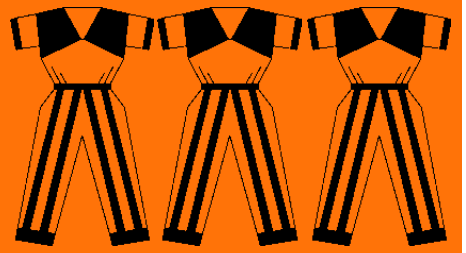
contributor to

DOCUMENTA MAGAZINES

crítica, subjetivación y artes de existencia Judith Butler **biopolítica/biopoder: personalidad flexible y producción alternativa de subjetividad** Maurizio Lazzarato | Toni Negri Brian Holmes | Suely Rolnik **intermitencias: máquinas de guerra en la precarización** Gerald Raunig | Isabell Lorey Iconoclasistas | Vassilis Tsianos | Dimitris Papadopoulos | Alex Foti Javier Toret | Nicolás Sguiglia | Maribel Casas-Cortés | Sebastián Cobarrubias | Compartiendo Capital | Laser Posse Sapienza Pirata Coordination des Intermitents et Précaires d'Ile-de-France | Maurizio Lazzarato | Antonella Corsani **micropolíticas. cartografías del deseo** Néstor Perlongher

ISBN 84-611-4737-5

9 788461 147373



brumaria 7

arte, máquinas, trabajo inmaterial

25€

brumaria

arte, máquinas, trabajo inmaterial

b rumaria
prácticas artísticas, estéticas y políticas
7

arte
máquinas
trabajo inmaterial

diciembre 2006

brumaria 7

Editor
Darío Corbeira

Editor de este número
Marcelo Expósito

Asistente de edición
Irene Montero

Traducción
Beñat Baltza
Joaquín Barriendos
Carola Castellano
Marcelo Expósito
Florencia Gómez
Damian Krauss
Glòria Mèlich Bolet
Carlos R. Ruiz
Raúl Sánchez Cedillo

Diseño y Maqueta
Helvética edición y diseño
www.helvetica.es

Diseñadora
Tatiana Martins

Impresión
Kadmos

Depósito Legal
S.583-2006

ISBN
84-611-4737-5

Edita
Brumaria A.C.
Santa Isabel, 28. 28012 Madrid
Tel. 34 91 528 0527
brumaria@brumaria.net
www.brumaria.net

Brumaria no comparte necesariamente los contenidos de los textos firmados por sus autores. Apoyamos explícitamente la cultura del *copyleft*; los textos firmados por Brumaria y sus editores pueden ser reproducidos libremente, citando el origen. Dejamos en manos de cada autor la decisión última respecto a la cesión de sus derechos respectivos.

Esta publicación ha contado con el patrocinio de:

eipcp
Cultura 2000
Educación y Cultura
Ministerio de Cultura
Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales

Amb la col·laboració de

Generalitat de Catalunya
Institut Català de les Indústries Culturals

índice

7 *Arte, máquinas, trabajo inmaterial. Una introducción*

prólogo: crítica, subjetivación y artes de existencia

Judith Butler
15 *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*

biopolítica/biopoder: personalidad flexible y producción alternativa de subjetividad

Maurizio Lazzarato
35 *Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y 'general intellect'*
45 *Trabajo inmaterial y subjetividad* (con Antonio Negri)
55 *El ciclo de la producción inmaterial*
63 *Estrategias del empresario político*
71 *Por una redefinición del concepto 'biopolítica'*
83 *Del biopoder a la biopolítica*
91 *La máquina*

Brian Holmes
97 *La personalidad flexible. Por una nueva crítica cultural*
119 *La personalidad potencial. Transubjetividad en la sociedad de control*
131 *Utopía codificada: Makrolab o el arte de la transición*
145 *El dispositivo artístico, o la articulación de enunciaciones colectivas*

Suely Rolnik
165 *Geopolítica del chuleo*
183 *Antropofagia zombie*
203 *Lygia llamando*

intermitencias: máquinas de guerra en la precarización

Gerald Raunig
221 *Algunos fragmentos sobre las máquinas*

Isabell Lorey
237 *Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y productoras culturales*

250 Iconoclasistas [www.iconoclasistas.com.ar]

Vassilis Tsianos y Dimitris Papadopoulos
267 *Precariedad: viaje salvaje al corazón del capitalismo corporeizado*

Alex Foti
283 *Un futuro antibushista para Europa: regulación demoradical vs. regulación demoliberal*

Nicolás Sguiglia y Javier Toret
295 *Cartografía y máquina de guerra. Desafíos y experiencias en torno a la investigación militante en el sur de Europa*

Maribel Casas-Cortés y Sebastián Cobarrubias
305 *A la deriva por los circuitos de la máquina cognitiva. Circuitos feministas, mapas en red e insurrecciones en la universidad*

321 Compartiendo Capital [www.compartiendocapital.org.ar]

Laser Posse Sapienza Pirata
331 *El cognitariado se alza en Neuropa: fuerza de trabajo intermitente, trabajo cognitario y el lado oscuro del capital humano estilo UE*

Coordination des Intermittents et Précaires d'Ille-de-France

Maurizio Lazzarato
341 *La forma política de la coordinación*

Antonella Corsani
350 *Producción de saberes y nuevas formas de acción política. La experiencia de los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia*

epílogo: micropolíticas. cartografías del deseo

Néstor Perlongher
363 *Los devenires minoritarios*

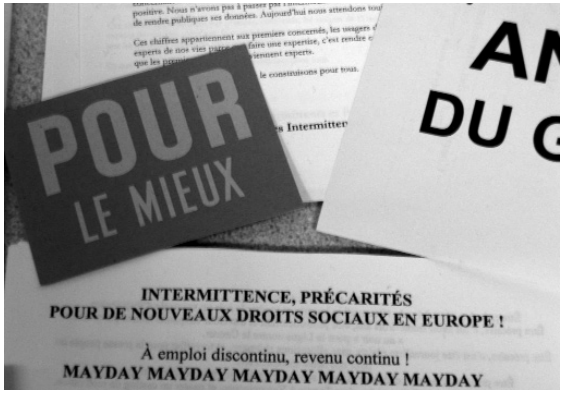
Dentro de la serie de ediciones *Brumaria*, este monográfico, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, forma un cuerpo fundamentalmente con nuestra quinta publicación, *Arte: la imaginación política radical*. Si la monografía publicada en verano

Arte, máquinas, trabajo inmaterial. Una introducción

de 2005 invitaba a explorar el nuevo territorio de experimentación demarcado por las relaciones entre *arte, política y activismo*, la que ahora presentamos tiene como objetivo rastrear los vínculos entre *prácticas creativas*, *micropolítica* (las transformaciones que en la realidad se operan a partir de las mutaciones y tensiones que tienen lugar en el campo no siempre visible de relaciones de fuerzas y deseos) y *producción de subjetividad*.

Suely Rolnik apunta en uno de sus textos hacia una de las más negativas contradicciones que tuvieron lugar entre las prácticas de cambio social y política revolucionaria en el ciclo de luchas de los años sesenta y setenta: la que solía enfrentar de manera mutuamente excluyente la dimensión macro y micropolítica de las prácticas. Uno de los subtextos de *Arte, máquinas, trabajo inmaterial* consiste precisamente en pensar la manera en que dichas dimensiones son rearticuladas en las prácticas de creación e innovación política que surgen en el nuevo ciclo de luchas cuyo origen dataríamos en los inicios de los años noventa: se trataría de pensar las actuales recombinaciones de activismo y cuerpo vibrátil, transformación de las formas de vida y construcción de esfera pública, creatividad política y organización militante, por decirlo con tan sólo algunas imágenes simplificadas.

Dos de los textos que extraemos de entre la extraordinaria producción teórica de Maurizio Lazzarato en los años noventa, tuvieron una función casi profética. *Trabajo inmaterial y subjetividad* (escrito con Antonio Negri) constataba cambios radicales en el concepto clásico de "trabajo" a partir de la tendencia a la centralidad que adoptan la intelectualidad de masas y la constitución del *general intellect* como motores del nuevo modo de producción surgido de la última fase de transformación del capitalismo. A lo que se apuntaba por tanto era a la necesidad de pensar el trabajo de una manera cada vez menos constreñida por los límites de la crítica de la economía política clásica, para poder entender la extensión del capitalismo como un modo de producción que, cada vez más, simultáneamente explota y produce subjetividad. Lo que nos resulta especialmente interesante ahora es subrayar la manera en que tales hipótesis derivan en una reconsideración radical de la función del trabajo intelectual. Si "se abre ahora un tercer periodo de la organización del poder: el de la política de la comunicación", entonces "la revuelta contra el control y la reapropiación de las máquinas de comunicación son operaciones necesa-



rias pero no suficientes": "la revuelta y la reapropiación [se habrían de *encarnar*] en *un proceso de liberación de la subjetividad que se forma en el interior mismo de las máquinas de comunicación*". La función del intelectual, por tanto, se modifica en la medida en que *ya no es extraño a los procesos de trabajo*: se dan así las condiciones para que su actividad *no se limite a funciones epistemológicas ni se recluya en posiciones éticas*, en tanto en cuanto el trabajo intelectual se encuentra hoy por completo *en el interior del proceso de producción*.

La siguiente nota marginal contenida en *El ciclo de la producción inmaterial* sonaba a pura declamación visionaria cuando, a comienzos de los años noventa, se sentía aún la dura hegemonía de la contrarrevolución cultural sostenida por el posmodernismo conservador tras la clausura del ciclo del 68: "Walter Benjamín analizó ya cómo, desde el final del siglo XIX, tanto la 'producción artística' como su reproducción y percepción asumieron formas colectivas. No podemos detenernos sobre sus trabajos, que siguen siendo fundamentales para la genealogía del trabajo inmaterial y sus formas de reproducción".

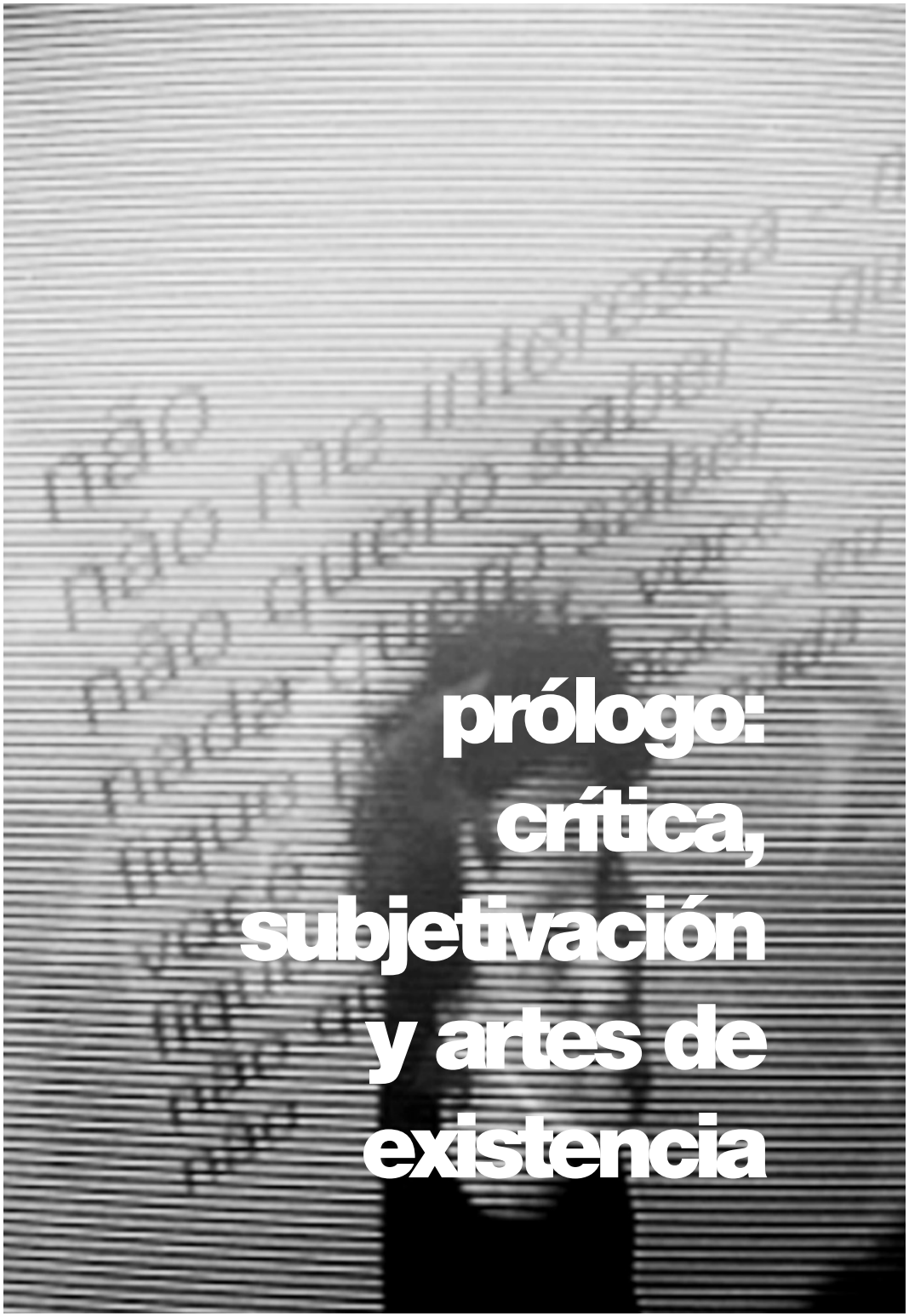
¿El análisis estético como modelo para pensar las transformaciones del trabajo y de la reciente revolución capitalista? La propuesta no debería sonar provocadora para quienes sepan leer los escritos del Benjamin de los años treinta, elaborados bajo el influjo de las vanguardias productivistas e industrialistas, así como de la derivación politizada de ciertas prácticas artísticas, teatrales y literarias de la Alemania del periodo. Si *El autor como productor* hablaba, precisamente, de la necesidad de una politización del trabajo literario por la cual el escritor pensase su práctica *al interior* de las nuevas relaciones de producción, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* sirve para algo más provechoso que justificar la melancolía por la pérdida del "aura" de las obras de arte y para sostener las numerosas fetichizaciones con las que el mercado y la institución han reconducido los procesos de desmaterialización que sobre la obra de arte se han ejercido notablemente desde los años sesenta: lo que este último texto atesora seguramente es una extraordinaria *teoría de la producción de subjetividad*. Diferentes prácticas estéticas, nos dice, *albergan diferentes modelos espectatoriales*: por tanto, consisten en formas diversas de producir al sujeto espectador y, en definitiva, de construir esfera pública. Desde este punto de vista, la "obra" *no* es el objeto relevante de la producción artística o intelectual: lo son sus efectos sobre la subjetividad y la producción del común.

Hablar, entonces, de producción artística o cultural o de trabajo intelectual, no es obligadamente operar en un área restringida o en un territorio elitista. Es la posibilidad de situarse justamente *en el centro* de un nuevo modo de explotación que se caracteriza cada vez más por la producción de subjetividad y de mundos de vida. La experiencia del movimientos de los trabajadores y trabajadoras intermitentes de la industria del espectáculo en Francia constituye uno de los ejemplos mayores de la manera en que un movimiento de trabajadores y trabajadoras inmateriales sabe evitar la autoreclusión sectorial de su lucha para pasar a constituir una metonimia de los conflictos sociales que surgen de la formas de gobierno neoliberal. La hipótesis de la que parte el movimiento en Francia es la siguiente: la condición irregular, intermitente, de sus formas de trabajo, que en un momento fueron excepción frente a la lógica del empleo estable, es hoy la condición generalizada del trabajo. El movimiento crece a partir de la manera excepcional en que trabajadores y trabajadoras del espectáculo ponen el acerbo de sus competencias creativas a producir un tipo de lucha sostenida en dos pilares: la construcción creativa del conflicto (con una reinvención fascinante del lenguaje de la desobediencia y la acción directa) y unos modos de producción de saberes que renuevan las formas de investigación militante.

Este par de ideas apenas apuntadas no agotan, evidentemente, los posibles subtextos y líneas de fuerza que invitamos a explorar por medio de esta monografía que el amable lector o lectora intuirá, muy probablemente, concebida bajo el influjo simultáneo de Foucault y Guattari. El Foucault que interpretó la extensión del biopoder no como un influjo paralizante sobre el conjunto de la sociedad, sino como la apertura a nuevas posibilidad de combinar creación y resistencia, y el Guattari que pensó la necesidad de construir máquinas de guerra que, lejos de suponer una imagen puramente metafórica, constituyesen agenciamientos colectivos concretos desde los cuales luchar y vivir de otra manera.

HOTEL LARIOS

INTERMITTENTS / PRÉCAIRES
100
ON
NE
JOUE
PLUS



prólogo: crítica, subjetivación y artes de existencia

Judith Butler

¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault

¿QUÉ ES HACER UNA CRÍTICA? Apostaría a que se trata de algo que la mayoría entendemos en un sentido ordinario. El asunto, no obstante, se complica si intentamos distinguir entre una crítica de tal o cual posición y la crítica como una práctica más general que pudiera ser descrita sin referencia a sus objetos concretos. ¿Podemos además interrogarnos sobre su carácter general sin insinuar una esencia de la crítica? Y si para establecer esta imagen general lo hiciéramos expresando algo que se aproximase a una filosofía de la crítica, ¿perderíamos entonces la distinción entre filosofía y crítica que forma parte de la definición misma de esta última? La crítica es siempre crítica de alguna práctica, discurso, episteme o institución instituidos, y pierde su carácter en el momento en que se abstrae de esta forma de operar y se la aísla como una práctica puramente generalizable. Pero siendo esto cierto no significa que sea imposible algún tipo de generalización o que tengamos que enfangarnos en particularismos. Todo lo contrario, por donde transitamos aquí es por un área de obligada generalización que aborda lo filosófico pero que debe, si queremos que sea siempre crítica, guardar distancia frente a sus propios resultados.

En este ensayo abordaré la obra de Foucault, pero permítaseme comenzar sugiriendo un interesante paralelismo entre lo que Raymond Williams y Theodor Adorno perseguían cada uno a su manera bajo el nombre de "crítica" [*criticism*] y lo que Foucault buscaba comprender como "crítica" [*critique*]. Estoy segura de que parte de la propia contribución de Foucault a la filosofía política progresiva, y de sus alianzas con ella, se verán claras en el curso de esta comparación.

Raymond Williams se preocupó por el hecho de que la crítica se había reducido excesivamente a la noción de "descubrir errores"[1], y propuso que encontrásemos un vocabulario para los tipos de respuestas que tenemos, en concreto para las obras culturales, "que no asuman el hábito (o el derecho o el deber) del juicio". Lo que reclamaba era un tipo de respuesta más específica que no se apresurase a generalizar: "lo que siempre es preciso entender es la especificidad de la respuesta, que no es un 'juicio' sino una práctica"[2]. Creo que esta última frase marca también la trayectoria del pensamiento de Foucault sobre este asunto, ya que su "crítica" no es una práctica que se reduzca a dejar en suspenso el juicio, sino la propuesta de una práctica nueva a partir de valores que se basan precisamente en esa suspensión.

De manera que, para Williams, la práctica de la crítica no es reductible a alcanzar juicios (y expresarlos).

[1] Raymond Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, traducción de Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, págs. 85-87

[2] *Ibídem*, pág. 87.

De forma significativa, Adorno reclamaba algo semejante al escribir sobre "el peligro... representado por una acción mecánica, puramente lógico-formal y administrativa, que decide acerca de las formaciones culturales y las articula en aquellas constelaciones de fuerza que el espíritu tendría más bien que analizar, según su verdadera competencia"[3]. Así que la tarea de desvelar estas constelaciones de poder se ve impedida por la precipitación de un "juicio mecánico" como forma ejemplar de la crítica. Para Adorno, esta manera de operar sirve para imponer una escisión entre la crítica y el mundo social a nuestro alcance, en un movimiento que revoca los resultados de su propia tarea ya que constituye "una renuncia a la práctica material"[4]. Adorno escribe que "[la] misma soberanía [del crítico o de la crítica], la pretensión de poseer un saber profundo del objeto y ante el objeto, la separación de concepto y cosa por la independencia del juicio, lleva en sí el peligro de sucumbir a la configuración-valor de la cosa; pues la crítica cultural apela a una colección de ideas establecidas y convierte en fetiches categorías aisladas"[5]. Para que la crítica opere como parte de una "práctica material", según Adorno, tiene que captar los modos en que las propias categorías se instituyen, la manera en que se ordena el campo de conocimiento, y cómo lo que este campo suprime retorna, por así decir, como su propia oclusión constitutiva. El juicio, para ambos pensadores, es una manera de subsumir lo particular en una categoría general ya constituida, mientras que la crítica interroga sobre la constitución oclusiva del campo de conocimiento al que pertenecen esas mismas categorías. Pensar el problema de la libertad, y el de la ética en general, más allá del juicio, es especialmente importante para Foucault: el pensamiento crítico consistiría justamente en ese empeño.

En 1978, Foucault pronunció una conferencia titulada *¿Qué es la crítica?*[6], un trabajo que preparó el camino para su ensayo, más conocido, *¿Qué es la Ilustración?* (1984). En él, Foucault no solamente se cuestiona lo que la crítica es, sino también busca comprender el tipo de cuestionamiento que la crítica instituye, ofreciendo tentativamente algunas maneras de circunscribir su actividad. Lo que continúa siendo quizá lo más importante tanto de la conferencia como del ensayo desarrollado posteriormente, es la forma interrogativa en que se formula el asunto. Porque la propia pregunta ¿qué es la crítica? forma parte de la empresa crítica en cuestión, así que la pregunta no sólo se plantea el problema —¿cuál es esta crítica que se supone que hacemos o a la que debemos aspirar?—, sino que representa también un cierto modo de interrogar, central en la actividad misma de la crítica.

Más aún, sugeriría que lo que Foucault busca hacer con esta pregunta es algo bastante diferente de lo que quizá hemos llegado a esperar de la crítica. Habermas volvió muy problemático el trabajo de la crítica al sugerir que, si lo que buscábamos era poder recurrir a normas al elaborar juicios evaluativos sobre las condiciones sociales y los fines sociales, era necesario ir más allá de la teoría crítica. La perspectiva de la crítica, desde su punto de vista, puede poner en cuestión los fundacionalismos, desnaturalizar las jerarquías sociales y políticas e incluso establecer perspectivas mediante las cuales se puede marcar una cierta distancia frente al mundo naturalizado. Pero ninguna de estas actividades puede decirnos en qué dirección deberíamos movernos, ni si las actividades en las que nos comprometemos logran alcanzar ciertos tipos de fines justificados normativamente. Desde su punto de vista, por lo tanto, la teoría crítica tendría que dar paso a una teoría normativa más robusta, como lo es la acción comunicativa, con el fin de dotarnos de un fundamento para la teoría crítica con el que se puedan elaborar juicios normativos fuertes[7]; no sólo para que la política pueda disponer de un propósito claro y una aspiración normativa, sino también para que seamos capaces de evaluar las prácticas actuales en términos de su capacidad para alcanzar tales fines. Haciendo este tipo de crítica de la crítica, Habermas se vuelve curiosamente acrítico respecto al propio sentido de normatividad que expone. Porque la cuestión "¿qué tenemos que hacer?" presupone que el "nosotros" ya se ha formado y se conoce, que su acción es posible y que el campo en el que puede actuar está delimitado. Pero si esas mismas formaciones y delimitaciones tienen consecuencias normativas, entonces será necesario preguntarse por los valores que conforman el escenario de la acción, y ello se convertirá en una dimensión importante para cualquier investigación crítica sobre asuntos normativos.

Aunque es posible que los habermasianos y habermasianas tengan una respuesta para este problema, mi intención en este texto no es ponerme a ensayar estos debates ni buscarles una respuesta, sino marcar distancias entre una noción de crítica que se caracteriza por estar en algún sentido empobrecida por la normatividad, y otra, que espero ofrecer aquí, que no solamente es más compleja de lo que la crítica habitual asume, sino que tiene, me gustaría argumentar, compromisos normativos fuertes que aparecen en formas que sería difícil, si no imposible, leer con las actuales gramáticas de normatividad. En este ensayo, en efecto, espero mostrar que Foucault no solamente realiza una contribución importante a la teoría normativa, sino que tanto su estética como sus consideraciones sobre el sujeto están íntegramente relacionadas con su ética y su política. Mientras otros lo han desestimado por esteta o, más aún, por nihilista, mi sugerencia es que la incursión que realiza en el tema de la construcción de sí y de la poiesis es central en la política de desujeción que propone. Paradójicamente, la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se aventura un modo de existencia que no se sostiene en lo que él llama el régimen de la verdad.

Foucault comienza su discusión afirmando que hay varias gramáticas para el término "crítica", distinguiendo entre una "alta empresa kantiana" que se llama crítica, y "las pequeñas actividades polémicas que se llaman crítica". De esta manera, nos advierte desde el inicio de que la crítica no será una sola cosa, y de que no seremos capaces de definirla separadamente de los diversos objetos por los que a su vez se define: "parece conducida por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía… no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma"[8].

[3] Theodor W. Adorno, "La crítica de la cultura y la sociedad", *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962, pág. 23.

[4] *Ibidem*, pág. 15.

[5] *Ibidem*, pág. 14.

[6] Michel Foucault, "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)", traducción de Javier de la Higuera, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, págs. 3-52. Este ensayo fue originalmente una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978, posteriormente publicada en el *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84º, nº 2, abril-junio de 1990, págs. 35-63.

[7] Para una recensión interesante de esta transición de la teoría crítica a la acción comunicativa, consultar el libro de Seyla Benhabib, *Crítica, norma y utopía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

[8] Michel Foucault, "¿Qué es la crítica?", *op. cit.*, págs. 4 y 5.

Foucault busca de esta manera definir la crítica, pero encuentra que solamente son posibles una serie de aproximaciones. La crítica será dependiente de sus objetos, pero sus objetos a cambio definirán el propio significado de la crítica. Más aún, la tarea primordial de la crítica no será evaluar si sus objetos —condiciones sociales, prácticas, formas de saber, poder y discurso— son buenos o malos, ensalzables o desestimables, sino poner en relieve el propio marco de evaluación. ¿Cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluyen posibilidades de ordenamiento alternativas? Por supuesto, podemos pensar que necesitamos certeza ideológica para afirmar con seguridad que el mundo está y debiera estar ordenado de una determinada manera. ¿Hasta qué punto, sin embargo, tal certeza está orquestada por determinadas formas de conocimiento precisamente para forcluir la posibilidad de pensar de otra manera? En este punto sería inteligente preguntar: ¿qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos? Ésta se ha convertido en algo así como una contrarréplica habitual a Foucault y a quienes se ocupan de él. El relativo silencio con el que se recibe este hábito de descubrir errores en Foucault ¿es un signo de que su teoría no sirve para dar respuestas consoladoras? Pienso que sí hay que aceptar que las respuestas que Foucault ha proferido no tienen como finalidad primordial consolar. Pero esto, por supuesto, no quiere decir que si algo renuncia a consolar no se pueda considerar, por definición, como una respuesta. En realidad, la única contrarreplica posible, me parece, es volver a un significado más fundamental de "crítica" con el fin de ver qué problema hay con la manera en que la cuestión se formula, para formular la cuestión de nuevo, de forma que se pueda trazar una aproximación más productiva hacia el lugar que ocupa la ética en el seno de la política. Se podría preguntar, efectivamente, si lo que yo quiero decir con "productivo" se calibrará mediante estándares y medidas que esté dispuesta a revelar o que conciba plenamente ya desde el momento en que realizo tal afirmación. Pero en este punto pediría paciencia, pues resulta que la crítica es una práctica que requiere una cierta cantidad de paciencia al igual que la lectura, de acuerdo con Nietzsche, requiere que actuemos un poco más como vacas que como humanos, aprendiendo el arte del lento rumiar.

La contribución de Foucault a lo que parece ser un impasse en la teoría crítica y poscrítica de nuestro tiempo es precisamente pedirnos que repensemos la crítica como una práctica en la que formulamos la cuestión de los límites de nuestros más seguros modos de conocimiento, a lo que Williams se refirió como nuestros "hábitos mentales acríticos" y que Adorno describió como ideología ("el único pensamiento no-ideológico es aquél que no puede reducirse a *operational terms*, sino que intenta llevar la cosa misma a aquel lenguaje que está generalmente bloqueado por el lenguaje dominante"[9]). Una no se conduce hasta el límite para tener una experiencia emocionante, o porque el límite sea peligroso y sexy, o porque eso nos lleve a una excitante proximidad al mal. Una se interroga sobre los límites de los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita. Las categorías mediante las cuales se ordena la vida social producen una cierta incoherencia o ámbitos enteros en los que no se puede hablar. Es desde esta condición y a través de una rasgadura en el tejido de nuestra red epistemológica que la práctica de la crítica surge, con la conciencia de que ya ningún discurso es adecuado o de que nuestros discursos reinantes han producido un impasse. En efecto, el propio debate en el que el punto de vista fuertemente normativo declara la guerra a la teoría crítica puede haber producido precisamente esa forma de impasse discursivo del que surge la necesidad y la urgencia de la crítica.

Para Foucault, la crítica "es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer". De manera que la crítica será esa perspectiva sobre las formas de conocimiento establecidas y ordenadoras que no está inmediatamente asimilada a tal función ordenadora. Foucault, significativamente, emparenta esta exposición del límite del campo epistemológico con la práctica de la virtud, como si la virtud fuese contraria a la regulación y al orden, como si la virtud misma se hubiera de encontrar en el hecho de poner en riesgo el orden establecido. No le intimida la relación que aquí se establece. Escribe: "hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud". Y después afirma algo que podríamos considerar aún más sorprendente: "esta actitud crítica [es] la virtud en general"[10].

Hay algunas formas preliminares de entender el esfuerzo de Foucault por moldear la crítica como virtud. La virtud se entiende con mucha frecuencia como un atributo o práctica de un sujeto, o como una cualidad que condiciona y caracteriza un cierto tipo de acción o práctica. Pertenece a una ética que no se cumple meramente siguiendo reglas o leyes formuladas objetivamente. Y la virtud no es solamente una manera o una vía para estar de acuerdo o cumplir con normas preestablecidas. Es, más radicalmente, una relación crítica con esas normas la cual, para Foucault, toma la forma de una estilización específica de la moralidad.

Foucault nos ofrece una indicación de lo que quiere decir con virtud en la introducción de *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*[11]. En esa coyuntura deja claro que busca ir más allá de una noción de filosofía ética que promulgue una serie de prescripciones. Así como la crítica interseca con la filosofía sin coincidir del todo con ella, Foucault busca en esa introducción hacer de su propio pensamiento un ejemplo de forma no prescriptiva de investigación moral. Del mismo modo se preguntará más tarde sobre formas de experiencia moral que no estén rígidamente definidas por una ley jurídica, una regla o mandato al que al sujeto se le pide someterse mecánica o uniformemente. El ensayo que escribe, nos dice, es en sí mismo un ejemplo de tal práctica de "explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio... de un saber que le es extraño"[12]. La experiencia moral tiene que ver con la transformación de sí provocada por una forma de conocimiento que es ajena al de uno mismo. Y esta forma de experiencia mo-

[9] Theodor W. Adorno, "La crítica de la cultura y la sociedad", *op. cit.*, pág. 23.

[10] Michel Foucault, "¿Qué es la crítica?", *op. cit.*, pág. 5.

[11] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

[12] *Ibídem*, pág. 12.

ral será diferente de la sumisión a un mandato. En efecto, en la medida en que Foucault interroga la experiencia moral, entiende que él mismo está realizando una investigación sobre las experiencias morales que no están en primer lugar o en lo fundamental estructuradas por prohibición o interdicción.

En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*[13] buscaba mostrar que las prohibiciones primordiales asumidas por el psicoanálisis y las consideraciones estructuralistas sobre las prohibiciones culturales no se pueden aceptar como constantes históricas. Más aún, la experiencia moral no se puede entender historiográficamente recurriendo a una serie predominante de interdicciones en un tiempo histórico dado. Aunque hay códigos a estudiar, deben serlo siempre en relación con los modos de subjetivación a los que corresponden. Foucault afirma que la juridificación de la ley alcanza una cierta hegemonía en el siglo XIII, pero si nos remontamos a las culturas clásicas griega y romana encontramos prácticas, o "artes de la existencia"[14], que tienen que ver con una relación cultivada del yo consigo mismo.

Con la introducción de la noción de "artes de la existencia" Foucault reintroduce también y vuelve a enfatizar las acciones "sensatas y voluntarias", en concreto "esas prácticas... por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo". No es que tales vidas sencillamente se ajusten a preceptos morales o normas de tal manera que los yoes que consideramos formados o preparados de antemano encajen en un molde que el precepto expone. Por el contrario, el yo se crea a sí mismo en los términos que marca la norma, habita e incorpora la norma, *pero la norma, en este sentido, no es externa al principio de acuerdo con el cual el yo se forma*. Lo que está en juego para Foucault no son los comportamientos, las ideas, las sociedades o sus "ideologías", sino "*las problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y *las prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas"[15].

Aunque esta última afirmación es apenas transparente, lo que sugiere es que ciertos tipos de prácticas pensadas para manejar ciertos tipos de problemas tienen como consecuencia que, con el paso del tiempo, se establezca un dominio ontológico que constriñe a su vez lo que entendemos por posible. Sólo haciendo referencia a este horizonte ontológico que prevalece, él mismo instituido mediante una serie de prácticas, seremos capaces de comprender las diversas formas de relación con los preceptos morales que han sido formadas, así como con las que están por formarse. Por ejemplo, Foucault toma detenidamente en consideración varias prácticas de austeridad y las emparenta con la producción de un cierto tipo de sujeto masculino. Las prácticas de austeridad no dan fe de una sola y permanente prohibición, sino que trabajan al servicio de modelar un cierto tipo de yo. Dicho de forma más precisa el yo, incorporando las reglas de conducta que representan la virtud de la austeridad, se crea a sí mismo como un tipo de sujeto específico. La producción de sí es "la elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad"[16]. No es una práctica que se

[13] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

[14] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, op. cit.*, pág 13.

[15] *Ibídem*, págs. 13-14.

[16] *Ibídem*, pág. 25.

oponga al placer puro y simple, sino un cierto tipo de práctica de placer en sí misma, una práctica del placer en el contexto de la experiencia moral.

De esta forma, Foucault deja claro en la tercera sección de esa misma introducción que no será suficiente con ofrecer una crónica histórica de los códigos morales, ya que tal historia no nos puede decir cómo se vivieron estos códigos y, más específicamente, qué tipo de formaciones del sujeto esos códigos requirieron y facilitaron. Foucault comienza a sonar aquí como un fenomenólogo. Pero además de recurrir a los medios experienciales para captar las categorías morales, también realiza Foucault un movimiento hacia la crítica, en tanto que la relación subjetiva con esas normas no será ni predecible ni mecánica. La relación con tales categorías será "crítica" en el sentido de que no consiste en acatarlas, sino en constituir una relación con ellas que interroga el propio campo de categorización, refiriéndose, al menos implícitamente, a los límites del horizonte epistemológico dentro del cual estas prácticas se forman. No se trata de referir la práctica a un contexto epistemológico dado de antemano, sino de establecer la crítica como la práctica que cabalmente expone los límites de ese mismo horizonte epistemológico, haciendo que los contornos del horizonte, por así decir, aparezcan puestos en relación con su propio límite por vez primera. Resulta además que la práctica crítica en cuestión produce la transformación de sí en relación con una regla de conducta. Entonces, ¿cómo lleva la transformación de sí a la exposición de este límite?, ¿cómo se entiende la transformación de sí como "práctica de libertad" y cómo se entiende esta práctica como parte del léxico de la virtud en Foucault?

Comencemos por entender la noción de transformación de sí que aquí está en juego, para después considerar cómo se relaciona con el problema llamado "crítica", el cual constituye el foco de nuestras deliberaciones. Una cosa es, por supuesto, conducirse en relación a un código de conducta, y otra formarse como sujeto ético en relación a un código de conducta (y aún otra cosa es formarse como aquél que pone en riesgo el orden del código mismo). Las reglas de castidad proporcionan a Foucault un ejemplo importante. Hay diferencia, por ejemplo, entre no actuar movido por deseos que puedan violar un precepto al que uno está moralmente atado, y desarrollar una práctica de deseo, por así decir, alimentada por cierto proyecto o tarea ética. El modelo de acuerdo con el cual se requiere la sumisión a una regla obligaría a uno a no actuar de determinadas maneras, instalando una prohibición efectiva contra el *acting out* de ciertos deseos. Pero el modelo que Foucault intenta comprender y, en efecto, incorporar y ejemplificar, considera que la prescripción moral participa en la formación de un tipo de acción. El argumento de Foucault parece ser que la renuncia y la proscripción no imponen necesariamente un modo ético pasivo o no-activo, sino que forman un modo ético de conducta y una manera de estilizar tanto la acción como el placer.

Creo que este contraste mostrado por Foucault entre una ética basada en el mando y la práctica ética comprometida de forma central en la formación del yo arroja una luz importante sobre la distinción entre obediencia y virtud que ofrece en su ensayo *¿Qué es la crítica?* Contrasta Foucault esta comprensión de "virtud", aún por definir, con la obediencia, mostrando cómo la posibilidad de esta forma de virtud se establece mediante su diferencia frente a una obediencia acrítica respecto a la autoridad.

La resistencia a la autoridad, por supuesto, constituye para Foucault el sello de la Ilustración. Y nos ofrece una lectura de la Ilustración en la que no sólo asevera su propia continuidad con los fines de ésta, sino que incluso ofrece una lectura de sus propios dilemas remontándose a la misma historia de la Ilustración. Sus consideraciones son tales que ningún pensador ilustrado las aceptaría, pero esta resistencia no invalidaría la caracterización de la Ilustración que Foucault nos ofrece, toda vez que lo que se busca con ella es precisamente lo impensado dentro de los propios términos de la Ilustración: por tanto, la suya es una historia crítica. Desde su punto de vista, la crítica comienza cuestionando la exigencia de obediencia absoluta y sometiendo a evaluación racional y reflexiva toda obligación gubernamental impuesta sobre los sujetos. Aunque Foucault no seguirá este giro a la razón, preguntará no obstante qué criterios delimitan los tipos de razones que tienen que ver con la puesta en cuestión de la obediencia. Se interesará particularmente en el problema de cómo ese campo delimitado forma al sujeto y cómo, a su vez, un sujeto viene a formar y reformar esas razones. Esta capacidad de formar razones estará ligada de forma importante a la relación transformadora de sí antes mencionada. Ser crítico con una autoridad que se hace pasar por absoluta requiere una práctica crítica que tiene en su centro la transformación de sí.

¿Pero cómo pasamos de entender las razones que puedan existir para aceptar una exigencia a formar esas razones nosotras mismas y nosotros mismos, y de ahí a transformarnos en el curso de producir esas razones (y, finalmente, a poner en riesgo el propio campo de razón)? ¿Se trata de diferentes tipos de problemas o es que uno nos conduce invariablemente hacia el otro? ¿Es la autonomía que se logra formando razones y que sirve de base para aceptar o rechazar una ley dada de antemano lo mismo que la transformación de sí que tiene lugar cuando una regla se incorpora en la propia acción del sujeto? Como veremos, tanto la transformación de sí en relación a preceptos éticos como la práctica de la crítica se consideran formas de "arte", estilizaciones y repeticiones, lo que sugiere que no hay posibilidad de aceptar o rechazar una regla sin un yo que se estiliza en respuesta a la exigencia ética que a él se impone.

En el contexto en el que se requiere obediencia, Foucault localiza el deseo que alimenta la pregunta "¿cómo no ser gobernado?". Este deseo, y el asombro que de él se deriva, conforman el ímpetu central de la crítica. Por supuesto, lo que no está claro es cómo el deseo de no ser gobernado se vincula a la virtud. Lo que Foucault sí deja claro, sin embargo, es que no plantea la posibilidad de una radical anarquía, y que la cuestión no es cómo volverse radicalmente ingobernable. Se trata de una pregunta específica que surge en relación con una forma específica de gobierno: "cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos"[17].

Esto se convierte en el signo distintivo de "la actitud crítica"[18] y su particular virtud. Para Foucault, la cuestión en sí inaugura una actitud tanto moral como política, "el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio"[19]. Cualquiera que sea la virtud que Foucault circunscribe aquí, tendrá que ver con objetar esa imposición del poder, su precio, el modo en que se administra, a quienes la administran. Está una tentada a pensar que Foucault está simplemente describiendo la resistencia, pero parece que aquí la "virtud" ha tomado el lugar de ese término, o deviene el medio por el que la resistencia se describe de otra manera. Tendremos que preguntarnos el porqué. Más aún, esta virtud es descrita también como un "arte", el arte de no ser gobernado "de tal modo"; luego ¿cuál es la relación que aquí opera entre estética y ética?

Foucault encuentra los orígenes de la crítica en la relación de resistencia a la autoridad eclesiástica. En relación a la doctrina de la Iglesia, "no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (díganlo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura… era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura"[20]. Y esta objeción se esgrimía claramente en nombre de una alternativa o, como mínimo, de una razón emergente de verdad y justicia. Esto lleva a Foucault a formular una segunda definición de "crítica": "No querer ser gobernado… no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque… esconden una ilegitimidad esencial"[21].

La crítica es lo que expone esta ilegitimidad, pero no porque recurra a un orden político o moral más esencial. Foucault escribe que el proyecto crítico se enfrenta "al gobierno y a la obediencia que exige", y que lo que la crítica significa en este contexto es "oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse"[22]. La práctica de la crítica, sin embargo, no descubre estos derechos universales, como afirman los teóricos de la Ilustración, sino que "los opone". No obstante, no los opone como derechos positivos. El "oponerlos" es un acto que limita el poder de la ley, un acto que contrarresta y rivaliza con las operaciones del poder, el poder en el momento de su renovación. Es en sí la limitación, una limitación que adopta la forma de una pregunta y que declara, por el propio hecho de declararse, un "derecho" a cuestionar. Desde el siglo XVI en adelante, la pregunta "cómo no ser gobernado" se torna más específica hacia "¿cuáles son los límites del derecho a gobernar?". "'No querer ser gobernado' es ciertamente no aceptar como verdadero… lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos, es no aceptarlo por el hecho de que un autoridad diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo"[23]. Hay por supuesto una buena cantidad de ambigüedad en esta situación, porque ¿qué constituirá una razón de validez para aceptar la autoridad? ¿La validez deriva del consentimiento a aceptar la autoridad? Si es así, ¿el consentimiento valida las razones que se esgrimen, sean las que sean? ¿O se trata más bien de que uno da su consentimiento sólo sobre la base de una validez previa y comprobable? Además, ¿estas razones previas, en su validez, hacen que el consentimiento sea válido? Si la primera alternativa fuese correcta, entonces el consentimiento es el criterio a través del cual se juzga la validez, lo cual haría parecer que la posición de Foucault se reduce a una forma de voluntarismo. Pero lo que quizá nos ofrece por medio de la "crítica" es un acto, incluso una práctica de libertad, que no se puede reducir al voluntarismo de manera sencilla, de-

[17] Michel Foucault, "¿Qué es la crítica?", *op. cit.*, págs. 7-8.

[18] *Ibídem*, pág. 8.

[19] *Ibídem,* pág. 8.

[20] *Ibídem,* pág. 9.

[21] *Ibídem,* pág. 9.

[22] *Ibídem,* pág. 9.

[23] *Ibídem*, pág. 10.

bido a que la práctica por la que se establecen los límites a la autoridad absoluta depende fundamentalmente del horizonte de efectos de saber al interior del cual opera. La práctica crítica no emana de la libertad innata del alma, sino que se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de normas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie previa de reglas y preceptos). Esta estilización de sí en relación a las reglas es lo que viene a ser una "práctica".

Desde el punto de vista de Foucault, siguiendo tenuemente a Kant, el acto de consentir es un movimiento reflexivo por el cual la validez se atribuye o se retira a la autoridad. Pero esta reflexividad no tiene lugar internamente a un sujeto. Para Foucault, se trata de un acto que plantea algún riesgo, porque no se tratará solamente de objetar esta o aquella exigencia gubernamental, sino de interrogar sobre el orden en el que tal exigencia se hace legible y posible. Y si a lo que uno objeta es a los órdenes epistemológicos que han establecido las reglas de validez gubernamental, entonces decir "no" a la exigencia requerirá abandonar sus razones de validez establecidas, marcando el límite de esa validez, lo cual es algo diferente y mucho más arriesgado que encontrar inválida una determinada exigencia. En esta diferencia, podríamos decir, una comienza a entrar en relación crítica con tales ordenamientos y con los preceptos éticos que éstos hacen surgir. El problema con estas razones que Foucault llama "ilegítimas" no es que sean parciales, autocontradictorias o que conduzcan a posturas morales hipócritas. El problema es precisamente que buscan forcluir la relación crítica, esto es, extender su propio poder para ordenar la totalidad del campo del juicio moral y político. Orquestan y agotan el propio campo de certeza. ¿Cómo pone una en cuestión el dominio exhaustivo que tales reglas de ordenamiento ejercen sobre la certeza sin arriesgarse a caer en la incertidumbre, sin habitar ese lugar de vacilación que deja a una expuesta a acusaciones de inmoralidad, maldad, esteticismo? Si la actitud crítica es moral, no lo es de acuerdo con las reglas cuyos límites esa misma relación crítica busca cuestionar. ¿Entonces de qué otra manera puede la crítica hacer su trabajo sin arriesgarse a ser denunciada por quienes naturalizan y contribuyen a la hegemonía de los términos morales que la crítica pone en cuestión?

La distinción que Foucault hace entre gobierno y gubernamentalización busca mostrar que el aparato que denota el primero penetra en las prácticas de quienes están siendo gobernados, en sus mismas formas de conocimiento y en sus mismos modos de ser. Ser gobernado no es sólo que a uno se le imponga una forma sobre su existencia, sino que le sean dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible. Un sujeto surgirá en relación a un orden de verdad establecido, pero también puede adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica.

> "Si la gubernamentalización es... este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que *la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho [le sujet se donne le droit] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad*"[24].

[24] *Ibídem*, págs. 10-11; el énfasis es mío.

Nótese que aquí se dice del sujeto que "se atribuye ese derecho", un modo de asignarse a sí mismo y autorizarse que parece poner en primer plano la reflexividad de la reivindicación. ¿Es, entonces, un movimiento autogenerado que afianza al sujeto por encima y contra una autoridad que ejerce una fuerza contraria? ¿Y qué importancia tiene, si tiene alguna, que esta asignación y designación de sí surjan como un "arte"? "La crítica —escribe Foucault— será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexionada [*l'indocilité réfléchie*]". Si es un "arte" en el sentido que él le da, entonces la crítica no puede consistir en un acto singular, ni pertenecerá exclusivamente al dominio subjetivo, porque se tratará de la relación estilizada con la exigencia que al sujeto se le impone. Y el estilo será importante en la medida en que, como estilo, no está totalmente determinado de antemano, ya que incorpora la contingencia que en el curso del tiempo marca los límites de la capacidad de ordenamiento que tiene el campo en cuestión. Así que la estilización de esta "voluntad" producirá un sujeto que no está ahí listo para ser conocido bajo la rúbrica de verdad establecida. De manera aún más radical Foucault declara: "la crítica tendría esencialmente como función la desujeción [*désassujetiisement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad"[25].

La política de la verdad se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado. Podemos entender la relevancia de este punto cuando empezamos a preguntarnos: ¿qué cuenta como persona?, ¿qué cuenta como género coherente?, ¿qué cualifica como ciudadano?, ¿el mundo de quién está legitimado como real? Subjetivamente, preguntamos: ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?, ¿y qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar al interior del régimen del verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con "la desujeción del sujeto en el juego de... la política de la verdad"?

Lo que está en juego aquí es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, el vínculo entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo podría poner en riesgo al saber. Derivando de Kant su sentido de "crítica", Foucault plantea una cuestión que es la cuestión de la propia crítica: "¿sabes hasta dónde puedes saber?". "Nuestra libertad está en juego". De esta forma, la libertad surge en los límites de lo que uno puede saber, en el preciso momento en que la desujeción del sujeto tiene lugar al interior de las políticas de la verdad, en el momento en que cierta práctica cuestionadora comienza adoptando la siguiente forma: "¿Qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?"[26]. Dicho de otra manera: ¿qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser? Si al plantear esta cuestión la libertad se pone en juego, podría ser que poner en juego la libertad tenga algo que ver con lo que Foucault llama virtud, con un cierto riesgo que se pone en juego me-

[25] *Ibídem*, pág. 11.

[26] *Ibídem*, pág. 22.

diante el pensamiento y, en efecto, mediante el lenguaje, y que hace que el orden contemporáneo de ser sea empujado hasta su límite.

¿Pero cómo entender este orden contemporáneo de ser en el que me pongo en juego a mí misma? Foucault elige en este punto caracterizar este orden de ser históricamente condicionado vinculándolo a la teoría crítica de la Escuela de Francfort, identificando la "racionalización" como un efecto gubernamentalizador sobre la ontología. Aliándose con una tradición crítica poskantiana de izquierda, Foucault escribe:

> "De la izquierda hegeliana a la Escuela de Francfort, ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la techné y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea, por la otra"[27].

Desde su punto de vista, la racionalización adopta una nueva forma cuando se pone al servicio del biopoder. Y lo que sigue siendo difícil para la mayoría de los actores sociales y críticos en esta situación es discernir la relación entre "racionalización y poder"[28]. Lo que parece ser un orden meramente epistémico, un modo de ordenar el mundo, no permite reconocer de forma inmediata las coacciones por las cuales ese ordenamiento tiene lugar. Tampoco muestra con facilidad la manera en que la intensificación y la totalización de los efectos racionalizadores conducen a una intensificación del poder. Foucault se pregunta: "¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?"[29]. Claramente, la capacidad que la racionalización tiene de penetrar en las corrientes de la vida no sólo caracteriza los modos de la práctica científica, "sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y quizás hasta el comportamiento de los individuos"[30]. Alcanza su "furor" y sus límites cuando aferra e impregna al sujeto que subjetiva. El poder establece los límites de lo que un sujeto puede "ser", más allá de los cuales ya no "es", o habita en un ámbito de ontología suspendida. Pero el poder busca coaccionar al sujeto mediante una fuerza de coerción, y la resistencia a la coerción consiste en la estilización de sí en los límites del ser establecido.

Una de las primeras tareas de la crítica es discernir la relación "entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento"[31]. Aquí de nuevo parece que nos enfrentamos a los límites de lo que se puede saber, límites que ejercen una cierta fuerza sin estar basados en ninguna necesidad, límites que solamente se pueden transitar o interrogar arriesgando una cierta seguridad al interior de una ontología dada:

> "[N]ada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es válido como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc."[32].

Foucault continúa entonces mostrando que el saber y el poder finalmente no son separables, sino que

[27] *Ibídem*, pág. 16.

[28] *Ibídem*, pág. 17.

[29] *Ibídem*, pág. 19.

[30] *Ibídem,* pág. 20.

[31] *Ibídem*, pág. 25.

[32] *Ibídem*, págs. 27-28.

operan juntos para establecer una serie de criterios sutiles y explícitos para pensar el mundo: "No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema"[33].

El crítico o crítica tiene por tanto una doble tarea, mostrar cómo el saber y el poder operan para constituir un modo más o menos sistemático de ordenar el mundo con sus propias "condiciones de aceptabilidad de un sistema", pero también "para seguir los puntos de ruptura que indican su aparición". Así que no sólo es necesario aislar e identificar el nexo peculiar entre el saber y el poder que permite que surja el campo de cosas inteligibles, sino también seguirle la pista a la manera en que ese campo encuentra su punto de ruptura, sus momentos de discontinuidad, los lugares en los que no logra constituir la inteligibilidad que representa. Lo que esto significa es que una debe buscar tanto las condiciones mediante la cuales el campo es constituido como también los límites de esas condiciones, los momentos en los que esos límites señalan su contingencia y su transformabilidad. En términos de Foucault: "Entonces, esquemáticamente, movilidad constante, esencial fragilidad o, más bien, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma"[34].

Efectivamente, otra manera de hablar sobre esta dinámica de la crítica es afirmar que la racionalización encuentra sus límites en la desujeción. Si la desujeción del sujeto surje en el momento en que la episteme constituida mediante la racionalización muestra su límite, entonces la desujeción marca precisamente la fragilidad y transformabilidad epistémica del poder.

La crítica comienza presumiendo la gubernamentalización y continúa cuando ésta no logra totalizar al sujeto al que busca conocer y subyugar. Pero los medios por los cuales esta relación se articula son descritos, de manera desconcertante, como ficción. ¿Por qué sería ficción?, ¿en qué sentido es ficción? Foucault se refiere a una "práctica histórico filosófica [en la que] se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción [*de faire comme par fiction*] la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él"[35]. Hay de esta forma una dimensión de la propia metodología que se alimenta de la ficción, que traza líneas ficcionales entre la racionalización y la desujeción, entre el nexo saber-poder y su fragilidad y límite. No se nos dice qué tipo de ficción será ésta, pero parece claro que Foucault se basa en Nietzsche y, en particular, en el tipo de ficción que se dice que es la genealogía.

Quizá recuerden que aunque parece que para Nietzsche la genealogía de la moral es el intento de localizar los orígenes de los valores, lo que en realidad busca es encontrar cómo la propia noción de "origen" ha sido instituida. Y el medio por el que busca explicar el origen es ficcional. Cuenta una fábula sobre los nobles, otra sobre un contrato social, otra sobre una revuelta de esclavos, y aún otra sobre las relaciones entre acreedor y deudor. Ninguna de estas fábulas se puede localizar en el espacio ni en el tiempo, y cualquier esfuerzo por intentar encontrar el

[33] *Ibídem*, pág. 28.

[34] *Ibídem*, págs. 32-33.

[35] *Ibídem*, pág. 21.

complemento histórico a las genealogías de Nietzsche necesariamente fracasará. En realidad, en lugar de un relato que encuentra el origen de los valores o el origen de los orígenes, leemos historias ficcionales sobre el modo en que los valores se originan. Un noble dice que algo es, y entonces llega a ser: el acto de habla inaugura el valor y se convierte en algo así como una ocasión atópica y atemporal para el origen de los valores. En efecto, la manera en que Nietzsche produce la ficción se espeja en los propios actos de inauguración que atribuye a quienes hacen los valores. Así que no sólo describe ese proceso, sino que la propia descripción deviene instancia de producción de valor, escenificando el mismo proceso que narra.

¿Cómo puede este uso particular de la ficción ponerse en relación con la noción de crítica de Foucault? Se debe tener en cuenta que lo que Foucault está intentando es entender la posibilidad de desujeción al interior de la racionalización sin asumir que haya una fuente para la resistencia que esté alojada en el sujeto o conservada de una manera fundacional. ¿De dónde proviene entonces la resistencia? ¿Se puede decir que es el incremento de alguna libertad humana constreñida por los poderes de la racionalización? Si habla, como lo hace, de una voluntad de no ser gobernado, entonces ¿cuál tenemos que entender que es el estatuto de esa voluntad?

En respuesta a una pregunta en esta línea [pregunta que se le formula en el debate posterior a su conferencia *¿Qué es la crítica?*], subraya:

> "No pienso, en efecto, que la voluntad de no ser gobernado en absoluto sea algo que podamos considerar como una aspiración originaria [*je ne pense pas en effect que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considèrer comme une aspiration originaire*]. Pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio"[36].

Continúa advirtiendo contra la absolutización de esta voluntad que la filosofía siempre está tentada a ejecutar. Busca evitar lo que llama "el paroxismo filosófico y teórico de lo que sería esta voluntad de no ser relativamente gobernado"[37]. Deja claro que al tomar en consideración esta voluntad se ve implicado en el problema de su origen, y se aproxima a avanzar en ese terreno, pero prevalece cierta renuencia nietzscheana. Foucault escribe:

> "No me refería a una especie de anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria [*qui serait comme la liberté originaire*] rebelde absolutamente, y en su fondo [*absolutement et en son fond*], a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente [*Je ne l'ai dit, mais cela ne vout pas dire que je l'exclus absolutement*]. Creo que, en efecto, mi exposición se para ahí: porque había durado ya demasiado tiempo; pero también porque me pregunto [*mais aussi parce que je me demande*]… si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica que me parece tan importante, a la vez porque forma parte de la filosofía y porque no forma parte de ella, si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno reenviado, como base de la actitud crítica, a lo que sería [*qui serait ou*] la práctica histórica de la revuelta, de la no-aceptación de un gobierno real, por una parte, o, por la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad?"[38].

[36] *Ibídem*, págs. 44-45.

[37] *Ibídem*, pág. 45.

[38] *Ibídem*, pág. 45.

Cualquier cosa que sea aquello en lo que uno se basa cuando resiste la gubernamentalización, será "*como* una libertad originaria" y algo "*que sería* [como] la práctica histórica de la revuelta" (el énfasis es mío). Como ellas, en efecto, pero parece que no exactamente lo mismo. En cuanto a la mención que Foucault hace de la "libertad originaria", la ofrece y la retira a la vez. "No lo he dicho", subraya tras haberse aproximado mucho a decirlo, tras mostrarnos cómo casi lo dijo, tras ejercitar esa mismísima proximidad abiertamente para nosotras en lo que se puede entender como una especie de burla. ¿Qué discurso es el que casi le seduce aquí, sujetándole a sus términos? ¿Cómo se separa de los propios términos que rechaza? ¿Qué forma de arte es ésta en la que una distancia crítica casi abatible se interpreta frente a nosotras? ¿Es ésta la misma distancia que caracteriza la práctica de asombrarse, de cuestionar? ¿Qué límites del saber osa abordar mientras se cuestiona en voz alta para nosotras? La escena inaugural de la crítica implica "*el arte* de la inservidumbre voluntaria", y se da aquí la voluntaria o, en efecto, "originaria libertad", pero en la forma de una conjetura, en una forma de arte que suspende la ontología y nos deja suspendidas en la descreencia.

Foucault encuentra un modo de decir "libertad originaria", y supongo que le produce mucho placer pronunciar estas palabras, placer y miedo. Las dice, pero sólo poniendo en escena las palabras, evitándose un compromiso ontológico, aunque liberándolas para que puedan tener algún uso. ¿Se refiere aquí a la libertad originaria? ¿Busca recurrir a ella? ¿Ha encontrado la fuente de la libertad originaria y bebido de ella? ¿O acaso, significativamente, la indica, la menciona, la dice sin realmente decirla? ¿Está invocándola para que podamos revivir sus resonancias y saber su poder? Poner el término en escena no es declararlo, pero podríamos decir que la declaración se pone en escena, se presenta artísticamente, sujeta a una suspensión ontológica, precisamente para que pueda ser dicha. Y también podríamos decir que este acto de habla, que es el que por un momento pone en relieve la frase "libertad originaria" destacándola de las políticas epistémicas en las que vive, es el que también ejecuta una cierta desujeción del sujeto al interior de la política de la verdad. Ya que cuando uno habla de esa manera, se ve al mismo tiempo asido y liberado por las palabras que a pesar de todo dice. Por supuesto, la política no es una simple cuestión de habla, y no es mi intención rehabilitar a Aristóteles en forma de Foucault (a pesar de que, lo confieso, ese movimiento me intriga, y lo menciono ahora para ofrecer esa posibilidad al mismo tiempo sin comprometerme a ella). En este gesto verbal hacia el final de su conferencia se ejemplifica una cierta libertad, no porque haga referencia al término sin ningún tipo de anclaje que lo fundamente, sino porque ejecuta artísticamente la liberación del término de sus habituales coacciones discursivas, de la presunción de que una sólo lo puede pronunciar sabiendo de antemano cuál debe ser su anclaje.

El gesto de Foucault es extrañamente valiente, sugeriría yo, porque sabe que no puede encontrar una razón para su reivindicación de libertad original. Este no saber permite el uso particular que tiene en su discurso. De todos modos lo afronta con valentía, y así su mención, su insistencia, deviene alegoría de una determinada asunción del riesgo que tiene lugar en el límite del campo epistemológico. Y ello deviene práctica de la virtud, quizá, y no, como profesan sus críticos, signo de desesperación moral, precisamente en la medida en que la práctica de esta forma de ha-

blar propone un valor que no sabe cómo asegurar ni para el cual ofrecer una razón, pero igualmente lo propone, y de este modo expone que cierta inteligibilidad excede los límites de la inteligibilidad que el saber-poder ya ha establecido. Ésta es la virtud en sentido mínimo precisamente porque brinda la perspectiva mediante la cual el sujeto gana distancia crítica frente a la autoridad establecida. Pero se trata también de un acto de coraje, actuando sin garantías, poniendo al sujeto en riesgo en los límites de su ordenamiento. ¿Quién sería Foucault si llegase a pronunciar estas palabras? ¿Qué desujeción ejecutaría para nosotras con este pronunciamiento?

Ganar distancia crítica frente a la autoridad establecida significa para Foucault no sólo reconocer las maneras en que los efectos coercitivos del saber están en funcionamiento en la propia formación del sujeto, sino también poner en riesgo la propia formación de uno como sujeto. Así, en *El sujeto y el poder* se refiere a "esta forma de poder que se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él"[39]. Y cuando esa ley vacila o se rompe, la posibilidad misma de reconocimiento se pone en peligro. Así que cuando preguntamos cómo podríamos decir "libertad originaria", y cuando lo decimos con asombro, también ponemos en cuestión al sujeto que se dice que está enraizado en ese término liberándolo, paradójicamente, para una aventura que podría realmente dar al término una nueva sustancia y posibilidad.

Para ir concluyendo, sencillamente voy a regresar a la introducción de *El uso de los placeres*, en la que Foucault define las prácticas que le preocupan, "las artes de la existencia", como aquello que tiene que ver con una relación cultivada del yo consigo mismo. Esta formulación nos acerca al extraño tipo de virtud que el antifundacionalismo de Foucault viene a representar. En efecto, como antes escribí, cuando introduce la noción de "artes de la existencia" también se refiere a tales artes de la existencia como las que producen sujetos que "buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo"[40]. Podríamos pensar que esto apoya la acusación de que Foucault ha estetizado por completo la existencia a costa de la ética, pero yo sugeriría solamente que lo que nos ha mostrado es que no puede haber ética, ni política, sin recurrir a este singular sentido de la *poiesis*. El sujeto que se forma de acuerdo con los principios que facilita el discurso de la verdad no es todavía el sujeto que procura formase a sí mismo. Comprometido en las "artes de la existencia", este sujeto es modelado y modela, y la línea que separa el cómo es formado de cómo se convierte en una suerte de formador, no está claramente trazada, si es que existe. Porque no se trata de que un sujeto es formado y después comienza repentinamente a formarse a sí mismo. Por el contrario, la formación del sujeto es la institución de la propia reflexividad que de forma indistinguible asume la carga de la formación. La "indistinguibilidad" es precisamente la coyuntura en la que las normas sociales intersecan con las exigencias éticas, y donde ambas son producidas en el contexto de una realización de sí que nunca es totalmente autoinvestida.

[39] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducción de Rogelio G. Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pág. 245.

[40] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, op. cit.*, págs. 14-15.

Aunque Foucault se refiere de manera bastante directa a la intención y a la deliberación, también nos hace saber cuán difícil será entender esta estilización de sí en términos de cualquier sentido recibido de intención y deliberación. Para hacernos entender el tipo de revisión de términos que su uso requiere, Foucault introduce los términos "modos de subjetivación o subjetivación". No se refieren sencillamente a la manera en que el sujeto se forma, sino a cómo deviene formador de sí. Este devenir de un sujeto ético no es mera cuestión de conocimiento o conciencia de sí; denota una "constitución de sí como 'sujeto moral', en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral". El yo se delimita y decide la materia de su hacerse, pero la delimitación que el yo ejecuta tiene lugar a través de normas que, indiscutiblemente, ya están en funcionamiento. Así, podemos pensar que este modo estético de hacerse está contextualizado en una práctica ética, pero Foucault nos recuerda que esta tarea ética sólo puede tener lugar en un contexto político más amplio, la política de las normas. Deja claro que no hay formación de sí fuera de un modo de subjetivación, lo que quiere decir que no hay formación de sí fuera de las normas que orquestan la posible formación del sujeto[41].

Nos hemos desplazado silenciosamente de la noción discursiva de sujeto a una noción de "sí mismo" con resonancias más psicológicas, y pudiera ser que para Foucault este último término portase más agencia que el primero. El yo se forma a sí mismo pero se forma a sí mismo al interior de una serie de prácticas formativas que Foucault caracteriza como modos de subjetivación. Que la paleta de sus formas posibles esté delimitada de antemano por dichos modos de subjetivación no significa que el yo no consiga formarse a sí mismo, que el yo esté totalmente formado. Al contrario, se le obliga a formarse, pero formarse a sí mismo en formas que ya están más o menos operando y en proceso. O, podría decirse, se le obliga a formarse al interior de prácticas que ya están más o menos funcionando. Pero si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que quiere decir que arriesga su deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura que plantea otra vez la cuestión: quién será un sujeto aquí y qué contará como vida; un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos de juicio en favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con artisticidad en la coacción.

Este ensayo se pronunció, en forma más breve, como Raymond Williams Lecture en Cambridge University en mayo de 2000. Se publicó después en su forma ampliada en David Ingram (ed.), The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres, 2002. Estoy agradecida a William Connolly y Wendy Brown por sus útiles comentarios a partir de borradores previos.*

"What is Critique? An essay on Foucault's Virtue" (http://www.law.berkeley.edu/cenpro/kadish/what%20is%20critique%20J%20Butler.pdf). Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos, publicada también en el webjournal multilingüe transversal: crítica *<http://transform.eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.*

[41] *Ibidem,* pág. 29.

biopolítica/ biopoder: personalidad flexible y producción alternativa de subjetividad

A mis compañeros/as de exilio

Lo escritos que aquí se recogen son el resultado de un trabajo de investigación que, desde finales de los años ochenta, tiene como objetivo redefinir la "naturaleza del trabajo" en el posfordismo[1]. La tradición teórica a la que remiten es la del *operaísmo* y la autonomía obrera, pero han sido elaborados en el "exilio", siempre muy cerca pero al mismo tiempo "lejos" de la situación italiana. La relación de complementariedad que las tesis que aquí se sostienen mantienen con las definiciones de "trabajo autónomo", "producción por medio del lenguaje" y "*general intellect*"

Maurizio Lazzarato

Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*

resultará evidente de inmediato. Y es justamente en dicha complementariedad en lo que quiero insistir en esta introducción, a fin de determinar ese "lugar común" que no sólo es su presupuesto, sino también a lo que tienden.

El trabajo autónomo

Las investigaciones de Sergio Bologna sobre el "trabajo autónomo"[2] constituyen con seguridad una contribución fundamental al análisis y a la definición del posfordismo en Italia.

Su insistencia en la descripción "sociológica" de la organización del trabajo (las empresas individuales, el trabajo autónomo asociado —cooperativo—, el "artesanado", el trabajo autónomo de "segunda generación" —para distinguirlo de aquel otro por antonomasia de los comerciantes y de las profesiones liberales—, el *self-employment* de muchos desempleados e "inocupados" [quienes no han desempeñado aún su primer empleo] de la era posfordista, las "pequeñas empresas" que producen servicios para las empresas, etc.) y su énfasis sobre los aspectos "económicos" y "financieros" (prolongamiento de la jornada laboral, degradación de las condiciones de trabajo, composición del "salario-crédito" según lógicas prefordistas) tienen una función directamente política: poner el acento sobre el trabajo autónomo como nuevo yacimiento de productividad y

[1] [Recordemos de entrada que este escrito es la introducción a la compilación italiana de los principales textos de Maurizio Lazzarato sobre el "trabajo inmaterial" elaborados durante los años noventa, véase la nota final de esta traducción (NdT)]. Estos escritos también se han acompañado y son frecuentemente el fruto de un verdadero trabajo de encuesta sobre algunas realidades de la "economía de lo inmaterial". Los resultados de este trabajo están ya recogidos en las siguientes publicaciones: Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Benetton-Sentier: des entreprises pas comme les autres*, Publisud, París, 1983 (investigación sobre el sector del vestido); Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Le bassin du travail inmaterial dans la metropole parisienne,* P.U., París, 1992 (investigación sobre los sectores de la producción televisiva, de la moda, de la fotografía y de la publicidad); Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Du service à la relation de service*, M.I.R.E., París, 1994 (trabajo introductorio a una investigación sobre los servicios); estas dos últimas investigaciones han estado recogidas recientemente en Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri, *Le bassin du travail immateriel (B.T.I.) dans le metropole parisienne,* L'Harmattan, París, 1996.

[2] Véase en particular Sergio Bologna, *Problematiche del lavoro autonomo in Italia (I)* y *(II)*, respectivamente en

como forma renovada de la explotación. Me parece que la preocupación de Bologna es la de subrayar, frente al aspecto liberador e innovador que ponen en primer plano las teorizaciones del *general intellect*, el aspecto oscuro y trágico de las nuevas condiciones de producción. El posfordismo no es solamente "producción de mercancías por medio del lenguaje", intelectualidad de masas, comunicación, sino también un retorno a formas de explotación prefordista. Incluso, parece decir Bologna, los trabajadores autónomos son más explotados que los trabajadores fordistas.

La exaltación de este aspecto "material" de la explotación y del "sufrimiento" corre sin embargo el riesgo de hacer pasar a un segundo plano la cualidad general de la relación social posfordista y del trabajo (del cual el "trabajo autónomo" es sólo una parte). La continuidad de la explotación no debe impedirnos apreciar la discontinuidad de sus formas de organización y dominio.

Lo que separa el "trabajo autónomo" y el "artesanado" de la época fordista y prefordista del trabajo autónomo de segunda generación y el artesanado posfordista, es una socialización-intensificación de los niveles de cooperación, de los saberes, de la subjetividad de los trabajadores, de los dispositivos tecnológicos y organizativos, que redefine completamente los términos de la cuestión.

De la descripción de la organización del trabajo en el posfordismo que hace Bologna se podría deducir que está sucediendo una nueva "autonomización" del trabajo mismo:

1) La continuidad temporal y espacial del proceso laboral y la continuidad de la remuneración (salario) se sustituyen por una discontinuidad fundamental que transforma profundamente el proceso laboral y las formas de constitución de la renta. La jornada laboral se torna porosa, no en el sentido de una disminución cuantitativa, sino en el sentido de que "los trabajadores autónomos trabajan siempre". En efecto, el trabajador autónomo, al interior de su jornada laboral, ya no tiene la posibilidad de reservarse espacios de no-trabajo, de "rechazo", de "resistencia", como permitía la continuidad de la relación salarial.

2) El corazón de esta nueva relación laboral ya no es la forma-salario, sino la forma-renta. Mientras para el salariado canónico el "principio de realidad" está representado por su patrón, el trabajador autónomo depende directamente de su banquero y del recaudador. El control es indirecto y financiero más que productivo.

3) El control continuo y directo de los "tiempos" y de los ritmos de trabajo se ha sustituido por el control discontinuo organizado de los encargos y del producto.

Si la continuidad de la disciplina en la fábrica se ejercía sobre una parte, definida "contractualmente", de la vida, hoy el control "indirecto" se ejerce sobre la totalidad de la vida del trabajador autónomo. En una época de recuperación de la iniciativa capitalista, ésta es la forma que ha asumido la "libertad" del trabajador frente a la maldición de la fábrica.

Esta nueva "autonomización" del proceso productivo no tiene nada que ver con aquélla contra la que

Altreragioni, nº 1, 1992, págs. 11-32 y nº 2, 1993, págs. 215-239. [Estas ideas iniciales de Sergio Bologna fueron posteriormente profundizadas en los textos "Dieci tesi per la definizione di uno statuto del lavoro autonomo" y "Per un'antropologia del lavoratore autonomo", ambos recogidos en el volumen editado por el propio Bologna en colaboración con Andrea Fumagalli, *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia,* Feltrinelli, Milán, 1997. Estos dos últimos textos han sido recientemente incluidos en el volumen castellano de Sergio Bologna *Crisis de la clase media y posfordismo. Ensayos sobre la sociedad del conocimiento y el trabajo autónomo de segunda generación*, Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2006 (NdT).]

el taylorismo se constituyó (la del trabajador profesional), apropiándosela y destruyéndola. Esta renovada "autonomía" del trabajo necesita ser caracterizada, porque es entorno a ella que se pueden abrir alternativas políticas.

a) El trabajo autónomo, si queremos utilizar esta definición, tiene una gran capacidad de cooperación, de gestión, de innovación organizativa y comercial y posee así capacidad "empresarial".

b) El trabajo autónomo existe solamente bajo la forma de redes y de flujos. Su espacialidad es el territorio y la metrópoli. Su temporalidad coincide con el tiempo de la vida.

c) La nueva cualidad del trabajo autónomo nos obliga a un desplazamiento del análisis, del plano de la fenomenología del trabajo al de la comunidad de trabajo. Es imposible definirlo como actividad cooperativa fuera de la dimensión colectiva y de vida.

d) Esto quiere decir que lo que se pone a trabajar, antes que nada, son aquellas capacidades laborales genéricas (relacionales, comunicativas, organizativas) que, con un concepto foucaultiano, podríamos definir como "biopolíticas".

Todo esto es tanto más cierto cuando se pasa, en el lenguaje de Bologna, del trabajo autónomo de los "distritos manufactureros" al trabajo que "produce servicios para las empresas". La "autonomización" del trabajo (habiendo también aquí fuertes diferencias según los sectores) no está organizada sólo o principalmente *en función de la reducción de los costes y de la flexibilización de la producción, sino más fundamentalmente para capturar la "externalidad" positiva y social que la cooperación produce y organiza espontáneamente*[3].

La autonomía del trabajo posfordista no es solamente una intensificación de la explotación, sino también una previa intensificación de los niveles de cooperación, de saber y de comunidad que vacía y deslegitima las funciones de dominio de los empresarios y del Estado. Y es esta última dimensión la que determina la cualidad de la explotación, no a la inversa.

Esto significa que la nueva naturaleza del trabajo atraviesa, reorganizándolo, el conjunto de la sociedad capitalista, cambiando incluso el carácter del trabajo asalariado clásico. Hay un "trabajo autónomo" de la gran empresa que sirve para jerarquizar y reorganizar el proceso laboral, la relación con el mercado, la gestión de la innovación, etc.

Es necesario por tanto tomarse en serio lo que Bologna parece decirnos, esto es, que el capitalismo ha consistido siempre en una coexistencia de diversos modos de producción dominados, organizados y explotados por el más "desterritorializado" (abstracto, según la definición marxista). Esta realidad se ve exaltada en el modo de producción posfordista, el cual se presenta como un cúmulo de modos de producción que comprende incluso formas de trabajo servil y precapitalista.

Pero ¿cuál es el modo más desterritorializado (abstracto) que actualmente dirige y captura a los otros? Es justamente aquél que exalta la "autonomización" del trabajo que habíamos indicado. Son justamente los elementos más desterritorializados (abstractos) de la nueva naturaleza del trabajo los que confluyen en los aparatos de captura (comunicativos-financieros) para capitalizar los más diversos tipos de trabajo y subjetividad[4]. La ca-

[3] Aquí el punto de vista sobre el que nuestra "tradición" se ha constituido ("primero la clase, luego el Capital") se ha desplegado por completo socialmente, y por tanto se ha visto reafirmado metodológica y políticamente.

[4] Es por esta razón que, sociológicamente hablando, la "relación de servicio" se convierte en el modelo de toda la producción (incluso de la industrial). Es la forma más adecuada para organizar y capturar las relaciones, sean productivas, comerciales, comunicativas, de saber o, más genéricamente, sociales.

pacidad profesional del "empresario político" (por diferenciarlo del empresario schumpeteriano) no sólo consiste —o ya no consiste— en explotar un monopolio tecnológico o comercial o en gestionar racionalmente una nueva aplicación de la ciencia a la producción de mercancías. Y no consiste ni siquiera solamente en la explotación del trabajo "servil". La verdadera cualidad del empresario político es la de lograr poner en secuencia segmentos de trabajo que no están situados en continuidad, capturando de esta forma la externalidad que produce la cooperación productiva o, más en general, la "comunidad".

La tesis que Bologna sostiene desde hace años, esto es, que el trabajo autónomo representa la forma específica del trabajo de la época posfordista, podría ser ampliada y redefinida como una tesis sobre la "autonomía" y la independencia de las formas de cooperación y de "comunidad" del proletariado que se ha "liberado" del fordismo. Y si bien en Italia son los trabajadores autónomos de los distritos industriales quienes ejemplifican estas formas, a pesar de ello no pueden todavía ser reducidos unidimensionalmente a una sola figura jurídico-sociológica.

El trabajo de Bologna plantea otro reto a la situación italiana: la necesidad de reinventar la metodología de la "encuesta obrera", transformando su carácter al nivel de la cooperación productiva y de la "comunidad" (con sus componentes lingüísticos, relacionales, de división sexual), que son los presupuestos directamente productivos del posfordismo.

Producción de mercancías por medio del lenguaje

La dimensión colectiva, social, intelectual (en una palabra, "biopolítica") del trabajo posfordista está en cambio fuertemente subrayada en las aportaciones de Christian Marazzi[5]. Más allá de la cooperación productiva propiamente dicha está la comunidad, explotada por la organización posfordista, en cuanto tal. Según Marazzi, esta nueva fase del capitalismo podría ser descrita como desarticulación y destrucción de la comunidad, rearticulada y reconstruida según los imperativos de la empresa.

La subsunción de la comunidad bajo la lógica capitalista es así, antes que nada, subsunción de los elementos lingüísticos, políticos, relacionales y sexuales que la definen. Este proceso se realiza de manera visible y total en la economía de la información, donde se pone a trabajar lo que es más "común" a los hombres: el lenguaje y la comunicación.

Tras haber descrito el modo de producción posfordista, Marazzi se plantea el problema de cómo redefinir la distinción entre "trabajo vivo" y "trabajo muerto" en este nivel de socialización. ¿Cómo volver a determinar al nivel de la comunidad la "diferencia" marxiana que permite comprender la distancia entre dominio capitalista y autonomía de la cooperación social y productiva?

Coherentemente con sus propias hipótesis, Marazzi busca determinar el concepto de trabajo vivo en términos lingüísticos. Si "la cualidad del trabajo no consiste sólo en la formación profesional adquirida, sino también, al menos en parte, en la producción de 'plus-comunidad', de un excedente de relaciones sociales durante el proceso laboral", entonces el dominio sobre el trabajo ajeno es dominio del trabajo lingüístico, y ello "requiere estructurar jerárquicamente en su interior esta facultad que es común a todos, esta capacidad laboral que se da en el 'ejercicio mismo de la comunidad'"[6].

Si aceptamos hasta el fondo lo que dice Marazzi, entonces la producción de valor tiende a identificarse cada vez más con la producción de eticidad. ¿La producción "ética" como fundamento de la producción capitalista? La hipótesis es absolutamente fascinante.

Su uso de la relación que Ferruccio Rossi-Landi[7] establece entre lenguaje y trabajo (homología entre los artefactos lingüísticos y los artefactos de la producción material), debería hacer emerger la dimensión público-colectiva que está en la base tanto del "trabajo" como del "lenguaje".

Pero ¿es suficiente esta recuperación del concepto de "producción lingüística" mediada por el trabajo para responder a la pregunta planteada? Pensamos que introducir las dimensiones sociales, colectivas, "públicas", no es de por sí suficiente para explicar la producción de la lengua. Es cierto que estas dimensiones están presentes en la lingüística desde su origen (Saussure). Pero lo que por sí solas no logran determinar es la relación entre la dimensión "sincrónica" (estructura) de la lengua y la dimensión "diacrónica" de la palabra (creación). En síntesis, lo que la lingüística no logra explicar es por qué una lengua cambia y se transforma.

Se trata en efecto de determinar el "plus" de la "producción" lingüística que produce las nuevas expresiones, los nuevos lenguajes, y por tanto los nuevos valores de las nuevas formas de vida; y este *plus* no puede sino ser un acto creativo. La homología entre trabajo y lenguaje nos da la estructura, esto es, los presupuestos "histórico-sociales" de la lengua, pero no las condiciones materiales y formales del proceso de creación. La propuesta teórica de Rossi-Landi del "lenguaje como trabajo y como mercancía" es una traducción marxista del concepto de "producción social" aplicado al lenguaje pero que no logra salir de la estructura[8]. El problema es definir el trabajo vivo, no el trabajo. Si lo que Marx se plantea es la cuestión de cómo determinar las condiciones para salir del concepto y de la realidad del trabajo (siendo los conceptos de fuerza de trabajo y trabajo vivo los que marcan la diferencia de la economía política), para nosotros el problema se plantea del modo siguiente: cómo salir del lenguaje.

Mijail Bajtin nos da, desde el interior de la revolución soviética, una pista interesante: sitúa la valoración social en el centro de una teoría de la enunciación[9].

Bajtin no se limita a la definición público-colectiva del lenguaje, sino que plantea el problema de los valores y del sentido como su fundamento. La operación teórica de Bajtin podría ser definida como una manera de introducir la "filosofía de los valores" (de clave nietzscheana) en la lingüística.

[5] Christian Marazzi, *El sitio de los calcetines* (1994), Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2003. Este trabajo sobre el posfordismo es quizá la síntesis más completa de la que disponemos sobre el tema.

[6] Christian Marazzi, "Produzione di merci a mezzo di linguaggio", en *Futuro Anteriore*, III-IV, 1995, págs. 148-149.

[7] El texto de referencia es, obviamente, el notable *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano, 1973 (2ª).

[8] Aquí podría ser útil recordar la posición de Bajtin cuando critica a los "marxistas" por su precipitado "paso del fenómeno ideológico a las condiciones del ambiente productivo socioeconómico, que les hace subestimar la particularidad de los objetos ideológicos en aquello que los distingue: 1) de los cuerpos físicos, o, en general, naturales, 2) de los instrumentos de producción y, al fin, 3) de los productos de consumo" (Mijail Bajtin, *Il metodo formale nella scienza della literatura*, Dedalo, Bari, 1980, pág. 66 [castellano: *El método formal en los estudios literarios*, Alianza, Madrid, 1994]. La crítica de Bajtin no niega la determinación social del lenguaje (cuestión que él articulará de modo profundo y original), sino que se refiere a la incapacidad de explicar, sobre esta base, la creatividad del acto lingüístico.

[9] ¡Y no, cuidado, del lenguaje! El desplazamiento no puede ser más radical en relación a las tradiciones filosófico-lingüísticas que sitúan el problema de la creatividad y de la subjetividad al interior del binomio mundo-lenguaje.

Como en Nietzsche, las valoraciones presuponen por un lado valores a partir de los cuales es posible apreciar los fenómenos, pero por otro (y de un modo más profundo) son los valores los que presuponen las valoraciones, los "puntos de vista", de los cuales derivan los valores mismos. Y valores y valoraciones remiten a formas de vida específicas.

Mientras la lingüística abstrae de la valoración social, Bajtin construye toda su teoría de la enunciación (y de la estructuración fonética, gramatical, sintáctica y de los géneros del discurso)[10] sobre ella. La valoración social se expresa a través de "materiales diferentes" (el cuerpo, la voz-entonación, la lengua, el discurso), y puede ser considerada bajo un doble aspecto, activo y pasivo: el mundo de los valores constituye el horizonte (pasivo) del que la valoración depende, pero activamente estos mismos valores constituyen la trama sobre la que la valoración social, resonando "en ella un desafío al enemigo y una llamada a los amigos", crea nuevos valores.

No basta por tanto con introducir la dimensión de la valoración social y el mundo de los valores y del sentido, sino que se debe determinar "quién produce y cómo se producen" nuevos valores en oposición a los valores existentes. La teoría de la valoración social, para ser una teoría de la creación verbal y de la invención de nuevos modos de vida, debe comprender también una teoría del devenir y del acontecimiento. De otro modo, introducir el contexto y la situación extraverbal, que es lo que la lingüística hace a continuación para intentar captar este "plus" de relaciones, no servirá sino para legitimar los valores existentes.

Introducir la valoración social debe por tanto facilitar la comprensión de la comunicación como acontecimiento. Y esto distingue radicalmente la producción material de la producción del medio ambiente ideológico y del acto comunicativo. En lugar de extraer las constantes lingüísticas, Bajtin resaltará las variables: en lugar de trabajar para una ciencia de la universalidad del lenguaje y de los trascendentales de la competencia comunicativa, lo hará en favor de una "ciencia de la singularidad".

> "La comunicación práctica cotidiana tiene el carácter de un acontecimiento, y el intercambio verbal más insignificante es partícipe de esta continua formación del acontecimiento. En este proceso de formación, la palabra vive una vida intensa, aunque sea diferente de aquélla que reside en la obra de arte"[11].

Pero ¿qué es la valoración social y cuál es su papel en la lengua o, más precisamente, en el "acto de habla" que se produce como acontecimiento? Bajtin llama valoración social justamente a:

> "La actualidad histórica que une la singularidad del acto de habla con la generalidad y la plenitud de su significado, que individualiza y concretiza el significado y comprende el sentido de la presencia fonética de la palabra aquí y ahora"[12].

[10] "En el acto de habla cada elemento del lenguaje, como material, satisface la exigencia de la valoración social" (Mijail Bajtin, *Il metodo formale nella scienza della letteratura, op. cit*., pág. 268). El fundamento ético del lenguaje, de todas maneras, está presente también en la tradición de la filosofía analítica, de la cual Rossi-Landi forma parte. Pero a diferencia de Wittgenstein, en quien este fundamento está determinado desde el punto de vista filosófico, en Bajtin la ética determina concretamente todos los materiales y las formas del lenguaje y del discurso.

[11] *Ibídem*, pág. 218. Como dirá Bajtin en otra ocasión, el discurso es el "escenario" del acontecimiento comunicativo.

[12] *Ibídem*, pág. 266. "El ligamen entre signo y significado en una palabra tomada aisladamente, independientemente de un acto de habla concreto, en una, por así decir, 'palabra lexical', es absolutamente casual y técnico. Diferente es la situación si se toma un acto de habla concreto y unitario, aunque esté formado de una sola palabra. Este acto de habla organiza la comunicación, orienta a una reacción y a una respuesta, responde a algo; está estrechamente entretejido con el advenimiento de la comunicación. No solamente tiene valor histórico y social el significado de un acto de habla, sino que también lo tiene el hecho mismo de haberlo pronunciado, y en general el haberlo realizado aquí y ahora, en circunstancias dadas y en un momento histórico dado, en las condiciones de una situación social dada". Lo que interesa a Bajtin es precisamente la relación entre el valor histórico-social y el acontecimiento, que es lo que le permite anticipar, ya en la década de los treinta, una teoría de los "actos lingüísticos".

La valoración social es aquello que garantiza la relación entre signo y significado, pero al mismo tiempo es el elemento que el lenguaje no puede contener ya que lo excede continuamente. La valoración social, y también aquí se impone un paralelismo con Nietzsche, no introduce solamente los valores y el sentido en lingüística, sino sobre todo el elemento plástico, la fuerza que crea los valores:

> "Este ligamen orgánico del signo y el significado no puede convertirse en léxico, gramatical, fijo y estable en formas idénticas de transmisión, o sea, no puede convertirse él mismo en un signo o un momento fijo del signo, no puede gramaticalizarse. Este ligamen se crea para destruirse y crearse de nuevo pero ya en forma nueva, en las condiciones que representan un nuevo acto de habla"[13].

Sólo la fundación ética del lenguaje (aunque en Bajtin se debería hablar de la enunciación) en el acontecimiento de su continua creación puede permitirnos salir de la autorreferencialidad del lenguaje. Si la producción posfordista tiende a identificarse con la producción "lingüística", entonces es necesario vérselas en gran medida con esta fantástica anticipación bajtiniana, según la cual la estructura se revierte en creación continua de nuevas formas de vida y de expresión, y la valoración estética, política, ideológica (y no la dimensión lógico-denotativa) es el fundamento de la relación mundo-lenguaje. El concepto de trabajo vivo puede quizá encontrar aquí una definición de "fuerza activa" en la constitución del medio ambiente, del producto y de las relaciones "ideológicas" que en la economía de la información, definitivamente, "se ponen a trabajar".

El *general intellect*

La revista *Luogo Comune* ha servido de puente con el punto de vista teórico-político de los años setenta reabriendo el debate en torno al *general intellect* y al sujeto político adecuado para el actual nivel de socialización de las fuerzas productivas: la "intelectualidad de masas". Estas tesis son suficientemente conocidas. Lo que nos interesa son las paradojas que el *general intellect* determina y la manera ejemplar en la que éstas se afrontan en el trabajo de Paolo Virno.

Para Virno, la razón de la ruptura de las fronteras entre Trabajo, Acción y Lenguaje ha de buscarse en el nuevo carácter del trabajo posfordista, que no se identifica con un saber particular (o con condiciones sociológicas específicas) sino con una facultad que hace posible cada obra y cada experiencia: la facultad del lenguaje, la disposición al aprendizaje, la capacidad de abstraer y poner en relación, la inclinación a la autorreflexión.

> "El trabajo toma el aspecto de una actividad sin obra, asemejándose en todo a aquellas ejecuciones virtuosísticas que se basan en una evidente relación con la presencia de otros"[14].

Estas características del virtuosismo (ejercicio de una "facultad singular", "actividad sin obra" y relación con el otro) encuentran una ejemplificación evidente en la relación que existe entre la "potencialidad de una lengua y la ejecución de una enunciación contingente e irrepetible". Es en el lenguaje y en la competencia enunciativa

[13] *Ibídem*.

[14] Paolo Virno, *"Virtuosismo e rivoluzione"*, en *Luogo Comune*, nº 4, 1993, pág. 22; recogido en *Mondanità. L'idea di 'mondo' tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma, 1994, pág. 112 [castellano: "Virtuosismo y revolución", *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003; accesible en <http://www.traficantes.net>].

donde se pueden individuar las paradojas del *general intellect*, porque es allí donde reside el virtuosismo como una "facultad" que está más allá de la división entre "manual" e "intelectual", entre trabajo y acción, constituyendo al mismo tiempo los recursos más eminentes de la producción capitalista. El lenguaje y la competencia comunicativa, a la vez que abren, en las condiciones del *general intellect*, al "milagro" (acontecimiento) de un "esperado imprevisto" y a un arte de lo posible, también reproducen las condiciones del "eterno retorno" del valor y del dominio capitalista. El lenguaje en Virno se convierte por lo tanto en el rompecabezas paradójico de la subsunción real: la autorreferencialidad que el lenguaje siempre presupone es la misma que la producción mágica del valor que produce plusvalía no presuponiendo nada que no sea él mismo (D-D', según la célebre fórmula marxiana, en la que toda relación con el trabajo vivo queda cancelada y mistificada. Autoproducción y automovimiento del valor-lenguaje, que devuelve continuamente la heterogeneidad a lo idéntico).

Nos parece que el trabajo de Virno, a través de la crítica del fundamento lógico-denotativo del lenguaje, se concentra en determinar las condiciones que hacen posible la salida del círculo infinito de la autorreferencialidad, y por tanto en la necesidad de definir los límites del lenguaje antes que su potencia representativa. La afirmación materialista del exceso del mundo respecto al lenguaje (y al valor), Virno la define como "sensible no-empírico".

Las "*petites perceptions*" leibnizianas contribuyen a clarificar la noción de sensible no-empírico. Pero ésta remite también, contemporáneamente, a la experiencia ordinaria de la metrópoli:

> "En la época en la que el saber abstracto prefigura apodícticamente, con sus convenciones y sus procedimientos, todos los elementos de la acción, la exhuberancia de las pequeñas sensaciones en la esfera de la autorreflexión escapa a la comprensión de lo singular: ellas perciben bastante más de lo que no perciben. Se trate de un lugar de trabajo dominado por las tecnologías informáticas o de la recepción de los medios de comunicación, se está igualmente siempre rodeado de señales y de impresiones que no se dejan conducir a síntesis por parte de un sujeto autoconsciente"[15].

Pero lo sensible no-empírico, al exceder continuamente el lenguaje, rompe la clausura en sí mismo que la autorreferencialidad del lenguaje pone siempre como límite insuperable del mundo y de la subjetividad, y abre a nuevas formas de constitución del mundo y de la subjetividad.

Los resultados del trabajo de Virno abren a múltiples desarrollos. Si la introducción del lenguaje en el mundo no tiene principalmente una función denotativa y referencial, entonces, como nos propone Félix Guattari, podría configurarse como una pragmática de la "puesta en existencia":

> "[La lengua sale de sí misma] no solamente para registrar, al interior de los enunciados, las posiciones subjetivas generales —aquéllas de los deícticos— o para contextualizar el discurso, sino también y sobre todo para hacer cristalizar las singularidades pragmáticas, catalizar los procesos de singularización más diversos (recorte de Territorios sensibles, despliegue de Universales incorporales...)"[16].

[15] Paolo Virno, *Parole con le parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli, Roma, 1995, pág. 116 [castellano: *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*, Paidós Argentina, Buenos Aires, 2004].

[16] Félix Guattari, *Cartographies schizoanalitiques*, Galilée, París, 1989, pág. 60 [castellano: *Cartografías esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 2001].

Es evidente ahora que la pragmática de la "puesta en existencia" no es un privilegio exclusivo de la lengua: "todos los otros componentes semióticos, todos los procedimientos de codificación naturales y maquínicos concurren ahí".

En este punto se podría decir que el *linguistic turn* [giro lingüístico], que define la categoría y la praxis en lo que se refiere al binomio lenguaje-mundo, es la "verdadera" ideología de la subsunción real. Si el proceso de subjetivación capitalista confiere un papel central al significante lingüístico, "es porque constituye un apoyo esencial a la lógica del equivalente general y a su política de capitalización de los valores abstractos del poder"[17].

Destituir el imperio de lo simbólico-significante sobre el que se funda el actual "paradigma comunicativo", abriéndose a otros regímenes de semiotización, es hoy un problema político. Pero también definir lo "sensible no-empírico" (el otro del lenguaje y del pensamiento) como cuerpo va en este sentido. El cuerpo precisamente no entendido de manera empírica, sino como apertura al mundo de las fuerzas. El cuerpo como fuerza, pero una fuerza que ya no se refiere a un centro y a un sujeto, sino que se confronta solamente a otras fuerzas "a las que afecta o que le afectan". Antes que el paradigma lenguaje-mundo, preferimos la relación fuerza-signo que, como hemos visto en Bajtin, abre a una ética del acontecimiento y de la creación.

Podríamos así religarnos, en un salto lógico, con las reivindicaciones y las formas de lucha biopolítica que nos parece poder entrever en las huelgas francesas de otoño de 1995.

Conclusiones

La complejidad y la complementariedad de las definiciones del posfordismo que aquí sólo hemos esbozado deberían verificar su pertinencia en la anticipación teórica de un terreno posible de recomposición política. El modo de producción posfordista no puede ser descrito sencillamente como "producción flexible", alargamiento de la jornada de trabajo, difusión territorial del trabajo, etcétera (definiciones todas ellas parcialmente correctas), sino antes que nada como una activación de diferentes modos de producción ("materiales" e "inmateriales") y por tanto de diferentes formas de subjetividad (prefordista y posfordista) que son sin embargo dominadas y organizadas por la forma más abstracta y dinámica del trabajo y de la subjetividad, para cuya forma paradigmática, desde el punto de vista de la economía, podría estar representada por el concepto de "relación de servicios". Como siempre, no es el peso cuantitativo de un modo de producción o de una relación social, sino su posición estratégica y tendencial en la división internacional del trabajo, lo que define el dinamismo y la hegemonía. Una hipótesis de recomposición no puede definirse solamente como reversión de las formas dadas de organización del trabajo, debe situarse sobre su mismo nivel de abstracción y desde ahí anticipar las evoluciones, las alternativas y las virtualidades. Por esta razón me parece que todo aquello que, por comodidad, definimos como "biopolítico" puede por una parte impactar en la tendencia de desarrollo del capitalismo sobre su mismo terreno, y por otra parte "expresar" la multiplicidad de formas de vida, de producción y de subjetividad del proletariado mundial.

[17] *Ibídem*.

El debate italiano ha definido de manera rica la "fenomenología" y la "ontología" del posfordismo. Pero para avanzar en la investigación será inevitable ofrecer una primera anticipación de una posible recomposición/singularización de la nueva naturaleza de las relaciones sociales.

"Lavoro autonomo, produzione a mezzo di linguaggio e 'general intellect'", introducción a Maurizio Lazzarato, Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos*.

Maurizio Lazzarato y Antonio Negri

Trabajo immaterial y subjetividad

Veinte años de reestructuración en las grandes fábricas han desembocado en una extraña paradoja. En efecto, las variantes del modelo posfordista se han constituido a la vez sobre la derrota del obrero fordista y sobre la centralidad del trabajo vivo cada vez más intelectualizado en la producción. En la gran empresa reestructurada, el trabajo del obrero es un trabajo que implica cada vez más, a niveles diferentes, la capacidad de elegir entre varias alternativas y por tanto la responsabilidad de ciertas decisiones. El concepto de "interface" utilizado por los sociológos de la comunicación da buena cuenta de esta actividad del obrero. Interface entre las diferentes funciones, entre los diferentes equipos, entre los niveles de la jerarquía, etc... Tal y como lo prescribe el nuevo *management*, hoy "el alma del obrero debe bajar al taller". Es su personalidad, su subjetividad, lo que debe ser organizado y dominado. Cualidad y cantidad del trabajo son reorganizadas en torno a su inmaterialidad. Esta transformación del trabajo obrero en trabajo de control, de gestión de la información, de capacidad de decisión que requieren la inversión de su subjetividad toca a los obreros de manera diferente según sus funciones en la jerarquía de la fábrica pero se presenta de aquí en adelante como un proceso irreversible.

Si definimos el trabajo obrero como actividad abstracta que remite a la subjetividad, nos es preciso sin embargo evitar todo malentendido. Esta forma de la actividad productiva pertenece no sólo a los obreros más cualificados: se trata más bien del *valor de uso* de la fuerza de trabajo hoy y más generalmente de la forma de la actividad de todo sujeto productivo en la sociedad posindustrial. Podríamos decir que en el obrero cualificado, el "modelo comunicativo" está ya determinado, constituido y sus potencialidades ya definidas: mientras que en el joven obrero, el trabajador "precario", el joven parado se trata de una pura virtualidad, de una capacidad todavía indeterminada pero que ya participa de todas las características de la subjetividad productiva posindustrial. La virtualidad de esta capacidad no está vacía ni es ahistórica. Más bien se trata de una apertura y de una potencialidad que tienen como presupuestos y como orígenes históricos la "lucha contra el trabajo" del obrero fordista y, más cercanos a nosotros, los procesos de socialización, la formación y la autovalorización cultural.

Esta transformación del trabajo aparece de una manera más evidente aún cuando estudiamos el ciclo social de la producción ("fábrica difusa", organización del trabajo descentralizado, por un lado, y las diferentes formas de terciarización por otro). Aquí podemos medir hasta qué punto el ciclo del trabajo inmaterial ha tomado un papel estratégico en la organización global de la producción. Las actividades de investigación, de concepción, de gestión de los recursos humanos, así como todas las actividades terciarias se mezclan y se disponen en el interior de las

redes informáticas y telemáticas que por sí solas pueden explicar el ciclo de producción y la organización del trabajo. La integración del trabajo inmaterial en el trabajo industrial y terciario se convierte en una de las principales fuentes de la productividad y pasa a través de los ciclos de producción indicados más arriba, que la organizan.

Podemos entonces avanzar la tesis siguiente: el ciclo del trabajo inmaterial está preconstituido por una fuerza de trabajo *social* y *autónoma* capaz de organizar su propio trabajo y sus propias relaciones con la empresa. Ninguna "organización científica del trabajo" puede predeterminar este *savoir-faire* y esta creatividad productiva social que, hoy, constituyen la base de toda capacidad empresarial.

Esta transformación comenzó a manifestarse de manera evidente en el curso de los años setenta, es decir, en la primera fase de reestructuración, cuando las luchas obreras y sociales, oponiéndose a la recuperación de la iniciativa capitalista, consolidaron los espacios de autonomía conquistados en el curso del decenio precedente. La subordinación de estos espacios de autonomía y de organización del trabajo inmaterial a la gran industria ("proceso de recentralización") en el curso de la fase de reestructuración siguiente (emergencia del modo de producción posfordista) no modifica sino que reconoce y valoriza la nueva cualidad del trabajo. El trabajo inmaterial tiende a hacerse hegemónico de manera totalmente explícita.

Pero ¿es suficiente esta descripción sociológica de las transformaciones del contenido del trabajo? Una definición de esta fuerza de trabajo como rica en *savoir-faire* y en creatividad cuyo valor de uso puede aprehenderse fácilmente mediante un modelo comunicativo, ¿es exhaustiva? En realidad, habremos avanzado en la verificación de nuestra tesis si logramos definir las condiciones bajo las cuales, en el desarrollo de la sociedad posfordista:

1) el trabajo se transforma íntegramente en trabajo inmaterial y la fuerza de trabajo en intelectualidad de masa (los dos aspectos de lo que Marx llama el *general intellect*);

2) la intelectualidad de masa puede devenir un sujeto social y políticamente hegemónico.

En cuanto a la primera cuestión, ya han sido definidos en parte los primeros elementos de respuesta por los desarrollos recientes de la sociología del trabajo y de la ciencia. Ahora queda abordar el segundo problema.

Intelectualidad de masa y nueva subjetividad

Para responder a la segunda cuestión, nos permitimos introducir aquí algunas referencias a los *Grundrisse* de Marx.

> "Así como con el desarrollo de la gran industria la base sobre la que ésta se funda —la apropiación de tiempo de trabajo ajeno— cesa de constituir o crear la riqueza, del mismo modo el trabajo inmediato cesa, con aquella, de ser, en cuanto tal, base de la producción, por un lado porque se transforma en una actividad más vigilante y reguladora; pero también porque el producto deja de ser producto del trabajo inmediato, aislado, y más bien es la combinación de la actividad social la que se presenta como la productora" (*Elementos fundamentales* II, pág. 233; edición alemana, págs. 596-597).

> "En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción" (*Elementos fundamentales* II, págs. 227-228 y 592).

> "En la misma medida en que el tiempo de trabajo —el mero cuanto de trabajo— es puesto por el capital como único elemento determinante, desaparecen el trabajo inmediato y su cantidad como principio determinante de la producción —de la creación de valores de uso—; en la misma medida, el trabajo inmediato se ve reducido cuantitativamente a una proporción más exigua, y cualitativamente a un momento sin duda imprescindible, pero subalterno frente al trabajo científico general, a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales por un lado, y por otro frente a la fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global, fuerza productiva que aparece como don natural del trabajo social (aunque [sea, en realidad, un] producto histórico). El capital trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de la producción" (*Elementos fundamentales* II, págs. 222 y 587-588).

> "En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [deja de ser la medida] del valor de uso. El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha dejado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc. de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos. El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente; pone por tanto, en medida creciente, el trabajo excedente como condición (*question de vie et de mort*) del necesario. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y el intercambio sociales, para hacer que la creación de riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir

> con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales –unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social– se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. *In fact*, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires" (*Elementos fundamentales* II, pags. 228-229 y 593-594).

Estas páginas definen la tendencia general de una paradoja que es la misma que aquélla con la que se ha abierto nuestra argumentación. El proceso es el siguiente: por un lado el capital reduce la fuerza de trabajo a "capital fijo", subordinándola cada vez más en el proceso productivo, por el otro, muestra con esta subordinación total que el actor fundamental del proceso social ha devenido ahora "el saber social general" (ya sea bajo la forma del trabajo científico general o bajo la forma de la puesta en relación de las actividades sociales: "cooperación").

Sobre esta base puede plantearse la cuestión de la subjetividad como Marx la plantea, es decir, como cuestión relativa a la transformación radical del *sujeto* en la relación con la producción. Esa relación ya no es una relación de simple subordinación al capital. Por contra, esta relación se plantea en términos de independencia del tiempo de trabajo impuesto por el capital. En segundo lugar, esta relación se plantea en términos de autonomía de la explotación, es decir, como capacidad productiva individual y colectiva, manifestándose como capacidad de *goce*. La categoría clásica de trabajo se muestra absolutamente insuficiente para dar cuenta de la actividad de la fuerza de trabajo inmaterial. En esa actividad es cada vez más difícil distinguir el tiempo de trabajo del tiempo de reproducción o del tiempo libre. Nos encontramos ante un tiempo de trabajo global en el que es casi imposible hacer la separación entre tiempo productivo y tiempo de goce. De ahí, según otra intuición marxiana, el mérito de Fourier al no oponer trabajo y goce.

Para expresarlo de manera diferente podríamos decir que cuando el trabajo se transforma en trabajo inmaterial y el trabajo inmaterial es reconocido como base fundamental de la producción, ese proceso no envuelve tan sólo a la producción sino a la forma íntegra del ciclo "reproducción-consumo": el trabajo inmaterial no se reproduce (y no reproduce la sociedad) en la forma de la explotación sino en la forma de la reproducción de la subjetividad.

Que el discurso marxiano se desarrolle en el interior de una terminología economicista no nos impide captar la formidable efectividad de la tendencia. Muy al contrario, nos permite captar todas las articulaciones de la fase del desarrollo capitalista en la que vivimos y en la que se desarrollan los elementos constitutivos de la nueva subjetividad. Basta con detenerse en dos de sus elementos: la *independencia* de la actividad productiva frente a la organización capitalista de la producción y el proceso de constitución de una *subjetividad autónoma* en torno a lo que hemos llamado "intelectualidad de masa".

En primer lugar está, pues, la independencia progresiva de la fuerza de trabajo, en tanto que fuerza de trabajo intelectual e inmaterial respecto a la dominación capitalista. En las fábricas posfordistas y en la sociedad productiva posindustrial los sujetos productivos se constituyen, tendencialmente, antes y de modo independiente respecto a la actividad del empresario capitalista. La cooperación social del trabajo social en la fábrica, en la fábrica social, en la actividad terciaria, manifiesta una independencia frente a la cual la función empresarial se adapta más bien que constituye su fuente y su organización. Esta función empresarial, "personificación del capital", en lugar de constituir una premisa, debe más bien reconocer la articulación independiente de la cooperación social del trabajo en la fábrica, en la fábrica social y en el terciario avanzado, y debe adaptarse a ella.

En el momento en que el control capitalista de la sociedad se ha hecho totalitario, en ese mismo tiempo el empresario capitalista ve sus caracteres constitutivos volverse puramente *formales*: en efecto, en adelante ejerce sus funciones de control y vigilancia *desde el exterior* del proceso productivo, pues el contenido del proceso pertenece cada vez más a *otro* modo de producción, a la cooperación social del trabajo inmaterial. Se acabó la época en que el control de todos los elementos de la producción dependía de la voluntad o del *savoir-faire* del capitalista: cada vez más el trabajo define al capital y no al contrario. Hoy, el empresario debe ocuparse más de conjuntar los elementos políticos necesarios para la explotación de la empresa que de las condiciones productivas del proceso de trabajo. Estas últimas se hacen, en la paradoja del capitalismo posindustrial, progresivamente independientes de su función. No nos corresponde subrayar aquí cómo la dominación capitalista ejerce su "despotismo" o cuáles son sus consecuencias en esta fase del desarrollo.

Abordemos, en segundo lugar, el tema de la subjetividad. Con este propósito vamos a tratar de responder algunas cuestiones que se diría secundarias, pero que, desde luego, no lo son: ¿por qué, a partir del 68, los estudiantes tienden a representar de manera permanente y cada vez más amplia el "interés general" de la sociedad? ¿Por qué los movimientos obreros y los sindicatos se precipitan con frecuencia en la brechas abiertas por esos movimientos? ¿Por qué esas luchas, aunque breves y desorganizadas, llegan "inmediatamente" al nivel político? Para responder a estas preguntas es preciso ciertamente tener en cuenta el hecho de que la "verdad" de la nueva composición de clase aparece más claramente en los estudiantes; verdad inmediata, es decir, en su "estado naciente", dada de tal manera que su desarrollo subjetivo no está preso todavía en las articulaciones del poder. La autonomía relativa respecto al capital determina en los estudiantes, entendidos como grupo social que representa al trabajo vivo en el estadio virtual, la capacidad de designar el nuevo terreno del antagonismo. La "intelectualidad de masa" se constituye sin tener necesidad de pasar a través de la "maldición del trabajo asalariado". Su miseria no está ligada a la expropiación del saber sino, muy al contrario, a la potencia productiva que concentra en su interior, no sólo bajo la forma del saber sino ante todo en tanto que órgano inmediato de la *praxis* social, del proceso de la vida real. La "abstracción capaz de todas las determinaciones", según la definición marxiana, de esta base social permite la afirmación de una autonomía de proyecto, al mismo tiempo positiva y alternativa.

Lo que decimos a propósito de los estudiantes, sobre el grupo social que constituyen y sobre sus luchas reveladoras de una alternativa que corresponde a la transformación de la composición social, no constituye más que un ejemplo. Un proyecto alternativo no se elabora en la inmediatez y en la indeterminación, sino, por contra, sobre la capacidad de articular y de poner en movimiento las determinaciones internas de la composición de clase. Pero el ejemplo es pese a todo muy significativo, pues está basado en la tendencia del trabajo inmaterial a devenir hegemónico y en las modalidades de subjetivación que le son potencialmente inherentes.

Resonancias filosóficas de la nueva definición del trabajo

Toda una serie de posiciones filosóficas contemporáneas tienden a aproximarse, a su manera, al concepto de trabajo inmaterial y al nuevo sujeto hacia los cuales —según Marx, en el análisis que había comenzado a elaborar— se orientaba la sociedad capitalista.

Es en torno a Mayo del 68 cuando se realiza el desbloqueo epistemológico. Esta revolución, que no se parece a ningún modelo revolucionario conocido, abre una fenomenología que implica toda una nueva "metafísica" de los poderes y de los sujetos. Los focos de resistencia y de revuelta son "múltiples", "heterogéneos", "transversales" en relación a la organización del trabajo y las divisiones sociales. La definición de la relación con el poder está subordinada a la "constitución de sí mismo" como sujeto social. Los movimientos de los estudiantes y de las mujeres que abrieron y cerraron este período son característicos, en su forma y en sus contenidos, de una relación política que parece evitar el problema del poder. En realidad, como no tienen necesidad de pasar por el trabajo, tampoco tienen necesidad de pasar por lo político (si por político entendemos "lo que nos separa del Estado", según la definición de Marx).

El acontecimiento de una nueva subjetividad y las relaciones de poder que constituye están en la base de nuevas perspectivas de análisis en ciencias sociales y en filosofía que se presentan como una relectura del *general intellect* marxiano. En la línea de la Escuela de Francfort, podemos encontrar dos interpretaciones de ese paso. Por un lado Habermas capta el lenguaje, la comunicación intersubjetiva y la ética como zócalo ontológico del *general intellect* y de los nuevos sujetos, pero bloquea la creatividad del proceso de subjetivación mediante la definición de los transcendentales ético-comunicativos de ese mismo proceso. Por otro lado, H. J. Krahl pone el acento sobre la nueva cualidad del trabajo para elaborar una teoría de la constitución social que se juega entre la aparición del trabajo inmaterial y su transformación en sujeto revolucionario. En todo caso, la novedad de la nueva composición de clase es afirmada con fuerza.

En Italia, la permanencia del movimiento del 68 hasta el final de los años setenta lleva a la tradición del marxismo crítico, ya fuertemente constituida en los años sesenta, a romper con toda interpretación dialéctica del proceso revolucionario. Lo que deviene el envite político y teórico es la definición de la "separación" del movimiento de "autovalorización" proletaria, entendido como agenciamiento positivo y autónomo del sujeto en las condiciones de la producción inmaterial.

Pero lo que aquí nos interesa sobre todo es estudiar cómo esta nueva dimensión del análisis del trabajo pueda existir en la obra de Foucault, de manera completamente independiente de Marx, al que Foucault parece leer según una interpretación más bien economicista. Lo que aquí nos interesa es tomar en consideración el descubrimiento foucaultiano de la "relación con sí mismo", en tanto que dimensión distinta de las relaciones de poder y de saber. Esta dimensión que se extrae de sus lecciones de los años setenta y en sus últimas obras, nosotros la interpretamos como indicativa de la constitución de la "intelectualidad de masa". "Intelectualidad de masa" que se constituye independientemente, es decir, como proceso de subjetivación autónoma que no tiene necesidad de pasar por la organización del trabajo asalariado para imponer su fuerza: sólo sobre la base de su autonomía establece su relación con el capital. Esta aproximación ha sido profundizada más tarde en el trabajo de Deleuze. En Deleuze, se trata de comprender cómo el interface comunicativo que se impone a los sujetos se transforma, se inserta (desde el exterior de la relación) al interior de la actividad: desde fuera de las relaciones de poder hasta el interior de la producción de potencia. Afrontar este tema metafísico significa colocarse en el punto central de la intuición marxiana de los *Grundrisse*, allí donde el conjunto del capital fijo se transforma en su *contrario*, en producción de subjetividad.

El concepto marxiano de fuerza de trabajo que, en el nivel del *general intellect* ha devenido "indeterminación capaz de todas las determinaciones", es desarrollado así por Deleuze y Foucault, en un proceso de *producción autónoma de subjetividad.* La subjetividad como elemento de indeterminación absoluta deviene un elemento de potencialidad absoluta. Entonces, ya no hay necesidad de la intervención determinante del empresario capitalista. Esta última se vuelve cada vez más exterior a los procesos de producción de subjetividad. El proceso de producción de subjetividad, es decir, el proceso de producción a secas, se constituye "fuera" de la relación con el capital, "en el seno" de los procesos constitutivos de la intelectualidad de masa, es decir, en la subjetivación del trabajo.

Nuevos antagonismos: las alternativas de constitución en la sociedad posindustrial

Si el trabajo tiende a hacerse inmaterial, si su hegemonía social se manifiesta en la constitución del *general intellect*, si esa transformación es constitutiva de sujetos sociales independientes y autónomos, la contradicción que opone a esta subjetividad con la dominación capitalista (como quiera que se la designe en la sociedad posindustrial) no será dialéctica, sino, de ahora en adelante, alternativa. Es decir, que este tipo de trabajo que nos parece a la vez autónomo y hegemónico ya no necesita al capital ni al orden social del capital para existir, sino que se plantea inmediatamente como libre y constitutivo. Cuando decimos que esa nueva forma de trabajo no puede ser definida en el interior de una relación dialéctica queremos decir que la relación que mantiene con el capital no sólo es antagónica, está más allá del antagonismo, es alternativa constitutiva de una realidad social diferente. El antagonismo se presenta bajo la forma de un poder constituyente que se revela como alternativo a las formas del poder existente. La alternativa es la obra de sujetos independientes, es decir, que se constituye en el nivel de la potencia y no sólo en el del poder. El antagonismo no puede resolverse quedándose sólo en el terreno de la contradicción, es preciso que pueda desembocar en una constitución independiente, autónoma. El viejo antagonismo de las sociedades industriales establecía una relación continua, aunque de oposición, entre los sujetos antagonistas, y en consecuencia imaginaba el paso de una situación de poder dada a la de la victoria de las fuerzas antagónicas como una "transición". En la sociedad posindustrial, en la que el *general intellect* es hegemónico, ya no hay lugar para el concepto de "transición", sino tan sólo para el concepto "poder constituyente", como expresión radical de lo nuevo. Por tanto, la constitución antagónica no se determina ya a partir de los datos de la relación capitalista, sino, desde el primer momento, desde la ruptura con ésta; no a

partir del trabajo asalariado, sino, desde el primer momento, a partir de su disolución; no sobre la base de las figuras del trabajo sino sobre las del no-trabajo.

Cuando en la sociedad posindustrial seguimos (incluso empíricamente) los procesos sociales de contestación y los procesos alternativos, lo que suscita nuestro interés científico no son las contradicciones que oponen a patrones y trabajadores, sino los procesos autónomos de constitución de subjetividad alternativa, de organización independiente de los trabajadores.

La identificación de los antagonismos reales está, pues, subordinada a la identificación de los movimientos, de sus significados, de los contenidos de los nuevos poderes constituyentes[1].

El concepto mismo de revolución se modifica. No es que pierda sus características de ruptura radical, sino que esta ruptura radical está subordinada, en su eficacia, a las nuevas reglas de constitución ontológica de los sujetos, a su potencia que se organiza en el proceso histórico, a su propia organización que no requiere otra cosa más que su propia fuerza para ser real.

Lejos de querer escapar a las objeciones que puedan formularse contra este modo de considerar el proceso revolucionario en las sociedades posindustriales, tenemos intención de tomarlas aquí en consideración. La primera objeción opone el hecho de que el trabajo de tipo antiguo es aún muy importante en nuestras sociedades. La segunda insiste en el hecho de que tan sólo en las zonas del mundo en las que la dialéctica capitalista ha producido sus últimos frutos, tiende a devenir hegemónico el trabajo bajo la forma del *general intellect*. El carácter totalmente exacto de estas afirmaciones no puede negar para nada o minusvalorar la potencia de la evolución. Si el paso a la hegemonía del nuevo tipo de trabajo, trabajo revolucionario y constituyente, no aparece más que como tendencia, y si la puesta en evidencia de una tendencia no debe confundirse con el análisis de conjunto, por contra, un análisis de conjunto no tiene valor más que en la medida en que está esclarecido por la tendencia que preside la evolución.

[1] Si realizásemos una "encuesta obrera" para descubrir los datos generales que se expresan en los conflictos sociales, sería posible identificar un ciclo de lucha que coincide con la aparición del modelo posfordista y cuyas principales características se pueden definir del siguiente modo: la organización de la lucha al nivel subjetivo no es el resultado, sino un presupuesto de la misma; la lucha no es nunca una lucha radicalizada cuya dirección haya sido arrancada a los sindicatos; los sindicatos, y todos los lugares institucionales, se consideran al mismo tiempo adversarios y lugares de comunicación. Al rechazo de cualquier manipulación sindical y política se suma en efecto una utilización (sin problemas) de los circuitos sindicales y políticos; la manera en que sus objetivos se determinan se caracteriza por el hecho de que junto al salario se reivindica y se afirma: la dignidad de la función social que se ejerce, el reconocimiento de su carácter insustituible, y por tanto su retribución en función de su necesidad social; su rechazo político expresa un profundo recelo respecto a la capacidad de representación de los sindicatos y partidos, y también al contrario la necesidad de relacionarse con lo político, porque la acción de los movimientos alcanza un umbral en el que sólo lo político puede tomar decisiones. Los nuevos movimientos sienten la necesidad de ser los lugares donde se redefine el poder. Tenemos aquí por tanto un primer indicio de la constitución de un sujeto político en torno al trabajo inmaterial y de una posible recomposición de clase.

Intelectuales, poder y comunicación

La relectura de la categoría de "trabajo" en Marx como fundación ontológica de los sujetos nos permite también fundar una teoría de los poderes, si por poder entendemos una capacidad de los sujetos libres e independientes de intervenir sobre la acción de otros sujetos, también libres e independientes. "Acción sobre otra acción", según la última definición del poder en Foucault. Los conceptos de trabajo inmaterial y de "intelectualidad de masa" definen pues no sólo una nueva cualidad del trabajo y del goce sino también nuevas relaciones de poder y en consecuencia nuevos procesos de subjetivación.

Hoy en día, las aportaciones de los especialistas de la historia de las ideas, revisadas a la luz de las intuiciones de Foucault y de Deleuze, nos permiten recuperar el esquema de las tres épocas de la constitución de la política moderna para servirnos de él en nuestro trabajo. La primera época es la de la "política clásica", donde la definición del poder se entiende todavía como *dominio*: las formas extremas de la acumulación primitiva se combinan allí con las formas constitucionales de un orden social clasista y rígido. Las sociedades y sistemas del Antiguo Régimen son características de este período del que los tocquevillianos y los apologistas de la tradición anglosajona de la constitución hablan con nostalgia.

La segunda época es la de la "representación política" y de las "técnicas disciplinarias". El poder se presenta a la vez como poder jurídico y representativo de los sujetos de derecho y como sometimiento del cuerpo singular, es decir, como interiorización generalizada de la función normativa. Pero la ley y la norma tienen como fundamento el "trabajo". Durante toda esta época, el ejercicio del poder encuentra su legitimación en el trabajo, ya se trate de la burguesía (imposición del orden de la organización social del trabajo), del capitalismo (como organizador de las condiciones de la producción) o del socialismo (como emancipación del trabajo). Se abre ahora un tercer período de la organización del poder: el de la política de la comunicación, o al menos el de la lucha por el control o por la liberación del sujeto de la *comunicación.* La transformación de las condiciones generales de la producción —condiciones que desde ahora incluyen la participación activa de los sujetos, consideran al *general intellect* como capital fijo subjetivado de la producción y toman como base objetiva la sociedad entera y su orden— determina una modificación de las formas de poder.

La crisis de los partidos comunistas occidentales y del comunismo soviético (como crisis del modelo socialista de emancipación del trabajo, que es, contrariamente a lo que se cree, no el fracaso del socialismo sino su realización), la crisis de las formas de la representación (como formas de lo político) y de las "tecnologías disciplinarias" (como formas de control), encuentran su genealogía en el no-trabajo del *general intellect*. Si en el "trabajo", la organización de la sociedad, del poder y de sus formas de legitimación encontraban un fundamento y una coherencia, hoy esas funciones se dan de manera separada y con formas de legitimación antagonistas. A partir de ahí (y en el mismo sentido que estas transformaciones de lo político) se dan y se han dado las transformaciones del carácter antagonista de la sociedad. Y de igual modo que, tras el período clásico, el cuestionamiento radical estaba representado por la revuelta, y en la época de la representación estaba representado por la reapropiación, hoy, en la época de la política comunicativa, se manifiesta como potencia autónoma y constitutiva de los sujetos. El devenir revolucionario de los sujetos es el antagonismo constitutivo de la comunicación contra la dimensión controlada de la comunicación misma, es decir, que libera las máquinas de subjetivación de las que, de ahora en adelante, está constituido lo real. La revuelta contra el control y la reapropiación de las máquinas de comunicación son operaciones necesarias pero no suficientes, no harían más que volver a proponer

bajo nuevas formas la vieja forma del Estado si la revuelta y la reapropiación no se encarnan en un proceso de liberación de la subjetividad que se forma en el interior mismo de las máquinas de la comunicación. La unidad de lo político, lo económico y lo social se ha determinado en la comunicación: es en el interior de esa unidad, pensada y vivida, donde los procesos revolucionarios pueden hoy concebirse y ser activados.

Del mismo modo, en estricta relación con las tres épocas consideradas se modifica también la figura del *intelectual*. Si durante el período de la "política clásica" el intelectual era totalmente extraño a los procesos de trabajo y su actividad no podía ejercerse más que en funciones epistemológicas y con vocación ética, ya en el curso de la "fase disciplinaria" la exterioridad del trabajo intelectual frente a los procesos de trabajo se hace menor. En el curso de esta fase, el intelectual está obligado a "comprometerse" (en la dirección que sea: Benda no está menos comprometido que Sartre). El "compromiso" es una posición de tensión crítica que, positiva o negativamente, contribuye a determinar la hegemonía de una clase sobre la otra. Pero hoy, en el período en el que el trabajo inmaterial está cualitativamente generalizado y es tendencialmente hegemónico, el intelectual se encuentra completamente *en el interior* del proceso de producción. Toda exterioridad se ha acabado, bajo pena de devolver su trabajo a lo inesencial. Si, en su generalidad productiva, el trabajo aplicado a la industria es inmaterial, este mismo trabajo caracteriza hoy a la función intelectual y la arrastra dentro de la máquina social del trabajo productivo. La actividad del intelectual, ya se ejerza en la formación o en la comunicación, o en lo proyectos industriales o incluso en las técnicas de las relaciones públicas, etc., en todos los casos, el intelectual ya no puede estar separado de la máquina productiva. Su intervención no puede reducirse por tanto ni a una función epistemológica y crítica ni a un compromiso y un testimonio de liberación: es en el nivel del *agenciamiento colectivo* mismo donde interviene. Se trata pues de una acción crítica y liberadora que se produce directamente en el interior del mundo del trabajo; para liberarlo del poder parasitario de todos los patrones y para desarrollar esa gran potencia de cooperación del trabajo inmaterial que constituye la cualidad (explotada) de nuestra existencia. Aquí, el intelectual está en completa adecuación con los objetivos de la liberación: nuevo sujeto, poder constituyente, potencia del comunismo.

"Lavoro immateriale e soggettività", publicado en francés en Futur Antérieur, *nº 6, París, 1991; y en italiano en* DeriveApprodi, *nº 0, Roma, 1992. Recopilado en Maurizio Lazzarato,* Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività, *Ombre Corte, Verona, 1997. Traducción castellana de Raúl Sánchez Cedillo, publicada originalmente en <http://www.nodo50.org/cdc/Trabajoinmaterialysubjetividad.htm> (revisión del texto y traducción de la nota por los editores de este volumen,* Brumaria, *nº 7,* Arte, máquinas, trabajo inmaterial*).*

Maurizio Lazzarato

El ciclo de la producción inmaterial

En dos artículos publicados en esta revista[1] hemos empezado a analizar y construir el concepto de "trabajo inmaterial" desde un punto de vista que podríamos definir, por así decirlo, como "microeconómico". Si ahora lo consideramos en la *globalidad del ciclo de producción*, del que es el momento estratégico, nos revelará una serie de características de la producción postaylorista que aún no han sido tomadas en consideración.

En particular, trataremos de mostrar *cómo el proceso de valorización tiende a identificarse con el proceso de producción de la comunicación social* y *cómo los dos momentos (la valorización y la comunicación) tienen inmediatamente una dimensión social y territorial*. El concepto de trabajo inmaterial tiene como presupuesto y resultado una ampliación de la "cooperación productiva" que llega a incluir la producción y la reproducción de la comunicación y por ello de su contenido más importante: la subjetividad. Si el fordismo integraba el consumo en el ciclo de reproducción del capital, el posfordismo integra la comunicación. Desde el punto de vista estrictamente económico el ciclo de reproducción del trabajo inmaterial desplaza a la relación producción/consumo definida tanto por el "círculo virtuoso keynesiano" como por los esquemas de reproducción marxistas del Libro II de *El Capital*. Ahora bien, más que hablar de vuelco de "la oferta y la demanda", habría que hablar de una redefinición de la relación producción/consumo. El consumidor está inscrito en la fabricación del producto desde su concepción. El consumidor ya no se limita a "consumir" una mercancía (a destruirla en el acto de consumo). Por el contrario, su consumo debe ser productivo de las condiciones de las nuevas producciones. El consumo es, entonces, sobre todo un consumo de información. El consumo ya no es sólo la "realización" de un producto, sino un verdadero proceso social que por el momento definimos con el término "comunicación".

La gran industria y los servicios

Para poner de relieve las nuevas características del "ciclo de producción del trabajo inmaterial" las compararemos con la producción de la gran industria y los servicios. Si el ciclo de la producción inmaterial nos muestra inmediatamente el secreto de la producción postaylorista (a saber, que la comunicación social y la relación social que la constituye se vuelven productivas), es interesante verificar cómo estas nuevas relaciones sociales inervan también la industria y los servicios. Y cómo obligan a reformular y reorganizar además las formas clásicas de la "producción".

[1] "Trabajo inmaterial y subjetividad" (con Antonio Negri), en *Futur Antérieur*, nº 6, 1991 [incluido en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*] y "El concepto de trabajo inmaterial: la gran empresa", en *Futur Antérieur*, nº 10, 1992.

La gran industria

La empresa y la economía posindustriales se basan en el tratamiento de la información. Más que asegurar (como hacía aún la empresa del siglo XIX) el dominio de la cuna de su producto y el control de los mercados de las materias primas (el trabajo incluido), la empresa se estructura de acuerdo con una estrategia de dominio de la desembocadura del proceso de producción: la venta y la relación con el consumidor. Se vuelve más hacia la *comercialización y la financiación* que hacia la producción. Antes de fabricarse, un producto debe estar vendido (incluso en una industria "pesada" como la industria del automóvil, un coche sólo empieza a producirse una vez que las redes de venta dan la orden). Esta estrategia descansa sobre la producción y el consumo de información. Moviliza importantes estrategias de comunicación y marketing para recoger la información (conocer las tendencias del mercado) y hacerla circular (construir un mercado).

En el modo de producción taylorista/fordista, introduciendo el consumo de masa de mercancías estandarizadas, Ford podía decir aún que "el consumidor podía elegir entre un modelo T5 negro y otro T5 negro". Hoy, "la mercancía estandard ya no fija las ganancias y la propia industria del automóvil, que fue la iniciadora de la gran serie 'barata', querría vanagloriarse de 'haberse convertido además en el soporte de una neoindustria de la singularización'"[2] y la calidad. Para la mayoría de las empresas, la supervivencia pasa por la búsqueda permanente de nuevas aperturas comerciales que llevan a la definición de gamas de productos cada vez más amplias o diferenciadas. La innovación ya no está subordinada solamente a la racionalización del trabajo, sino también a imperativos comerciales. Parece entonces que la mercancía posindustrial es el resultado de un proceso de creación que implica tanto al productor como al consumidor.

Los servicios

Si de la industria propiamente dicha pasamos a los "servicios" (los grandes servicios bancarios, aseguradoras, etc.), las características del proceso que acabamos de describir aparecen con mayor claridad aún. Para observar este sector de la economía seguiremos los trabajos de Christian du Tertre[3], para quien no estamos a punto de asistir tanto a un ascenso de los servicios, sino más bien a *un desarrollo de las "relaciones de servicio"*. La superación de la organización taylorista de los servicios se caracteriza por la integración de la relación entre producción y consumo; para ser más precisos, el consumidor interviene de manera activa en la constitución del producto. El producto "servicio" se convierte en una construcción social y un proceso social de "concepción" e innovación. En los servicios, las tareas de *back-office* (el trabajo clásico de los servicios) disminuyen, mientras que aumentan las tareas de *front-office* (las relaciones con los clientes). Hay pues una movilización de recursos humanos hacia el exterior de la empresa. Du Tertre nos dice que *cuanto más se caracteriza como producto inmaterial el producto tratado por la empresa de servicios, más se aleja del modelo industrial de organización de la relación producción/consumo*. El cambio de la relación entre consumo y producción tiene consecuencias directas sobre la organización del trabajo taylorista de producción de servicios pues pone en discusión al mismo tiempo el contenido del trabajo y la división del trabajo (la relación concepción/ejecución pierde su carácter unilateral). Si el producto se define con la intervención del consumidor, y por tanto está en evolución permanente, cada vez es más difícil definir las normas de producción de servicios y establecer una medida "objetiva" de la productividad.

[2] Yves Clot, "Renouveau d"industrialisme et activité philosophique", en *Futur Antérieur*, nº 10, 1992, pág. 22.

[3] Se trata de dos informes que Du Tertre ha presentado hace unos años en el curso de un seminario sobre *El concepto de trabajo a inicios del siglo XIX*.

El trabajo inmaterial

Todas estas características de la economía posindustrial (presentes tanto en la industria como en el terciario) se ven acentuadas en la forma de la producción "inmaterial" propiamente dicha. La producción audiovisual, la moda, la producción de *software*, la gestión del territorio, etc., *se ven definidas por la relación particular que mantiene la producción con su mercado y sus consumidores*. El índice de audiencia y la producción audiovisual, la publicidad y sus "blancos", son los ejemplos propios de la integración del consumo en la producción. *Aquí, el alejamiento del modelo taylorista es máximo*.

El trabajo inmaterial se encuentra en el cruce (es la interface) de esta nueva relación producción/consumo. Es el trabajo inmaterial lo que activa y organiza la relación producción/consumo. La activación, tanto de la cooperación productiva como de la relación social con el consumidor, se materializa en y mediante procesos de comunicación. Es el trabajo inmaterial lo que *innova continuamente la forma y las condiciones de la comunicación* (y por tanto del *trabajo* y del *consumo*). Da forma y materializa las necesidades, el imaginario y los gustos del consumidor, y estos productos se convierten a su vez en poderosos productores de necesidades, de imaginarios, de gustos. La particularidad de la mercancía producida por el trabajo inmaterial (dado que su valor de uso consiste esencialmente en su contenido informativo y cultural) reside en el hecho de que no se destruye en el acto de consumo, sino que amplía, transforma, crea el medio ambiente ideológico y cultural del consumidor. No reproduce la capacidad física de la fuerza de trabajo, sino que transforma a su utilizador.

La producción del "exceso" capitalista, la forma de la "autoproducción" del capital asume aquí una nueva configuración. Nos hallamos frente a un vuelco y una dislocación de la dialéctica producción/consumo tal y como la define Marx en la *Einleitung* [Introducción] a los *Grundrisse* de 1857.

La "necesidad de consumir, la capacidad de consumir, la pulsión de consumir", ya no son producidas indirectamente por el objeto (producto), sino directamente por dispositivos específicos que tienden a identificarse con el proceso de constitución de la "comunicación social". La publicidad es la producción de la "capacidad de consumo, del impulso al consumo, de la necesidad de consumir" que se ha vuelto un "proceso de trabajo". *El trabajo inmaterial produce, en primer lugar, una "relación social" (una relación de innovación, de producción, de consumo) y sólo si logra esta reproducción su actividad tiene un valor económico*. Esta actividad muestra de inmediato lo que "ocultaba" la producción material: a saber, que el trabajo no sólo produce mercancías, sino ante todo la relación de capital.

Si la producción es hoy directamente producción de la relación social, la "materia prima" del trabajo inmaterial es la subjetividad y el medio ambiente "ideológico" en el cual esta subjetividad vive y se reproduce. La producción de subjetividad

deja entonces de ser tan sólo un instrumento de control social (para la reproducción de las relaciones de mercado) y se vuelve directamente productiva, pues en nuestra sociedad posindustrial su objetivo es construir al consumidor/comunicador. Y construirle "activo". Los trabajadores inmateriales (todos los que trabajan en la publicidad, en la moda, en el marketing, en la televisión, en la informática, etc.) satisfacen una demanda del consumidor y al mismo tiempo la fundan. Que el trabajo inmaterial produzca al mismo tiempo subjetividad y valor económico demuestra en qué medida la producción capitalista ha invadido la totalidad de la vida y ha roto todas las barreras que no sólo separaban sino que también oponían economía, poder y saber. El proceso de comunicación social (y su contenido principal, la producción de subjetividad) se vuelve aquí directamente productivo porque en cierto modo "produce" la producción. *El proceso a través del cual lo "social" (y lo más social que hay, a saber, el lenguaje, la comunicación, etc.) se vuelve "económico", no ha sido estudiado lo suficiente*. En efecto, podemos hallar, por una parte, un análisis de la producción de subjetividad definida como "proceso" constitutivo específico de la "relación consigo mismo" frente a las formas de producción del saber y del poder (como en cierta filosofía francesa posestructuralista), *pero que nunca se cruza con las formas de valorización capitalista*. Por otra parte, un amplio análisis de la "forma social de la producción" se ha desarrollado en los años ochenta por parte de los economistas y sociólogos de las "redes" (y antes por parte del *posoperaísmo* italiano), *pero que no integra a la producción de subjetividad como contenido de la valorización*. Ahora bien, el modo de producción postaylorista *se define precisamente porque pone a trabajar a la subjetividad tanto en la activación de la cooperación productiva como en la producción de los contenidos "culturales" de la mercancía*.

El modelo estético

Pero ¿cómo se forma el proceso de producción de la comunicación social? ¿Cómo se da la producción de subjetividad en el interior de este proceso? ¿Cómo la producción de subjetividad se vuelve producción del consumidor/comunicador y de su capacidad de consumir y comunicar? ¿Qué papel tiene el trabajo inmaterial en este proceso?

Como ya hemos dicho, nuestra hipótesis es que *el proceso de producción de la comunicación tiende a convertirse inmediatamente en proceso de valorización*. Si en otro tiempo la comunicación era organizada, fundamentalmente, por el lenguaje (la producción ideológica, literaria/artística y sus instituciones), hoy, asaltada por la producción industrial, es reproducida mediante formas tecnológicas específicas (tecnologías de reproducción del saber, del pensamiento, de la imagen, del sonido, del lenguaje) y mediante formas de organización y *management* que traen consigo un nuevo modo de producción.

Para tratar de aprehender el proceso de formación de la comunicación social y su subsunción en lo "económico", utilizaremos, en vez del modelo de la producción "material", otro que intentará dar cuenta de las formas y contenidos de la producción de los "productos ideológicos": la "producción estética" (autor/reproducción/recepción). Este modelo permite tomar en consideración algunos elementos particulares que la utilización de las categorías económicas corren el riesgo de oscurecer y que, como veremos, constituyen las "diferencias específicas"del modo de producción postaylorista[4]. El modelo de la producción "estética/ideológica" será transformado en un pequeño modelo sociológico, aun con todos los límites y dificultades que tal transformación comporta. Para poder ser utilizado, el modelo autor/reproducción/recepción necesita una doble transformación: en primer lugar, los tres momentos de este proceso de creación deben caracterizarse inmediatamente por su forma social[5]; en segundo lugar, los tres momentos deben comprenderse como las articulaciones de un verdadero ciclo de producción.

El "autor" pierde su dimensión individual y se transforma en un proceso de producción organizado industrialmente (con división del trabajo, inversiones, mando, etc.); la "reproducción" se convierte en una reproducción de masa organizada según los imperativos de la rentabilidad; *el público (recepción) tiende a convertirse en consumidor/comunicador*[6]. En este proceso de socialización/subsunción en lo económico de la actividad intelectual el producto "ideológico" tiende a asumir la forma de mercancía. Pero hay que subrayar que la subsunción de este proceso bajo la lógica capitalista y la transformación de sus productos en mercancías *no suprimen la especificidad de la producción estética, a saber, la relación de creación entre autor y público*.

Las diferencias específicas del ciclo del trabajo inmaterial

A continuación subrayaremos brevemente las diferencias específicas de los momentos que componen el ciclo de producción del trabajo inmaterial (el propio trabajo inmaterial, sus productos "ideológicos/mercancías" y el "público/consumidor") en relación a las formas clásicas de reproducción del capital:

1) Del trabajo inmaterial como "autor" hay que subrayar *la radical autonomía de las sinergias productivas*. La actividad del trabajo inmaterial nos obliga a poner en discusión las definiciones clásicas de "trabajo" y "fuerza de trabajo", pues resulta de una síntesis de diferentes tipos de *savoir-faire* (el de las actividades *intelectuales* en lo que atañe al contenido cultural-informativo, el de las actividades *manuales* para la capacidad de unir creatividad, imaginación y trabajo técnico y manual, el de las actividades *empresariales* para la capacidad de *management*, de relaciones sociales y de estructuración de la cooperación social de la que forma parte). El trabajo inmaterial se constituye en formas inmediatamente colectivas y sólo existe, por así decirlo, en forma de redes y flujos. La sumisión a la lógica capitalista de la forma de la cooperación y del "valor de uso" de esa "actividad", no suprime la autonomía y la independencia de su constitución y su sentido. Por el contrario, abre antagonismos y contradicciones que, por retomar una fórmula marxista, exigen cuando menos una "nueva forma de exposición".

2) El "producto ideológico" se vuelve a todos los efectos una mercancía. El término "ideológico" no caracteriza aquí al producto como "reflejo" de la realidad, como falsa o verdadera consciencia de la realidad. Los productos ideoló-

[4] Son a la vez los elementos creativos y sociales los que nos llevan a arriesgarnos a usar el "modelo estético". Es interesante ver cómo podemos ir a parar a este nuevo concepto de trabajo partiendo de la actividad "artística" (los situacionistas) y de la actividad tradicional de fábrica (los *posoperaístas* italianos) apoyándonos en el concepto muy marxiano de "trabajo vivo".

[5] Walter Benjamin analizó ya cómo, desde el final del siglo XIX, tanto la "producción artística" como su reproducción y percepción asumieron formas colectivas. No podemos detenernos sobre sus trabajos, que siguen siendo fundamentales para la genealogía del trabajo inmaterial y sus formas de reproducción.

[6] La transformación del público en cliente ya está muy avanzada en Estados Unidos, en donde un porcentaje cada vez mayor de la comercialización se hace mediante la televenta.

gicos producen por el contrario nuevos estratos de la realidad, son un crecimiento de la potencia de conocimiento y acción del ser humano. Nuevas maneras de ver, de sentir, que exigen nuevas tecnologías, y nuevas tecnologías que exigen nuevas formas de ver y de sentir. Los productos ideológicos son completamente internos a los procesos de formación de la comunicación social, a saber, son al mismo tiempo los resultados y los presupuestos de este proceso. El conjunto de los productos ideológicos constituye el medio ambiente mental del ser humano. Los productos ideológicos se transforman en mercancías sin perder su especificidad; para ser más precisos, *siempre se dirigen a alguien, son "idealmente significantes"*, y plantean por ello el problema del "sentido".

3) El público tiende a volverse el modelo mismo del consumidor (público/cliente). El público (en el sentido de usuario: el lector, el que escucha música, el público de la televisión, etc.) al que se dirige el autor tiene una doble función productiva: en un momento, como aquél a quien se dirige el producto ideológico, y en tanto que tal, es un elemento constitutivo de la "obra"; en otro momento, a través de la recepción mediante la cual el producto "halla un lugar en la vida", es integrado en la comunicación social, que le hace vivir y evolucionar. *Entonces, desde este punto de vista, la recepción es un acto creativo* y es parte integrante del producto. La transformación del producto en mercancía no puede suprimir este doble proceso de "creatividad" que debe asumir en cuanto tal y tratar de controlar y someter a sus valores.

4) Los valores y la genealogía de la innovación. Lo que la transformación del producto en mercancía no puede suprimir es entonces el *carácter de acontecimiento*, el proceso abierto de creación que se instaura entre el trabajo inmaterial y el público, y que es organizado por la comunicación. Si la innovación en la producción inmaterial es introducida por este proceso abierto de creación, el empresario, para alimentar el consumo por el consumo y su perpetua renovación, se verá obligado a tomar de los "valores" que el público/consumidor produce. Estos valores presuponen maneras de ser, modos de existencia, formas de vida que sirven de principio y fundamento a los propios valores.

De estas consideraciones se desprenden dos consecuencias principales:

a) Los valores son "puestos a trabajar". La transformación del producto ideológico en mercancía desvía el imaginario social que se produce en las formas de vida, pero al mismo tiempo la producción mercantil debe declararse impotente en cuanto a su producción;

b) Sólo las formas de vida (en sus expresiones colectivas y cooperativas) constituyen la fuente de la innovación.

El análisis de los diferentes "momentos" del ciclo del trabajo inmaterial nos permite avanzar la hipótesis de que lo que es "productivo" es el conjunto de la relación social (representada aquí mediante la relación autor-obra-público) según modalidades que ponen en juego el "sentido". La especificidad de este tipo de "producción" no sólo deja su huella en la "forma" del proceso de producción al establecer una nueva relación entre producción y consumo, *sino que plantea además un problema de legitimidad a la apropiación capitalista de este proceso*. Esta cooperación no puede predeterminarse en ningún caso por parte de lo económico, pues se trata de la vida misma de la sociedad. Lo económico sólo puede apropiarse de las formas y los productos de esta cooperación, normalizarlos y estandarizarlos. Los elementos creativos, de innovación, están estrechamente ligados a los valores que tan sólo las formas de vida producen. La creatividad y la productividad en las sociedades posindustriales descansan, por un lado, en la dialéctica entre las formas de vida y los valores que producen, y por otro, en la actividad de los sujetos que las constituyen. La legitimación que el empresario (schumpeteriano) hallaba en su capacidad de innovación se ve privada de su fundamento. Como no produce la forma y el contenido del trabajo inmaterial, tampoco produce la innovación.

A lo económico sólo le queda la posibilidad de gestionar y regular la actividad del trabajo inmaterial y crear dispositivos de control y de creación del público/consumidor a través del control de las tecnologías de la comunicación y la información y de sus procesos de organización.

Creación y trabajo intelectual

Como conclusión, estas breves consideraciones nos permiten poner en discusión el modelo de creación y difusión del trabajo intelectual y superar el concepto de creatividad como expresión de la "individualidad" o como patrimonio de clases "superiores". Dos modelos, concebidos en el momento en que la producción inmaterial empieza a volverse "productiva", nos presentan dos modos completamente diferentes de perfilar la relación entre trabajo inmaterial y sociedad. El primero, el de Simmel, permanece por completo dentro de la división entre trabajo manual e intelectual y nos ofrece una teoría de la creatividad del trabajo intelectual. El segundo, el de Bajtin, al rechazar asumir la división capitalista del trabajo como algo evidente, elabora una teoría de la creatividad social. En efecto, Simmel explica el funcionamiento de la "moda" mediante fenómenos de imitación/distinción regulados y dominados mediante relaciones de clase. De este modo, las capas superiores de las clases medias elaboran la moda y las clases inferiores tratan de imitarla. La moda funciona aquí como una barrera que se levanta sin cesar porque sin cesar es derribada. Lo que es interesante para nosotros es que, según esta concepción, el "trabajo inmaterial" de creación está completamente encerrado en un grupo social y sólo se difunde por imitación. En el fondo, este modelo acepta la división del trabajo basada en la oposición trabajo manual/intelectual que tiene como finalidad regular y "mistificar" el proceso social de creación e innovación. Aunque este modelo podría tener alguna probabilidad de corresponder a las dinámicas del mercado del trabajo "inmaterial" en el momento del nacimiento del consumo de masa (cuyos efectos anticipa Simmel con mucha inteligencia), ya no puede utilizarse para dar cuenta de la relación entre trabajo inmaterial y consumidor-público en las sociedades posindustriales. Bajtin, por el contrario, define el trabajo inmaterial como superación de la división entre trabajo material / trabajo intelectual y nos muestra la creatividad como proceso social[7].

"Il ciclo della produzione immateriale", publicado en francés en Futur Antèrieur, *nº 16, 1993; y en italiano en* DeriveApprodi/Klinamen*, invierno-primavera de 1994. Recopilado en Maurizio Lazzarato,* Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997. Traducción castellana de Raúl Sánchez Cedillo, publicada originalmente en la web de la revista* Contrapoder *(http://www.sindominio.net/contrapoder/article.php3?id_article=13) (revisión del texto por los editores de este volumen,* Brumaria*, nº 7,* Arte, máquinas, trabajo inmaterial*).*

[7] No podemos reproducir aquí específicamente la complejidad del modelo de Bajtin. En todo caso, la construcción del ciclo de la producción inmaterial tal y como la hemos presentado se inspira también en sus trabajos (y en los del Círculo de Leningrado) sobre la producción estética [para conocer una aplicación más detallada del modelo de Bajtin a la interpretación del ciclo de la producción inmaterial por parte de Lazzarato, véase "Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial* (NdE)].

Maurizio Lazzarato

Estrategias del empresario político

Cuando en el 94 vence Berlusconi en las elecciones políticas, la prensa internacional se prodiga en una avalancha de comentarios no exactamente benévolos, mientras la izquierda y los demócratas manifestaron su verdadera indignación, lo que, ciertamente, se podía entender. Pero toda esa cháchara, en el mejor de los casos, ha logrado apenas hacer cosquillas a las nuevas formas de poder. La verdad que entonces se veía afirmada y hoy se confirma, más allá de los diferentes resultados electorales, es que una crítica a la política de Berlusconi es imposible sin una crítica de las nuevas formas de acumulación capitalista. Más en general, una crítica de la "comunicación" (de la que no se deja de hablar a propósito de Berlusconi) es imposible sin tomar "a contrapié" todas las teorías que se han construido en los años ochenta sobre el presupuesto más o menos explícito que opera en diversos paradigmas de la comunicación: la superación del capitalismo y sus leyes.

Lo que ha sucedido ahora es justamente lo contrario. La máquina social, la máquina productiva, la máquina comunicativa, la máquina política tienden a convertirse en la articulación de un mismo proceso: el dominio capitalista de lo real, de todo lo real. Las diversas máquinas funcionan sobre el mismo plano de inmanencia, sobre el "cuerpo sin órganos" del Capital-dinero, del cual no son más que "modos y atributos". La autonomía relativa de la máquina comunicativa, como se decía en otros tiempos para dar cuenta de la relación con el capitalismo (autonomía relativa que permitía formas de subordinación despótica, y por tanto no específicamente capitalistas, como la "propaganda"), ha sido sustituida por la "desterritorialización" (decodificación) completa, operada por la lógica del mercado, de los flujos comunicativos, de sus contenidos semánticos y de sus locutores tradicionales. La empresa de Berlusconi es un dispositivo en acto que nos permite observar cómo la empresa se ha convertido en el "alma" de aquellas formas de comunicación que en otro tiempo dependían de ella sólo indirectamente: el periodismo, la información ("independiente" o de Estado), el cine, los deportes y así sucesivamente[1]. Se ha dicho en estos últimos años que Italia es un laboratorio político, pero es necesario añadir de inmediato que se trata de un laboratorio en el que se experimentan formas de gobernabilidad de esta nueva configuración capitalista. En efecto, en la figura de Berlusconi no se puede ya distinguir entre el empresario (aquél que garantiza la producción de plusvalía), el patrón de los medios de comunicación (aquél que produce la opinión pública) y el hombre político (aquél que organiza el espacio público). Estas diversas funciones, más que estar dispuestas jerárquicamente, se presuponen recíprocamente.

[1] En un célebre encuadre, Godard ha mostrado que si a un semanario se le recorta toda la publicidad (la impresa) no nos queda más que el editorial del director (poder arbitrario). Los flujos lingüísticos, así como las formas "tradicionales" de comunicación popular que, como ha mostrado E. P. Thompson, han constituido un "lugar otro" importante en la constitución de la clase obrera, están ahora atravesados y reorganizados por las fuerzas del mercado. Esto significa que el "lugar otro" ya no tiene ninguna "alteridad" preestructurada en la que apoyarse, una vez que el "ser" está subordinado a la relación de capital.

Benetton y los flujos

Si Berlusconi continúa recogiendo un fuerte consenso político-electoral, ello no se pude imputar al hecho de ser propietario de las redes televisivas, sino al hecho de representar de manera emblemática, o mejor dicho materialmente, aquella nueva figura del empresario que hemos llamado "empresario político"[2]. En otras palabras, su éxito político no es debido a una manipulación de los media, sino a su complicidad real y profunda con un nuevo modelo de producción al interior del cual Berlusconi nada como un pez en el agua. El hecho de que este nuevo empresario utilice la comunicación como modalidad estratégica de dominio y de organización no puede sino hacernos comprender que hemos entrado en otro paradigma, en el cual la relación entre lo económico, lo social y lo político se ha alterado. Para comprender este pasaje y eliminar todo malentendido es útil confrontarse a otra experiencia empresarial italiana, constituida lejos de los media, sobre el control de los flujos: *flujos de trabajo, de consumo, de comunicación, de deseo.* Queremos referirnos a esa "anomalía" empresarial que lleva el nombre de Benetton.

Benetton, en efecto, es un empresario bastante extraño, en muchos sentidos inexplicable en el marco tradicional de la teoría económica: no tiene trabajadores, es una empresa sin fábricas y carece de redes distribuidoras[3]. Para no perturbar demasiado los hábitos mentales de los hombres de izquierda, podríamos decir que ha establecido una nueva relación entre la producción, la distribución y el consumo. Para Benetton la extracción de plusvalía ya no es el resultado de la explotación directa del trabajo: al contrario, la explotación está organizada en unidades productivas pequeñas y medias o se trata de autoexplotación autoorganizada por parte de los "individuos-empresa", eso que en Italia se llama "trabajo autónomo"[4]. La plusvalía deriva de la producción y del control de los flujos, *en primer lugar de los flujos financieros y comunicativos*. En este marco, de un flujo sólo puede apropiarse otro flujo más potente. Es sólo en la *conjunción* de los diversos flujos (de producción, circulación, consumo, deseo) que hay producción de plusvalía y ésta se hace visible. *La función del empresario, entonces, es hacer discurrir los flujos y capturarlos*. En este marco, la máquina comunicativa, con sus flujos asignificantes y significantes, es un enorme dispositivo de captura de plusvalía, no de producción de ideología. El nuevo capitalismo se constituye sobre la potencia de los flujos, sobre el diferencial de velocidad de su circulación, mientras que el empresario es aquél que se define por la capacidad de funcionar como relé y multiplicador de su velocidad de circulación[5].

[2] [Véase "Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas y trabajo inmaterial*]. La definición de "empresario político" tiene aquí un valor polémico preciso frente a todas aquellas teorías económicas y políticas oficiales que se fundan justamente sobre la separación entre lo económico y lo político. Análogamente, en la filosofía a la moda esta separación es definida como separación entre la "racionalidad instrumental" y la "racionalidad comunicativa" [Habermas].

[3] Para ser más precisos: en 1988, de 250.000 personas que trabajaban para el ciclo Benetton sólo 2.500 dependían directamente de la multinacional del vestido. Y entre estos dependientes, los obreros clásicos (sobre todo en la coloración y en el almacenaje) no eran los más numerosos. Desde entonces, ciertamente, la automatización ha afectado al trabajo en los almacenes, y puede que también en la coloración (aunque sobre esto último no disponemos de datos ciertos). Las nuevas contrataciones, por contra, se han producido en la escudería de Fórmula 1.

[4] El desarrollo de este tipo de trabajo (al mismo tiempo "material" e "inmaterial", seguramente "independiente") es el dato que caracteriza los años ochenta italianos [véase Sergio Bologna, *Crisis de la clase media y posfordismo. Ensayos sobre la sociedad del conocimiento y el trabajo autónomo de segunda generación*, Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2006, y los comentarios que a sus tesis dedica Lazzarato, "Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y *general intellect*, en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas y trabajo inmaterial*].

[5] En Italia, los flujos financieros del débito público, los más desterritorializados y por tanto los más potentes, han jugado un papel central en los años ochenta: se trataba en efecto de "regular" una producción que había alcanzado ya niveles de inmaterialidad desconocidos en otros países. La financiarización de la economía no puede ser una crítica del "rentista".

Por decirlo de otra manera: producción de plusvalía, producción de sentido y producción de espacio político son las articulaciones del trabajo del empresario político (que aquí representa Benetton), las cuales, a partir de los años setenta, funcionan en paralelo a las formas de producción fordista, al sistema político y a la opinión pública propia de este último. Esta mutación de la forma capitalista de acumulación erosiona desde hace veinte años la constitución material y la constitución formal [italianas] salidas de la Segunda Guerra Mundial. Explicar la ruina del fordismo y de su sistema político en Italia a partir de los escándalos de corrupción (¡que son, cuidado, realísimos!), significa coger el rábano por las hojas[6].

Los flujos de trabajo

No disponiendo todavía de un trabajo de descripción de la máquina comunicativa como "aparato de captura" de la plusvalía, nos limitaremos a ofrecer aquí algunos elementos de reflexión sobre el funcionamiento de la multinacional Benetton.

En lo que respecta a la *producción*, la preocupación principal de Benetton no es gestionarla, sino *federarla*[7], estructurar redes productivas que ya existen independientemente de él. Su relación con las redes es de tipo político, en el sentido de que su función fundamental no es ya la de organizar "tiempos y métodos" del trabajo de fábrica o determinar los diferenciales de productividad por medio de la innovación productiva (como hacía el empresario clásico o schumpeteriano), sino asegurar la "construcción social del mercado" en un tejido productivo autónomo.

Las características que hoy identifican mejor el carácter específico de la función de empresa parecen ser la pertenencia social, la fluidez de las redes, la permanencia de los circuitos. La localización de la producción no tiene más que una importancia parcial: la inserción en los circuitos terciarios de las finanzas y los servicios es por contra decisiva; la inserción en las redes de comunicación y de alta tecnología es, en fin, necesaria. Pero se debe prestar atención aquí: la relativización sistemática de todas las componentes se efectúa sobre una dimensión temporal que *atraviesa y ocupa el espacio social*, del cual realiza una valorización completa.

Si no se ve ya la fábrica no es porque esté desaparecida, sino porque se ha socializado, y en este sentido se ha vuelto inmaterial: de una inmaterialidad que continúa de todas maneras produciendo, ¡con toda seguridad!, relaciones sociales, valores, beneficios[8].

Para comprender la figura del empresario, en lugar de las categorías de disciplina de empresa o de coacción administrativa, se deben utilizar las categorías de *mediación* y *legitimación* entre los diversos actores (bancos, unidades productivas, colectividades locales, consumidores, distribuidores, etc.).

[6] Es evidente que el modo de producción fordista y sus sujetos no han desaparecido. Durante las últimas rondas electorales eran representados por la "izquierda" y por los grandes patronos, aliados bajo la misma etiqueta de "progresistas" y "centro-izquierda". El punto crucial es que, como siempre, el modo de producción capitalista es un conjunto de diversos modos de producción dominados por el más dinámico y desterritorializado.

[7] El "federalismo" de la Liga Norte tiene su razón de existencia estructural en la "autonomía" de estas redes. [La Lega Nord es el partido de extrema derecha que ha gobernado Italia durante años en alianza con Berlusconi, propugnando bajo la etiqueta "federal" un separatismo fuertemente clasista y racista anclado en el norte rico por oposición al sur pauperizado (NdT).]

[8] Para profundizar en el análisis de la empresa Benetton, véase Maurizio Lazzarato, Yan Moulier-Boutang, Antonio Negri y G. Santilli, *Des entreprises pas comme les autres. Benetton en Italie, le Sentier à Paris*, Publisud, París, 1993.

Redes de comercialización

Ni siquiera las redes de distribución pertenecen a Benetton. Las pocas unidades de distribución que controla directamente tienen sólo una función experimental. La red de distribución está organizada según el método de *franquicia*. Se vuelven a encontrar en esta parte del ciclo productivo las mismas características de control y de organización que habíamos visto funcionar en los flujos industriales. Gestión social y política de las redes mediante la "marca" en lugar de vínculos directos, disciplinarios o administrativos.

La casa madre ofrece a un comerciante su marca y su mercancía, vale decir un "aura", una identidad, un medio de producción de renta. El comerciante ya no será el comerciante anónimo, sino el negocio "Benetton". En cambio él venderá sólo mercancía Benetton, seguirá reglas precisas de estilo y de comportamiento, y hará lo posible por honrar la "marca". Es este nombre, con su enorme potencial comunicativo fruto de millardos de inversión, lo que representará la fuente de renta y el verdadero principio de identidad. El comerciante "cualquiera" se convertirá así, en su autonomía y sin contradecir la sagrada ley de la iniciativa individual, en un dependiente del "gran patrón", se convertirá en súbdito de un imperio.

Flujo de deseo, de consumo y de producción de subjetividad

Hemos visto, en relación a la producción y a la distribución, cómo Benetton trabaja en la puesta en obra de las "condiciones sociales" del desarrollo de las redes productivas y distributivas utilizando las formas políticas de la mediación, de la legitimación y de la comunicación. Se verá ahora cómo trabaja en la construcción de un verdadero espacio público y de sus valores.

Una de las funciones más importantes ejercidas por el empresario político en la "construcción social del mercado" consiste en la constitución del "consumidor": función que en este caso viene ejercida mediante un instrumento preciso, la publicidad. A diferencia de la empresa fordista, se sabe que Benetton no delega la publicidad en agentes externos porque la considera un "factor productivo" igual al resto.

Pero en la empresa posfordista la productividad de la publicidad encuentra su razón de ser económica no tanto en la venta cuanto en la "producción de subjetividad"[9]. Ella es la forma mediante la cual se organiza la "interacción" con los consumidores, de una manera cada vez más semejante a la acción política, dado que aquí se determina la producción de sentido por parte de un mercado que tiene los contornos de la sociedad misma.

El desarrollo de la publicidad Benetton puede ser descrito individuando tres etapas que en sí mismas pueden resumir también la historia y el porvenir de la publicidad misma. Este desarrollo se puede definir como el pasaje del anuncio a la publicidad para llegar a la "comunicación social", en la cual la raíz "público" del término "publicidad" asume toda su pregnancia de significado.

El anuncio pertenece a la época en que la publicidad servía sobre todo para *vender el producto*. Aquí, era el objeto mercancía en cuanto tal lo que había de triunfar, en el *spot* o en el diario. Se pasó después a esa otra publicidad que debía construir en el tiempo *la imagen de la marca de un producto o de una empresa*. Ahora, con la nueva publicidad producida por Benetton (el enfermo de SIDA, el recién nacido, la nave cargada de refugiados albaneses, etc.), *la mercancía desaparece* de la publicidad y *la marca*, aunque permanece, se ha confinado a un ángulo del soporte publicitario[10]. La imagen, por contra, es una imagen directamente política, cultural, ética. ¿Qué ha sucedido en este pasaje? Como afirma uno de los mayores críticos de la imagen franceses, justamente en un análisis de la publicidad de Benetton,

> "Ha sucedido que ya no es la publicidad la que trabaja para el mercado, sino el mercado triunfante el que trabaja para la publicidad. Más exactamente, el mercado hace de pedestal para la publicidad para que ésta informe sobre un vasto paisaje a conocer y a conquistar"[11].

Más exactamente aún: la publicidad no sirve sólo para informar sobre el mercado, sino para constituirlo. Entra en una relación "interactiva" con el consumidor, dirigiéndose no sólo a sus *necesidades*, sino sobre todo a sus *deseos*. No se dirige sólo a sus pasiones y a sus emociones, sino que interpela directamente a la razón "política". No sólo produce al consumidor, sino al "individuo" del capitalismo inmaterial. Dialoga con sus convicciones, con sus valores, con sus opiniones, tiene el coraje de interpelarlo allí donde la política tiene miedo de llegar. La publicidad es una de las formas más importantes de comunicación social y política de este fin de siglo. En cuanto tal, ocupa cada vez más el "espacio público", lo anima, lo provoca, lo agita. Es la empresa la que, directamente, produce el "sentido". La distinción entre ciudadano y consumidor pertenece a otra época, y la publicidad Benetton escandaliza porque nos dice que hemos entrado en la era de los bienes inmateriales, "psi", "espirituales", que abaten las fronteras entre lo económico y lo político. Los análisis de la publicidad que nos han ofrecido Roland Barthes o Umberto Eco, fundamentados en la retórica, están ya definitivamente envejecidos.

Dos observaciones más. Por lo que respecta a la primera, es necesario subrayar que a los consumidores-ciudadanos se les exige un verdadero "trabajo", ya que la acción del consumidor (sus deseos y valores) se integra directamente, como momento creativo, al interior de la red social de la empresa[12]. Los flujos de deseo son directamente convocados, puestos a prueba, verificados, estimulados por la comunicación de la empresa posfordista. El marketing muestra aquí su verdadera naturaleza: construye el producto y solicita formas de subjetivación. El consumidor ya no es el consumidor-masa pasivo de una mercancía estandarizada, sino el individuo activo que se implica con la totalidad de su persona: a tal fin es necesario "conocer" y solicitar su ideología, su estilo de vida, su concepción del mundo[13]. No se puede criticar al marketing

[9] Como habíamos tenido ya oportunidad de observar a propósito de la producción inmaterial, esto significa que la "producción de subjetividad" se ha convertido en una de las condiciones que se necesita realizar para poder vender.

[10] Esta forma de publicidad no se opone a la otra, la integra.

[11] Serge Daney en *Liberation*, 1 de noviembre de 1991. Se trata de dos artículos publicados en el periodo en que apareció la publicidad de Benetton con el niño recién nacido al que todavía no se le había cortado el cordón umbilical. Es interesante comprobar cómo un especialista de la imagen llega a la misma conclusión que nosotros sobre el papel estratégico y constitutivo de la comunicación.

[12] "La autorregulación de lo social, la interactividad sin cortapisas son los servicios que la publicidad (que se ha hecho grande) presta a la economía de mercado (que se ha hecho grandísima) y a estas guerras de tercer tipo. Es un servicio gratuito, efectuado por el ojo y para el ojo" *(ibidem)*.

[13] La estrategia de Benetton "no consiste, por ejemplo, en la simple representación de una línea ideológica (el antirracismo brillante de *United Colours*) que corresponde a la firme convicción del propio Luciano. Reside al contrario en la búsqueda de una línea sutil de disenso, de un límite interior a las convicciones (y a las convenciones) colectivas. Con la ayuda de pequeños detalles provocadores se parte a la búsqueda de una información más precisa, en lo que se refiere a la ideología. Ya no se trata de la ideología doctrinaria y molar que ya no vende, sino la "vivencia de la ideología", su interior mórbido, sus trazas cambiantes, sus contradicciones fáciles" *(ibidem)*.

desde un punto de vista humanista ("la política no es la venta de un producto", lloran las almas bellas) porque es la esencia misma del capitalismo contemporáneo. El capitalismo ya no es capitalismo de la producción, sino del producto. El marketing ya no es sólo una técnica de venta, sino un dispositivo de constitución de relaciones sociales, de información, de valores para el mercado. Un dispositivo que integra la técnica y la "responsabilidad" de lo político.

La segunda observación tiene que ver con lo que Godard nos ha dicho hace mucho tiempo sobre la televisión y la publicidad; para ser más precisos, que la distinción entre información y publicidad ya no es pertinente. ¿Qué significa esto, se pregunta Serge Daney? "Que la imagen ha caído por entero del lado del poder económico".

Los autores posmodernos han deducido el poder de la imagen sobre lo real, la capacidad que los signos tienen de circular hasta el infinito destruyendo todo sentido.

Desrealización y "fin de la historia", nos han dicho. En realidad se trata de una máquina de guerra que al igual que la empresa inmaterial (¿acaso se las puede distinguir?) produce, con toda seguridad, el sentido. La Guerra del Golfo ha sido la prueba general de la gestión y de la regulación (según un punto de vista, según un sentido y una estrategia) de los flujos de información, de imágenes, de sonidos y de su velocidad de circulación[14].

Si hacemos ahora un balance de las diversas funciones que el nuevo empresario ejerce, resultará todavía más fácil comprender las raíces del fenómeno de deslegitimación que la política está viviendo. Prácticamente todas las funciones políticas (tanto la construcción de las condiciones sociales de la producción y del consenso cuanto las formas de mediación entre la producción y lo social, la producción de subjetividad y la organización del espacio público) son asuntos de la empresa. Ya no hay autonomía posible para lo social, lo político, la comunicación. Están completamente subordinados a la lógica de la empresa[15].

El ciclo de producción Benetton es coextensivo a la producción de la sociedad y la *explota*[16].

La relación social, productiva, comunicativa, están atravesadas y puestas a trabajar por el empresario político. Producción de plusvalía y producción de sociedad están estrechamente conectadas. Y es en este sentido que "la empresa liberada de lo político produce política".

La separación entre la economía, como ámbito de producción de los flujos asignificantes y relación estructural con la naturaleza, y la política, como producción de flujos significantes y relación con el otro mediada por el lenguaje, está materialmente puesta en discusión.

El empresario político y el Estado

Berlusconi es un empresario político de la misma naturaleza que Benetton. Es la expresión de nuevas relaciones sociales dinámicas e innovadoras (a pesar de la vulgaridad de sus imágenes y del conformismo de las "formas de vida" que pone en escena) y de nuevas relaciones de poder, y es sólo en esto que encuentra su legitimidad. Si a la hora de explicar el fenómeno Berlusconi no se toma en cuenta la transformación estructural que la sociedad italiana ha vivido en estos últimos veinte años, no nos quedará más que hablar de golpe de Estado mediático. Mediaset (ex Fininvest) es una empresa posfordista que no tiene nada que ver con la televisión como "servicio público", con los media de la época de entreguerras o de los "gloriosos años treinta". La televisión comercial no es más que un punto de pasaje hacia la verdadera máquina comunicativa del agenciamiento posfordista, hacia la *infobahn* (la autopista de la información), donde todas las funciones destinadas al control del flujo encontrarán su verdadera realización tecnológica. Si no se entiende esto, se corre el riesgo de decir un montón de estupideces sobre los media y sobre el poder de la información. Ciertamente, los media juegan un papel fundamental en este asunto, pero están apresados en un agenciamiento totalmente diferente. En este nuevo agenciamiento no vemos la misma televisión que antes, no vivimos los mismos media de antes[17]. *Es la máquina social posfordista la que explica la naturaleza de los media, y no al contrario*.

La televisión de Berlusconi es un flujo de imágenes y de sonidos directamente conectados con las nuevas redes productivas. Se trata de una *nueva máquina comunicativa, completamente adaptada a la nueva máquina de producción de la sociedad y a los "mutantes"*[18] *que la producen*. La nueva máquina de comunicación ha funcionado como dispositivo de "subjetivación" de las pequeñas y medianas empresas posfordistas italianas (pero con el acento puesto en "posfordismo" y no en "pequeñas y medianas"). Ha funcionado, para el nuevo tejido industrial del país, como correa de transmisión de la "construcción del mercado". Ha sido el dispositivo de mutación antropológica de los italianos.

Es esta nueva máquina, en la que no se pueden ya distinguir los flujos políticos de los productivos y sociales, la que ha funcionado como dispositivo de captura de las nuevas fuerzas y de sus formas de expresión: para reconducirlas al Estado.

Sólo una máquina de este tipo, que hace discurrir los flujos, que legitima a algunos y excluye a otros mediante el solo "código" del mercado (y ya no la vieja máquina política de los partidos con su codificación ideológica), podía volver a dar fuerza, legitimidad y dinámica al Estado. No es que intervenga a *posteriori* sobre el trabajo de consenso-disenso, de legitimación-exclusión que opera en lo político. No es porque la nueva máquina comunicativa produzca principalmente ideología o propaganda. Se trata de que ahora lo político y la comunicación se presuponen recíprocamente y articulan sus formas de proceder en un sólo dispositivo sistémico. La pasmosa rapidez con la que Berlusconi se ha impuesto sobre la escena "política" no se debe a la manipulación mediática, sino a la capacidad que los flujos comunicativos tienen de ser tan desterritorializados como para atravesar todas las dimensiones sociales e inmateriales del capitalismo posfordista.

[14] No hay que confundir, como hace Virilio, la máquina tecnológica (con su protosubjetividad, con su consistencia ontológica, con su alteridad propia) con la máquina abstracta que se instaura transversalmente agenciando, primando el acontecimiento, los niveles maquínicos. Las máquinas abstractas son acontecimientos *("Desert Storm")* o nombres ("Berlusconi").

[15] "Sin duda, era necesario que en la sociedad moderna sus cuatro verdades proviniesen de un lugar otro, que sin embargo estaría en su interior: lo sagrado, la poesía, el arte, incluso la guerra, la política, la ideología han ocupado sucesivamente este 'lugar del otro' que Bataille llama 'parte maldita' y de la cual quería estudiar la economía singular. Y, sin duda, en la sociedad posmoderna la plasticidad conquistadora del mercado ya no tiene necesidad de tener nada que ver con esta *exterioridad* [cursivas nuestras] y posee, por medio de la publicidad convertida en comunicación social, los medios para someterla a su propia lógica" (Serge Daney, *op.cit.*).

[16] También la explotación se redefine, dado que, como ya hemos recordado, se trata de explotación de la autonomía productiva de las redes independientes y de los procesos de subjetivación y de individuación.

[17] Hay que estar atentos a no liquidar con una sonrisa de suficiencia la televisión de Berlusconi, porque ésta ha construido una "imagen", un "estilo", una "sensibilidad" (los concursos, el deporte, la publicidad) para el "individuo" del posfordismo. ¿Cuál podría ser una imagen "otra"? Ciertamente no la del servicio público. "Crear una imagen" es uno de los problemas políticos mayores del posfordismo.

[18] En los años setenta el análisis de Pasolini sobre el impacto antropológico de la televisión y de la publicidad sobre los italianos ha anticipado un fenómeno que encontrará su completa realización en la máquina comunicativa berlusconiana.

"Propaganda"[19] y manipulación eran los nombres que venían a darse a la subordinación de la máquina comunicativa a lo político. Desde este punto de vista, lo político era lo que todavía tenía la capacidad de jerarquizar los flujos y de controlarlos mediante un código "despótico". Lo político era aquello que quedaba del poder soberano (la soberanía sin soberano) como capacidad de sobredeterminar los códigos de los flujos[20].

En el capitalismo posfordista, como se ha visto a propósito de Benetton, ningún código "externo" a la lógica del capital-dinero puede sobrecodificar e integrar las relaciones de poder. El capitalismo posfordista requiere una inmanencia absoluta de las formas de producción, de constitución, de regulación, de legitimación, de subjetivación. Y aquí está el punto débil de Berlusconi, su talón de Aquiles, porque no puede sostener coherentemente esa "inmanencia absoluta" de la producción de la sociedad que el posfordismo nos muestra como su horizonte.

En efecto, ¿qué significa la afirmación electoral de Berlusconi? Que el principio de autoconstitución inscrito en la actividad social está todavía basado en un fundamento y en un principio de legitimación externo, trascendental: el poder del Estado. Las nuevas formas de expresión que la sociedad italiana ha expresado de forma confusa aunque consistente en estos años han sido reconducidas a la forma de la representación, a la subjetivación estatal. Aquello que la máquina capitalista "desterritorializa por un lado, está obligada a territorializarlo por otro", y a territorializarlo dentro y por medio del Estado[21].

Probablemente estamos asistiendo a una integración de la máquina comunicativa en los aparatos de Estado (y viceversa) y a una experimentación de técnicas de "control"[22] que nos darán una "nueva" forma del Estado. Ahora bien, no es ciertamente resucitando cómodos fantasmas del pasado que perturbaremos las nuevas formas de dominio y de explotación. El fantasma del fascismo histórico, la única imagen "fuerte" que la izquierda ha logrado producir contra Berlusconi, es impotente para desvelar las nuevas formas de dominio y subordinación. Evidentemente es más fácil movilizarse contra trescientos cabezas rapadas que desfilan en una ciudad del Véneto que contra el modelo del empresario político que en esta misma región se ha constituido como un experimento de laboratorio. Criticar al empresario político implicaría una crítica de la izquierda que bien pocos en Italia parecen dispuestos a hacer.

"Strategie dell'imprenditore politico", publicado en francés en Futur Antérieur, *nº 23-24, 1994; y en italiano en* DeriveApprodi, *nº 5/6, 1994. Recopilado en Maurizio Lazzarato,* Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività, *Ombre Corte, Verona, 1997. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos.*

[19] La televisión de Berlusconi ha sido durante más de diez años una tele de la mercancía y de la empresa, más que una tele de información: ha funcionado basada en la publicidad, los concursos, el deporte. Los concursos y el deporte se han convertido, a través de la televisión, en momentos constitutivos de la ética de la empresa. Incluso cuando se le ha autorizado (o mejor dicho, obligado) a emitir telenoticias, su índice de audiencia ha sido inferior al de las televisiones de servicio público, estrechamente controladas por los partidos del viejo sistema político.

[20] Lo mismo se puede decir en lo que respecta a la producción de subjetividad. El cine, como "arte de las masas", quería ya "abrir los cerebros", pero esta subjetivación estaba "sobrecodificada" por lo político. La comparación con el fascismo histórico o con la sobrecodificación "estatal" de la posguerra no tiene en cuenta el gran cambio introducido por la subordinación directamente capitalista de los flujos comunicativos.

[21] Lo mismo vale para la subjetividad. La máquina comunicativa debe reconducir la desterritorialización de las viejas formas de subjetividad y de identidad a la familia y a la normalidad.

[22] En el sentido en que lo define Gilles Deleuze, o sea como superación de las técnicas "disciplinarias"

"Una vida sólo contiene virtuales"
(Gilles Deleuze).

1. En un ensayo precedente habíamos afirmado que ya no es el "tiempo de trabajo" lo que la economía de la información captura y pone a trabajar, sino el "tiempo de vida". Pero avancemos un paso y busquemos definir el concepto de vida[1]. Foucault ya nos había dicho que el capitalismo se caracteriza por instituir técnicas de poder que definía como "disciplinarias" y "biopolíticas". Mientras las primeras tienen como objeto el "hombre/cuerpo", las segundas se encargan del "hombre/especie".

Maurizio Lazzarato

Por una redefinición del concepto *biopolítica*

Ambas se aplican a la "multiplicidad de los hombres", pero mientras las primeras resuelven la multiplicidad en los cuerpos, las segundas se aplican "a la masa global afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera"[2]. Se trata de "una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto"[3].

¿Cuál es la novedad que introduce el tiempo de vida que implica el posfordismo respecto al concepto de vida foucaultiano? Nos parece que se puede responder que lo que introduce no es tanto lo inorgánico, como ya hemos subrayado, sino más bien y sobre todo una vida "a-orgánica". Y por vida "a-orgánica" entendemos fundamentalmente "el tiempo y su virtualidad". No el tiempo abstracto, el tiempo medida, sino el tiempo-potencia, el tiempo como "fuente de continua creación de imprevisible novedad", "aquello que hace que todo se haga", según algunas expresiones de Bergson.

El concepto de biopolítica debe comprender no sólo los procesos biológicos de la especie, sino también esta vida a-orgánica que está en su origen, como también está en el origen de lo viviente y del mundo. El capitalismo posmoderno nos lo impone porque lo "virtual" (en el sentido bergsoniano y no según la vulgata ciber) es el motor de la creatividad. Un vitalismo *temporal* y ya no sólo *orgánico*, un vitalismo que remite a lo virtual y no exclusivamente a los procesos biológicos.

2. Puede resultar provechoso expresar una primera traducción sociológica del concepto de vida a-orgánica, del tiempo y de su fuerza de constitución, mediante el concepto de "público" en la sociedad disciplinaria. El objeto de la biopolítica, según Foucault, es la "población". La hipótesis que se podría desarrollar es que el objeto de

[1] Hay que considerar estos puntos como notas de un trabajo todavía en curso. [El ensayo al que se refiere en el inicio es "L'economia dell'informazione come produzione di soggettività" (1995), recopilado en *Lavoro immateriale*, véase nota al final de este texto (NdE).]

[2] Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France* (1975-1976), traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2003, pág. 208.

[3] *Ibídem*, pág. 214.

la biopolítica debe comprender no sólo a la "población" sino también al "público". Por público entendemos, de manera muy simple, el público de la prensa, la televisión o las redes informáticas[4]. El concepto de público ("*le public, est une foule dispersée, où l'influence des esprits les uns sur les autres est devenue une action à distance*"[5]) lo tomamos de la sociología de Gabriel Tarde, quien a caballo del siglo XIX, en plena jauría reaccionaria contra las "multitudes" (el concepto de multitud expresa el miedo que generaba en la burguesía el nacimiento del movimiento obrero), escribía: "No puedo conceder a un escritor vigoroso como el doctor Le Bon que nuestra época sea 'la era de las multitudes'. Es la era del público o de los públicos, que es bien diferente"[6]. La genealogía de este concepto está por tanto directamente ligada a la necesidad de definir las políticas de control de las prácticas subversivas (anarquistas y sindicales) que explotan en Francia a finales del siglo XIX[7].

Es a través de una presencia en el tiempo y no en el espacio que el público se constituye. La subordinación del espacio al tiempo define un bloque espacio-temporal que Tarde ve encarnado en las tecnologías de la velocidad, de la transmisión, del contagio y de la propagación a distancia. Mientras las técnicas disciplinarias se organizan fundamentalmente a través del espacio, las técnicas de control y de constitución del público ponen en primer plano el problema del tiempo y de su virtualidad.

3. Ya en el concepto foucaultiano de biopolítica emerge claramente el problema del tiempo-duración. En efecto, considerados en sí mismos, los fenómenos de la población:

> "[...] [S]on fenómenos aleatorios e imprevisibles... que se desarrollan esencialmente en la duración, que deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen dentro de una población tomada en su duración"[8].

Pero de este concepto de "población", que sólo puede constituirse y captarse por medio de series temporales, Foucault tenderá más bien a subrayar los aspectos biológicos y de poder. La dimensión temporal que Foucault introduce en la definición de la relación social adquiere todo su sentido en el "público". Remitirse aquí a los procesos biológicos de la especie no tiene sentido.

Los mecanismos "reguladores" instaurados por la biopolítica son radicalmente diferentes de los mecanismos disciplinarios, y remiten, de manera sorprendente, a los mecanismos de regulación y de producción del público:

> "En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio... en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará... no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales [...]. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones"[9].

[4] En realidad estas últimas ponen en cuestión, como veremos, el concepto de público.

[5] "El público es una multitud dispersa, en la que la influencia de unos espíritus sobre otros se ha convertido en una acción a distancia", Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, Félix Alcan, París, 1901, pág. VI [castellano: *La opinión y la multitud*, Taurus, Madrid, 1986].

[6] *Ibídem*, pág. 11.

[7] Es evidente la diferencia abismal que separa esta definición de "público" de la habermasiana, la cual se centra en el concepto de "esfera pública burguesa" [véase Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2004 (NdT)].

[8] Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad, op. cit.*, págs. 210-211.

[9] *Ibídem*, pág. 160.

Por un lado tenemos una tecnología del adiestramiento que individualiza el cuerpo como organismo y por el otro una tecnología de la seguridad que reubica los cuerpos dentro de los procesos de conjunto. Foucault define estos procesos de conjunto solamente como biológicos. Pero estos "mecanismos biopolíticos" conciernen también a la constitución del público que presenta las mismas características de aleatoriedad y de imprevisibilidad, y que no puede ser captado y regulado más que a través de series temporales.

Si la regulación de la "población" nos obliga ahora a abandonar el par disciplinario "individuo-masa", el concepto de público nos conduce definitivamente a otra dimensión. "Los individuos se han vuelto 'dividuales', y las masas de 'muestras' [*echantillons*] se han vuelto datos, mercados o 'bancos'"[10].

4. La cita de Deleuze nos remite explícitamente a las técnicas de la estadística y el sondeo. Para Gabriel Tarde, quien sostiene que en nuestra sociedad existe la tendencia a "transfigurar todos los grupos sociales en públicos", el instrumento principal de regulación de estos últimos sería la estadística. Lo que la estadística debe traducir en *series temporales* no son los datos, sino los *actos sociales* (morir, nacer, comprar, vender, etc.) y la *intensidad* ("los deseos" y las "creencias"), pudiendo así definir la relación social mediante las *tendencias* y las *variaciones* que pueden regular lo aleatorio, lo cual constituye la especificidad de los públicos. Estos actos y esta intensidad son infinitesimales y moleculares, conscientes e inconscientes y constituyen los "flujos" (las "corrientes", según su definición) más allá de la distinción entre lo individual y lo colectivo. Se difunden por medio de imitación, por "contagio" y "propagación" más allá del contacto físico característico de las masas[11]. Estos actos y esta intensidad, por su naturaleza y número, no son "disciplinables". Sólo un tratamiento probabilístico puede asegurar la regulación. Estos actos, añadimos nosotros, son definidos en el tiempo y por el tiempo.

No se trata por tanto, según Tarde, de diseñar una "cartografía" de la sociedad, sino una "curvografía" (un neologismo nuestro, cuya raíz es la "curva" de los gráficos), ya que la primera nos da una imagen estática de lo que acaecerá, mientras que la segunda describe una dinámica temporal, las tendencias. La estadística debe aprehender lo social como acontecimiento.

5. El concepto de público (más aún que el de "población") pone en crisis la regulación de la multiplicidad mediante tecnologías sociales centradas en el espacio[12]. Es

[10] Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, París, 1990, pág. 244 [castellano: *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, 1995].

[11] Hemos introducido la teoría de Tarde no solamente porque anticipa los desarrollos de las técnicas de control y de regulación de los "públicos", sino sobre todo porque busca introducir en la sociología la "revolución molecular" operada en las ciencias. A las similitudes del mundo físico, químico y astronómico, que no son sino "repeticiones" del movimiento atómico y de las vibraciones ("átomos de un mismo cuerpo, ondas de un mismo rayo luminoso"), se corresponden las similitudes del "mundo social" que no son sino "repeticiones" de flujos infinitesimales o moleculares de imitación (imitación-moda, imitación-tradición).

[12] Foucault ejemplifica los mecanismos "disciplinarios" y "reguladores" en la "ciudad obrera" del siglo XIX. Los primeros funcionan mediante "una especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad" y la distribución arquitectónica de "las familias (cada una en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación)". Los mecanismos reguladores, en su lugar, "recaen sobre la población como tal y permiten e inducen a [determinadas] conductas". Se trata de mecanismos ligados a los sistemas de seguridad sobre los enfermos o la vejez, a las reglas de higiene, a la sexualidad y por tanto a la procreación, al cuidado de los niños y por tanto a la escolaridad. Estos mecanismos reguladores remiten de esta forma a las presiones de la propia organización de la ciudad ejercidas sobre la población. [Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad, op. cit.*, pág. 215.] Las series temporales se subordinan por tanto a la organización del espacio. La ciudad posmoderna articula de manera diferente, en sus propios mecanismos de control, la relación entre espacio y tiempo, a través de una primacía del tiempo sobre el espacio.

evidente entonces que la reclusión (*enfermement*) no puede ser el paradigma del poder para controlar al "público". El cuerpo puede ser reducido a organismo mediante la reclusión y la disciplina, pero no el "público". El "público" no es un hecho social estático reducible a organismo, sino una variación, una tendencia, un devenir. No podrá ser adiestrado en un espacio cerrado como sucede con una multiplicidad poco numerosa (obreros, enfermos, prisioneros). La multiplicidad, en el público, tiende a volverse simultáneamente molecular e inmediatamente colectiva y a asumir la forma del flujo, de la variación, de la velocidad. Si los lugares de reclusión eran los relés para controlar la velocidad de lo que escapaba a la máquina de captura capitalista, ante el público el movimiento se ha vuelto talmente molecular y colectivo que esta reducción ya no es posible. El público podrá ser regulado y controlado solamente en un espacio abierto; hay que controlar los flujos, en cuanto tales, mediante los elementos que lo constituyen: el tiempo, la velocidad, la "acción a distancia".

Gabriel Tarde tiene una intuición genial cuando dice que el público es la dimensión sociológica del porvenir, justamente porque este grupo social es regulado por medio de un bloque de espacio-tiempo organizado por series temporales.

"Cuerpo", "población" y "público" son modos diferentes de disciplina y de regulación que no se oponen ni se contradicen, sino que pueden articularse los unos sobre los otros. No es que la disciplina del cuerpo y la regulación de la población desaparezcan, sino que el método del control temporal asume una relevancia extraordinaria. La biopolítica viene a ser recualificada por esta dimensión virtual (siempre en sentido bergsoniano). Nos parece que se puede definir al público como el modelo más dinámico y más desterritorializado y, por tanto, como el modelo que tiende a dominar y reorganizar a los otros. El público, en efecto, es un acontecimiento.

6. No sabemos si la distinción entre "sociedad disciplinaria" y "sociedad de control" es suficiente para aprehender las transformaciones del capitalismo una vez que introducimos el problema del tiempo, una vez que el tiempo ya no es solamente la materia-medida del trabajo y de las mercancías, sino que ordena la vida en su totalidad. En efecto, esta distinción corre el riesgo de no aprehender la dimensión del "espectáculo"[13] apenas esbozada por el concepto de "público-opinión" de Tarde. El fordismo es incomprensible (ni siquiera en su simple fenomenología) sin esta dimensión. El fordismo cumple en efecto la articulación de la disciplina y del control biotemporal haciendo madurar la tríada cuerpo-población-público en la tríada "institucional" fábrica-*welfare*-espectáculo.

En la fábrica, el taylorismo radicaliza "científicamente" la reducción del cuerpo a organismo (su reducción a esquemas sensomotores). El *welfare* articula y dispersa la "población" en procesos de reproducción, multiplicando las figuras de "sujección" (control e institución de la familia, de las mujeres y de los niños, de la salud, de la formación, de la vejez, etc.). El espectáculo articula y multiplica el público en una relación cada vez más estrecha entre comunicación y consumo recualificando incluso lo "político". Cuerpo, población y público son entonces en el fordismo técnicas disciplinarias, de regulación y de control, centradas en constituir la multiplicidad como fuerza de trabajo. Fábrica, *welfare* y espectáculo *son dispositivos de "maximización" de las fuerzas sociales para "extraerles" el trabajo.*

Desde un punto de vista más general se podría decir que las técnicas disciplinarias, biopolíticas y espectaculares buscan controlar "el tiempo" (forma subjetiva de la riqueza) mediante la institucionalización de la división entre "tiempo de trabajo" y "tiempo de vida". Es sólo por medio de esta división que la fábrica opone su productividad a la no-productividad de la sociedad. Los mecanismos biopolíticos, disciplinarios y espectaculares capturan la fuerza creativa del tiempo "liberado" de toda referencia mítica, religiosa o natural oponiendo el tiempo que produce valor (tiempo de trabajo) al "tiempo de vida" (que desde el punto de vista del poder debe producir control y sujeción).

Fábrica, *welfare* y "espectáculo" son así las instituciones que organizan, codifican y reproducen esta división del tiempo.

7. El fordismo ("la época de la gran industria") transforma profundamente las formas de control y de regulación que se organizan en torno al público. Aquí no podemos dejar de referirnos a los análisis de Walter Benjamin sobre el cine y la información, los cuales pueden servir como articulaciones de un tránsito desde el concepto de "público" en Tarde hasta el concepto situacionista de "espectáculo".

El cine, y en general la producción cultural (que en el fordismo comienza a asumir un carácter de masas), transforma radicalmente los modos de percepción colectiva: la diferencia entre autor y público tiende a perder su carácter unilateral. "Se convierte en funcional y discurre de distinta manera en distintas circunstancias. El lector está siempre dispuesto a pasar a ser un escritor"[14]. La técnica del film, como la del deporte, suscita la participación del público en cuanto "conocedor", en cuanto experto. El público-masa, nuevo "experto" que quiere intervenir como "autor", es el sujeto adecuado no sólo para la percepción, sino también para el proceso de producción de las obras. Benjamin tiene el mérito de vincular esta transformación del público en "experto" a las transformaciones del trabajo y la ruptura de la separación entre trabajo intelectual y trabajo manual que la producción cinematográfica muestra de forma paradigmática. La constitución del obrero colectivo y la constitución del público son las dos caras de un mismo proceso: así como el obrero está sometido al choque de la cadena de montaje, el público está sometido al choque de la cadena de imágenes montadas. Trabajo y percepción son ambos organizados por dispositivos maquínicos.

Lo que nos interesa subrayar es que a diferencia del análisis de Tarde, el público y sus instrumentos de regulación no producen aquí solamente control y seguridad, sino que tienden a volverse directamente productores (productores de valor, pero también de otras formas de creación y de innovación colectiva).

8. En las diferentes formas analizadas por Tarde y Benjamin, el concepto de público parece socializarse y ocupar un puesto central en el análisis del posfordismo. En efec-

[13] La categoría de "espectáculo", mientras capta la manera en que se cumple la complejidad del paradigma posfordista, nos lleva también a los umbrales de otro mundo. El espectáculo no es una definición "sociológica" de un aspecto particular de la sociedad (los media y el público), sino que define la subordinación de todo lo real al capital. Por lo que las distinciones entre imagen y objeto, concepto y realidad, verdadero y falso, tienden a volverse reversibles. Los límites de la teoría de la "sociedad del espectáculo" estriban en que registra este desplazamiento solamente desde el "punto de vista del capital", desde el punto de vista del "espectáculo".

[14] Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", traducción de Jesús Aguirre, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1987 (3ª), pág. 40

to, bien sea que consideremos al posfordismo como un modo de producción remolcado y dominado por la economía de la información o bien como generalización de las "relaciones de servicios", en ambos casos parece cumplirse el análisis de Tarde según el cual "todos los grupos sociales tienden a transformarse en público".

La forma del trabajo, los procesos de control y subjetivación del *welfare* y la figura del consumidor se redefinen mediante relaciones y métodos de regulación que remiten a la gestión del público, antes que a la disciplina y a la biopolítica. El trabajo, el consumo y la vida tienden a volverse flujos (como decía Tarde) que al mismo tiempo asumen la forma molecular y colectiva[15]; por eso se caracterizan cada vez más por la "aleatoriedad", por la "imprevisibilidad"; se convierten en "fenómenos en serie", deben por tanto "ser considerados dentro de una cierta duración" y se refieren a una "multiplicidad numerosa", como decía Foucault a propósito de la población.

Pero al mismo tiempo que el "público" parece imponerse como forma general de la relación social, entra él mismo en crisis, ya que la reversibilidad entre "percepción y trabajo" que Benjamin había anunciado se realiza en la economía de la información. Formas colectivas de la percepción, formas colectivas del autor, tendencia a la reversibilidad de la relación entre autor y público, papel activo del espectador mediante el cual Benjamin definía la "producción cultural", se realizan, pero en la indistinción-reversibilidad de percepción y trabajo.

Las diferencias entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre autor y público, entre productor y consumidor, entre *máquina que produce valor y máquina que produce percepción*, entre producción material y producción semiótica, se redefinen "productivamente" (tanto desde el punto de vista del valor como del de la "autovalorización") en la economía de la información, la cual se convierte en el modelo paradigmático y la tendencia real del desarrollo.

9.. La economía de la información es la nueva máquina de captura de "las fuerzas y los signos" producidos en los movimientos de desterritorialización (como fenómenos histórico-colectivos) que, sustrayéndose a los códigos y a los procesos de sujeción de la fábrica, del *welfare* y del espectáculo, desestructuran las viejas estratificaciones (del organismo, del lenguaje, de la vida) y abren a otros dispositivos colectivos de producción de subjetividad.

Los movimientos colectivos de desterritorialización han refutado, roto y sorteado el trabajo que jerarquizaba y dominaba el conjunto del trabajo social y definía lo que era productivo (el trabajo obrero) y lo que no lo era (el trabajo de las mujeres, de los niños, de los artistas, de los viejos, etc.). A los dispositivos de subjetivación del *welfare*, centrados en la reproducción de la fuerza de trabajo, los movimientos de mujeres, de estudiantes, por el derecho a la casa, etc., oponen reivindicaciones centradas en la especificidad de cada movimiento. Es sobre la base de la "relación consigo mismo" y sobre procesos autónomos e independientes de subjetivación que el movimiento de mujeres entra en relación y en conflicto con el poder, rompiendo así la subordinación de la "reprodución" a la reproducción económico-afectiva del trabajo, subordinación que el biopoder organizaba. Al lenguaje que caracterizaba y dominaba la multiplicidad de lo semiótico bajo el imperialismo del significante y de lo simbólico, la desterritorialización le ha impuesto la pluralidad de los flujos y de las formas de semiotización no-humana y no-consciencializada (a-individual y a-significante). Al "espectáculo concentrado" y al "espectáculo difuso", que neutralizaban la virtualidad del "público-experto" que quiere intervenir "activamente" atravesando la pasividad de la recepción televisiva, los movimientos se sustraen creando otras formas de comunicación y de creatividad.

Podemos decir que los movimientos en general *rechazan la reducción del cuerpo a "mecanismo" y a "organismo"* (a organismos sensomotores) y rechazan la reducción de *la reproducción del cuerpo a los procesos "biológicos" de reproducción de la especie* en función del trabajo. Para escapar positivamente de las formas de subjetivación fordista, los movimientos constituyen procesos de producción de subjetividad centrados en el cuerpo y en su tiempo. Pero sobre un cuerpo que va de lo molecular a lo cósmico y sobre un tiempo no cronológico.

10.. El posfordismo articula y desarrolla el cambio de paradigma que el concepto de "espectáculo" había tan sólo anunciado. La indistinción entre imagen y objeto, real e imaginario, esencia y fenómeno, no remite a la "desaparición del mundo" y al "fin de la historia", sino a una caracterización de lo real como cada vez más artificial, temporal, virtual. Los flujos que desestructuran el trabajo, la vida y el espectáculo no pueden ser caracterizados solamente por su fuerza de desterritorialización. Deben también ser definidos, sobre todo, intensivamente.

La desterritorialización operada por los movimientos (como fenómenos histórico-colectivos) a finales de los años sesenta, echa por tierra la distinción entre "tiempo de trabajo" y "tiempo de vida", liberando al tiempo de sus "cristalizaciones" fordistas. Rompe el tiempo-medida y hace emerger el tiempo-creación, el tiempo potencia cuya virtualidad no puede ser ya regulada y capturada por la división entre "tiempo de trabajo" y "tiempo de vida". El capitalismo debe asumir este nuevo plano de inmanencia temporal y recualificar su valorización y la explotación en este tiempo-potencia.

Por lo tanto, cuando decimos que el "trabajo" coincide con la "vida" hay que evitar todos los malentendidos "trabajistas" o vitalistas, ya que no se trata de la subsunción de una categoría en la otra, sino de un cambio de paradigma que requiere una redefinición tanto del trabajo como de la vida. El trabajo no se extiende y recubre la vida sin que estas dos categorías cambien de naturaleza. "Bios" no puede ya referirse a su reproducción en los "procesos biológicos de conjunto", así como el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual. El trabajo escapa a su reducción a mecanismo sensomotor, como la vida escapa a su reducción biológica. Trabajo y vida no solamente tienden a la reversibilidad, sino que también se caracterizan en lo "virtual" como apertura a la creación.

11. La crítica del "trabajo" debe ser también una crítica del concepto de "vida". El rechazo de la reducción de la vida a los "procesos biológicos de reproducción de la especie" es un fenómeno de máxima importancia. Un análisis genial de Foucault

[15] En el trabajo, al límite, se tiende a una configuración que muestra, por un lado, la "empresa individual" y, por otro, los niveles de socialización de la economía-mundo cada vez más desterritorializados y colectivos. En estas condiciones es la red, y ya no la fábrica, la que "controla" a los trabajadores y la que captura lo singular y lo colectivo (humano e inhumano). Sociológicamente es la intermitencia (la precariedad, según la terminología capitalista), el movimiento (la movilidad), la metamorfosis (la polivalencia) lo que define "temporalmente" la actividad.

demuestra cómo la emergencia del biopoder "ha permitido la inscripción del racismo en el interior de los mecanismos del Estado". En efecto, ¿cómo puede el poder de normalización moderno ejercer el antiguo derecho soberano de decidir sobre la vida y sobre la muerte una vez que se ha asumido la tarea de controlar, reproducir y aumentar la vida?

> "La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización [...]. Desde luego, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera"[16].

El racismo permitirá establecer "entre mi vida y la muerte del otro" una relación que no es de enfrentamiento militar o guerrero, sino de tipo biológico. El racismo no es por tanto la supervivencia de un pasado arcaico, sino el producto de mecanismos estatales ligados a los métodos más modernos y progresistas de gestionar la vida. El nazismo, que realizará plenamente "la extrapolación biológica del tema del enemigo político", no es el mal oscuro que de improviso contagia al pueblo alemán, sino la generalización absoluta del biopoder que ha vuelto común, en su conjunto, el derecho soberano de matar ("absolutamente asesino y absolutamente suicida"[17]).

Cuando en la posguerra el biopoder está estrechamente subordinado a la reproducción de la "sociedad del trabajo", los mecanismos del Estado que lo regulan no cesan de producir y alimentar el "racismo". La producción del "racismo" es bloqueada solamente por los conflictos de clase que, contra los partidos de izquierda mismos[18], perturban al biopoder mediante procesos de autovalorización. Pero, siempre según el análisis de Foucault, hay que subrayar que el "socialismo" (en el sentido marxiano del término: socialismo del trabajo) produce y reproduce necesariamente el racismo. Esto es particularmente evidente en las situaciones en las que la integración entre instituciones del movimiento obrero, Estado y *welfare* es más fuerte. Es el caso de los así llamados países "comunistas", donde la explosión de los conflictos raciales y étnicos, tras la caída del Muro de Berlín, puede ser interpretada como el puro producto del biopoder "trabajador" sin lucha de clases. Es también el caso de los países en los que la izquierda ha llegado al poder, como en Francia, y ha recreado las condiciones de una estrecha relación entre trabajo, vida y Estado. Le Pen y las políticas de inmigración no son por tanto el producto de la Francia profunda, sino de los mecanismos republicanos de gestión de la vida. También es el caso de la Europa que, queriendo reproducir la "sociedad del empleo", desarrolla un Estado "asediado" por la emigración (los extranjeros) por dentro y por fuera. La ideología democrática del "trabajo para todos" recualifica "la extrapolación biológica del tema del enemigo político".

[16] Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad, op. cit.*, págs. 219-220.

[17] [*Ibídem*, pág. 223.] El gran economista Kalecki ha demostrado cómo las primeras políticas de *Welfare State* [Estado de bienestar] y de gestión keynesiana de la deuda pública habían sido experimentadas por el nazismo.

[18] No hace tanto tiempo, el racismo "obrero" del PCF [Partido Comunista Francés], por ejemplo, se caracterizaba no sólo por una hostilidad contra los extranjeros en general, sino en particular contra su presencia en la fábrica (enfrentamientos durísimos durante el fordismo entre los obreros sin cualificación magrebíes y los obreros profesionales franceses o integrados en Francia). Si bien estos momentos de enfrentamiento (piénsese en la destrucción de residencias de inmigrantes al inicio de los años ochenta que fue obra de un ayuntamiento comunista) no son ciertamente generalizables a todas las situaciones del partido, ni mucho menos han sido codificados en una línea política, son sin embargo suficientes para mostrar la ambigüedad de la política "comunista" en este terreno.

Es por tanto de gran importancia que el biopoder no se reduzca a la "reproducción de la especie" y a la reproducción de la sociedad del "trabajo-empleo". El concepto de vida debe ser recualificado por el tiempo-potencia, esto es, por la capacidad de llevar hasta el final los mecanismos del *welfare*, contra el Estado y contra el trabajo. Cuando hablamos de vida a-orgánica que debe sustraerse a la reducción del concepto de vida a "los procesos biológicos de conjunto", nos referimos a la necesidad de inventar dispositivos de producción de subjetividad que correspondan al tiempo-potencia.

12.. Trabajo y vida ya no se definen más por lo económico y por lo biológico, sino por una nueva dimensión de la actividad que recualifica el "producir" y la "reproducción de la especie" mediante el tiempo-potencia. A la producción de subjetividad del fordismo (el obrero, las formas de subjetivación del *welfare* y del espectáculo) los movimientos contraponen los agenciamentos de producción de una subjetividad "cualquiera", caracterizada por la capacidad de "afectar y de ser afectada"[19]. La desterritorialización, para escapar del trabajo, de la vida y del lenguaje que aprisionaban la fuerza de acuerdo con los imperativos de la valorización, define una actividad que se refiere solamente a "las fuerzas y los signos" y a los movimientos y la velocidad que los constituyen[20].

El concepto de "bios", por tanto, es recualificado no sólo extensivamente (ya no se opone al trabajo y al "espectáculo") sino también intensivamente por el nuevo plano de inmanencia del capitalismo posfordista. Trabajo y vida son definidos por los afectos (por la capacidad de afectar y de ser afectado), por su velocidad e intensidad y por tanto por el tiempo. Si percepción, memoria, intelecto y voluntad se vuelven, según la intuición bergsoniana, diferentes "tipos de movimiento", de "relaciones entre los flujos", entonces también los afectos son flujos, diferenciales de intensidad, síntesis temporales. No solamente los fenómenos sociales (como habíamos visto con el concepto foucaultiano de "población") "se verifican esencialmente en la duración", sino también la fuerza y sus afectos. La fuerza y sus afectos son ellos mismos "cristalizaciones del tiempo", "síntesis temporales" de una miríada de vibraciones, de "actos" infinitesimales, de intensidad, de "pequeñas percepciones".

El tiempo, de acuerdo con la profunda intuición marxiana, es el tejido del ser en el capitalismo. Pero según modalidades que han roto con la captura del tiempo por lo económico ("el tiempo de trabajo"), lo biológico ("tiempo de la vida") y el "espectáculo" ("el tiempo vacío del aplazamiento infinito de lo real y de lo virtual").

13. La economía de la información y sus dispositivos electrónicos y digitales pueden explicar provechosamente y de manera empírica esta implicación intensiva y extensiva del "tiempo" (de la vida). *Intensivamente* las tecnologías electrónicas y digitales delimitan (reproduciéndolo) este nuevo plano de inmanencia hecho de intensidad, de movimientos, de flujos a-significantes, de temporalidad. Percepción, memoria y concepción entran en relación con el nuevo plano de inmanencia delimitado por los flujos de los dispositivos

[19] La subjetividad, como habíamos afirmado en "Trabajo inmaterial y subjetividad" [con Antonio Negri, en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*], ya no se debe definir como indeterminación absoluta ("indeterminación capaz de toda determinación"), sino como potencia absoluta. Y aquí se trata, entiéndase bien, de subjetividad "maquínica".

[20] El sujeto y el objeto, el espíritu y la materia, son redefinidos por los flujos que los exceden y que hacen discurrir, bajo la estabilidad de las codificaciones, las fuerzas preindividuales y prepersonales y las fuerzas supraindividuales y suprapersonales.

electrónicos y digitales. Las tecnologías electrónicas y digitales realizan (reproduciéndola) la percepción, la memoria, la concepción como "diferentes tipos de movimiento", como "relación entre flujos", como "síntesis temporales". *Extensivamente* son también estas máquinas las que cubren con sus redes la totalidad de la sociedad y de la vida.

Las tecnologías digitales y electrónicas organizan materialmente la reversibilidad entre cuerpo individual y práctica social. *Lo colectivo en nosotros y lo colectivo fuera de nosotros están interconectados mediante "máquinas"* que lo atraviesan y lo constituyen, como atraviesan y constituyen las condiciones preindividuales y supraindividuales de la producción de lo real y de la subjetividad.

Las máquinas electrónicas y digitales funcionan como los motores que acumulan y producen no ya energía mecánica o termodinámica, sino justamente esta "energía" a-orgánica. Máquinas que cristalizan, acumulan, reproducen y capturan el tiempo de la vida y no solamente el tiempo de trabajo, que regulan y capturan la fuerza de lo virtual. Aquí es lo digital, y no la estadística como en Tarde, lo que tiene la capacidad de capturar (de sintetizar) lo molecular y lo colectivo que caracteriza tanto la "naturaleza" como lo "social"[21].

Lo digital permite aprehender y reproducir tanto las "pequeñas vibraciones" y su dinámica temporal de la que la vida se constituye intensivamente, como los "actos sociales", por expresarnos como Tarde, definidos no ya como "hechos", sino como *tendencias y variaciones* que constituyen extensivamente la vida.

14. El concepto de vida contenido en la expresión "tiempo de vida" remite así, antes que nada, a la capacidad de afectar y de ser afectado, a su vez caracterizada por el tiempo, por lo virtual. La economía de la información[22] captura, exige, regula e intenta componer esta nueva relación entre "la fuerza y los signos" y los dispositivos colectivos organizados mediante motores temporales. Es en este sentido que la economía de la información puede ser identificada con la "producción de subjetividad".

La forma de la red y del flujo expresa al mismo tiempo la capacidad que tienen estos dispositivos de capturar no sólo las formas de cooperación y de producción de subjetividad caracterizadas por la nueva capacidad de "actuar", sino también las formas de cooperación y de producción de subjetividad fordista y prefordista que se reproducen en la economía-mundo. Junto con la moneda[23], expresan la nueva forma del dominio.

[21] En estas temáticas nos hemos detenido largamente en nuestro *Videofilosofie. La percezione del tempo nel post-fordismo*, Manifestolibri, Roma, 1997.

[22] Desde el punto de vista más directamente económico: según el Observatorio Mundial de los Sistemas de Comunicación el conjunto de las industrias de la información (audiovisuales, informática, telecomunicaciones) superará en el año 2000 el 6'3% del Producto Interior Bruto (PIB) mundial, mientras que hoy representa el 5'7%, o sea el equivalente al mercado mundial del automóvil. Según el Consejo de las Telecomunicaciones japonés el conjunto de las tecnologías de la información constituirá en 2010 el 6% del PIB. A título de comparación, la industria del automóvil representaba en 1990 el 4'6% del PIB de Japón. Según el *World Telecommunications Development Report* de 1995, "el sector de la infocomunicación (el conjunto de las telecomunicaciones, la informática y el audiovisual) crece a un ritmo cercano al doble respecto al resto de la economía. Hoy, de cada mil dolares ganados en el conjunto del mundo, 59 tienen que ver, directa o indirectamente, con la infocomunicación". El valor que produce el sector no procede principalmente de las industrias de equipamiento, sino de la producción y gestión de servicios. Actualmente, por ejemplo, el mercado de equipamientos para telecomunicaciones totaliza un 0'39% del PIB mundial y el mercado de servicios el 1'83%, un total del 2'22%. En el año 2000, suponiendo una tasa de crecimiento del PIB mundial del 2'2%, la parte relativa a cada uno de los mercados en el PIB mundial será respectivamente del 0'4% y del 1'97%. Por tanto más de tres cuartos de la producción estará asegurada a los servicios.

[23] El dinero, en cuanto cristalización del tiempo, es el primer mecanismo de control y de regulación capitalista que "consiente o induce determinados comportamientos" a través de series temporales. Quizá haya que entender en este sentido la afirmación de Deleuze según la cual "el hombre moderno ya no es el hombre *enfermé* [encerrado], sino el hombre endeudado".

La economía de la información nos permite criticar el concepto de trabajo porque ya no es su tiempo, sino el de la vida, lo que es el motor de las formas de cooperación. No es que el trabajo cumpla las funciones de control de las potencias de la técnica, de la ciencia y de las fuerzas genéricamente sociales, sino del cambio de su naturaleza. El desarrollo de la capacidad de afectar y de ser afectado es el fundamento de las formas de cooperación. Las fuerzas genéricamente "humanas" (de percepción, memoria, inteligencia, imaginación, lenguaje) y sus afectos, son deshumanizadas por estar directamente conectadas, en las máquinas cibernéticas y electrónicas, con los flujos cósmico-moleculares y con los dispositivos colectivos. Estas máquinas demarcan un plano de inmanencia en el que la separación entre "percepción" y "trabajo", entre cuerpo y espíritu, entre objetivo y subjetivo pierde su carácter unilateral y crea las condiciones de un nuevo poder de metamorfosis y de creación.

15. *El tiempo de la vida en el posfordismo remite, en primer lugar, no a los procesos biológicos de los que habla Foucault sino a la "máquina-tiempo"*. Tiempo de vida es también sinónimo de la complejidad de las semióticas, de las fuerzas y de los afectos que participan en la producción de la subjetividad y del mundo. Tiempo de la vida es también la multiplicidad de los "actos sociales" definidos como tendencias y variaciones. Tiempo de la vida es también el "devenir minoritario" de la "subjetividad cualquiera" que no se define por ser "genérica" sino por su poder de singularización y de metamorfosis. Tiempo de la vida es una definición de lo político que no remite ya a la "biología" sino a una política de lo "virtual". Trabajo y explotación, pero también "autovalorización" y "revolución" son recualificados por esta definición de la vida.

"Per una ridefinizione del concetto di 'bio-política'", en Maurizio Lazzarato, Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos.*

Maurizio Lazzarato

Del biopoder a la biopolítica

1. Michel Foucault, a través del concepto de biopolítica, nos había anunciado desde los años setenta lo que hoy día va haciéndose evidente: la "vida" y lo "viviente" son los retos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas. También nos había mostrado que la "entrada de la vida en la historia" corresponde al surgimiento del capitalismo. En efecto, desde el siglo XVIII, los dispositivos de *poder* y de *saber* tienen en cuenta los "procesos de la vida" y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. "El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar..."[1]. Que la vida y lo viviente, que la especie y sus condiciones de producción se hayan convertido en los retos de las luchas políticas constituye una novedad radical en la historia de la humanidad. "Durante miles de años, el hombre ha permanecido siendo lo que era ya para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en tanto que ser vivo, está en cuestión"[2].

La patente del genoma y el desarrollo de las máquinas inteligentes; las biotecnologías y la puesta a trabajar de las fuerzas de la vida, trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida.

Pero los trabajos de Foucault no estaban sino indirectamente orientados en la descripción de estos nuevos biopoderes. Si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault está interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes. Definir las condiciones de un nuevo "proceso de creación política, confiscado desde el siglo XIX por las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos", me parece que es el hilo rojo que atraviesa toda la reflexión de Foucault. En efecto, la introdución de la "vida en la historia" es interpretada positivamente por Foucault como una posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el "sujeto político como un sujeto ético", contra la tradición del pensamiento occidental que lo piensa exclusivamente bajo la forma del "sujeto de derecho".

Foucault interroga al poder, sus dispositivos y sus prácticas, no ya a partir de una teoría de la obediencia y sus formas de legitimación, sino a partir de la "libertad" y de la "capacidad de transformación" que todo "ejercicio de poder" implica. La nueva ontología que la introducción de la "vida en la historia" afirma, permite a Foucault "ha-

[1] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, pág. 187 [castellano: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2005].

[2] *Ibídem*, pág. 188.

cer valer la libertad del sujeto" en la constitución de la relación consigo y en la constitución de la relación con los otros, lo que es, para él, la "materia misma de la ética". Habermas y los filósofos del Estado de derecho no se han equivocado al tomar el pensamiento de Foucault como un blanco privilegiado, ya que representa una alternativa radical a una ética transcendental de la comunicación y de los derechos del hombre.

2. Recientemente Giorgio Agamben, en un libro que se inscribe explícitamente en las búsquedas emprendidas alrededor del concepto de biopolítica [*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*], afirma que de la distinción entre la vida y la política que los antiguos establecían diferenciando entre *zoé* y *bios,* entre vida natural y vida política, entre el hombre como *simple viviente* que tenía su lugar de expresión en la casa y el hombre como *sujeto político* que tenía su lugar de expresión en la polis, de esta distinción, pues, "no sabemos nada". Como en Foucault, la introducción de la *zoé* en la esfera de la polis constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías políticas y filosóficas del pensamiento clásico. Pero esta imposibilidad de distinguir entre *zoé* y *bios,* entre el hombre como *simple viviente* y el hombre como *sujeto político,* ¿es producto de la acción del poder soberano, o es el resultado de la acción de nuevas fuerzas sobre las cuales el poder soberano no tiene "ninguna influencia"? La respuesta de Agamben es muy ambigua y oscila continuamente entre estas dos alternativas. Totalmente diferente es la respuesta de Foucault: la biopolítica es la forma de gobierno de una *nueva dinámica de las fuerzas* que expresan entre ellas relaciones de poder que el mundo clásico no conocía.

Esta dinámica será descrita por Foucault, a medida que desarrolla su búsqueda, como la emergencia de una *potencia múltiple y heterogénea de resistencia y creación* que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento transcendental y toda regulación que sea exterior a su constitución. El nacimiento de los biopoderes y la redefinición del problema de la soberanía son comprensibles para nosotros sólo sobre esta base. Si la dinámica de esta potencia, fundada sobre la "libertad" de los "sujetos", y su capacidad de tratar sobre la "conducta de los otros" es enunciada de manera coherente sólo al final de la vida de Foucault, me parece que es porque que toda su obra conduce a este fin.

La entrada de la "vida en la historia" es analizada por Foucault a través del desarrollo de la economía política. Foucault demuestra cómo las técnicas de poder cambian en el momento preciso en el que la *economía* (en tanto que gobierno de la familia) y la *política* (en tanto que gobierno de la polis) se integran la una en la otra.

Los nuevos dispositivos biopolíticos nacen en el momento en el que se plantea la cuestión de "la manera de gobernar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, como puede hacerse dentro de una familia, como puede hacerlo un buen padre de familia que sabe dirigir a su mujer, a sus hijos, a sus criados, que sabe hacer prosperar a su familia, que sabe establecer para ella las alianzas que le conviene. ¿Cómo introducir esta atención, esta meticulosidad, este tipo de relación del padre con su familia dentro de la gestión de un Estado?"[3].

[3] Michel Foucault, "La gouvernementalité", *Dits et Écrits*, Tome IV, págs. 641-642 [castellano: "La gubernamentalidad", *Estética, ética y hermenéutica,* Obras Esenciales, Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999].

Pero ¿por qué hay que buscar la *arcana imperii* de la modernidad en la economía política? La biopolítica entendida como relación entre gobierno-población-economía política remite a una dinámica de las fuerzas que funda una nueva relación entre ontología y política. La economía política de la que habla Foucault no es la economía del capital y del trabajo de los economistas clásicos, ni la crítica de la economía marxiana del "trabajo vivo". Se trata de una economía política de las fuerzas a la vez muy próxima y muy lejana de estos dos puntos de vista. Muy próxima al punto de vista de Marx, ya que el problema de la coordinación y del dominio de las relaciones entre los hombres en tanto que seres vivientes y de los hombres con las "cosas", con el objeto de extraer "más fuerza", no es un simple problema económico, sino ontológico. Muy lejana, porque Foucault reprocha a Marx y a la economía política reducir las relaciones de fuerzas a relaciones entre capital y trabajo, haciendo de esas relaciones simétricas y binarias el origen de toda dinámica social y de todas las relaciones de poder. La economía política de la que habla Foucault gobierna, por el contrario, "todo un campo material complejo en el que entran en juego los recursos naturales, los productos del trabajo, su circulación, la amplitud del comercio, pero también la disposición de las ciudades y carreteras, las condiciones de vida (hábitat, alimentación, etcétera), el número de habitantes, su longevidad, su vigor y su actitud para con el trabajo"[4].

La economía biopolítica, como sintagma de lo biopolítico, comprende, así, los dispositivos de poder que permiten maximizar la multiplicidad de las relaciones entre las fuerzas que son coextensivas al *cuerpo social*, y no sólo, como en la economía política clásica y su crítica, la relación entre *capital y trabajo.*

En la economía política de las fuerzas se expresan nuevas relaciones de poder, y, para describirlas, Foucault necesita una nueva teoría política y una nueva ontología. En efecto, la biopolítica se "incorpora" y se "afianza" sobre una multiplicidad de relaciones de dominio y de obediencia entre las fuerzas que el poder "coordina, institucionaliza, estratifica, concluye", pero que no son su proyección pura y simple sobre los individuos. El problema político fundamental de la modernidad no es el de una causa de poder único y soberano, sino el de una multitud de fuerzas que actúan y reaccionan entre ellas según relaciones de obediencia y mando. Las relaciones entre hombre y mujer, entre maestro y alumno, entre médico y enfermo, entre patrón y obrero, con las que Foucault ejemplifica la dinámica del cuerpo social, *son relaciones entre fuerzas que implican en cada momento una relación de poder.* Si, según esta descripción, el poder se constituye partiendo desde la base, entonces hay que partir de los mecanismos infinitesimales que más tarde son "investidos, colonizados, utilizados, plegados, transformados, institucionalizados, por mecanismos siempre más generales y por formas de dominación globales".

La biopolítica es entonces la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los seres vivos produzcan más fuerza. La biopolítica es una relación estratégica y no un poder de decir la ley o de fundar la soberanía. "Coordinar y dar una finalidad" son, según las palabras de Foucault, las funciones de la biopolítica que, en el momento mismo en el que obra de este modo, reconoce que ella no es la causa del poder: coordina y da finalidad a una potencia que, en propiedad, no le pertenece, que viene de "afuera". *El biopoder nace siempre de otra cosa que de él.*

[4] Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIII siècle" , *Dits et Écrits*, Tome IV, pág. 729 [castellano: "La política de la salud en el siglo XVIII", *Estrategias de Poder.* Obras Esenciales, Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999].

3. Históricamente, es la asociación de las fuerzas que la economía política quiere gobernar lo que pone en crisis la firma del poder soberano y quien fuerza a la biopolítica a una "inmanencia" cada vez más extendida de sus tecnologías de gobierno de la "sociedad". Y es siempre ella quien obliga al poder a desdoblarse en dispositivos a la vez "complementarios" e "incompatibles" que se expresan, en nuestra actualidad, por una "transcendencia inmanente", es decir una integración del biopoder y del poder soberano.

En efecto, la emergencia de la serie solidaria entre arte de gobernar-población-riqueza desplaza radicalmente el problema de la soberanía. Foucault no descuida el análisis de la soberanía, afirma solamente que la potencia fundadora no está ya del lado del poder, puesto que éste es "ciego e impotente"[5], sino del lado de las fuerzas que constituyen el "cuerpo social" o la "sociedad". Que el poder soberano sea impotente y ciego no significa, de ninguna manera, que haya perdido su eficacia: su impotencia es ontológica. Desde este punto de vista, no hacemos ningún favor al pensamiento de Foucault cuando describimos su trayectoria en el análisis de las relaciones de poder como una simple sucesión y sustitución de los diferentes dispositivos, ya que el dispositivo biopolítico no reemplaza la soberanía, sino que desplaza su función volviendo aún más "agudo el problema de su fundación".

"De manera que hay que comprender bien las cosas, en absoluto como el reemplazamiento de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, después una sociedad de disciplina por una sociedad de, digámoslo así, gobierno. Tenemos, en efecto, un triángulo: soberanía, disciplina, gestión gubernamental, cuyo objetivo principal es la población"[6]. Más bien hay que pensar la presencia simultánea de diferentes dispositivos que se articulan y se distribuyen de diferente manera bajo la potencia de la concatenación gobierno-población-economía política.

¿Podemos entonces leer el desarrollo de la biopolítica no como la organización de una relación de poder unilateral, sino como la necesidad de asegurar una coordinación inmanente y estratégica de las fuerzas? Lo que nos interesa señalar es la diferencia de los principios y de las dinámicas que rigen la socialización de las fuerzas, el poder soberano y el biopoder. Las relaciones entre estos dos últimos pueden ser comprendidas sólo sobre la base de la acción múltiple y heterogénea de las fuerzas. Sin la introducción de la "libertad" y de la resistencia de las fuerzas, los dispositivos del poder moderno permanecen incomprensibles, y su inteligibilidad será inexorablemente reducida a la lógica de la ciencia política, cosa que Foucault expresa de la manera siguiente: "En primer lugar está la resistencia, y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones del poder. Considero entonces que el término 'resistencia' es la palabra más importante, la palabra clave de esta dinámica"[7].

[5] "El poder no es omnipotente, omnisciente, ¡al contrario! Si las relaciones de poder han producido formas de investigación, de análisis de los modos de saber, es precisamente porque el poder no es omnisciente, sino que era ciego [...]. Si asistimos al desarrollo de tantas fuerzas de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente porque el poder es siempre impotente". Michel Foucault, "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", *Dits et Écrits*, Tome IV, *op. cit.*, pág. 625.

[6] Michel Foucault, "La gouvernementalité", *op. cit.*, pág. 654.

[7] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, op. cit., pág. 741 [castellano: "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", *Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*].

4. En los años setenta Foucault piensa esta nueva concepción del poder fundamentalmente a través del modelo de la batalla y de la guerra. En esta forma de entender el poder y las relaciones sociales hay, seguro, una "libertad" (una autonomía y una independencia) de las fuerzas en juego, pero se trata más bien de una libertad que sólo puede ser comprendida como "poder de arrebatársela a los otros". En efecto, en la guerra hay fuertes y débiles, pícaros e ingenuos, vencedores y vencidos, y todos son "sujetos actuantes" y "libres", incluso si esta libertad consiste sólo en la apropiación, la conquista y el sometimiento de otras fuerzas.

Foucault, quien hace funcionar ese modelo de poder como "enfrentamiento guerrero de las fuerzas" contra la tradición filosófico-jurídica del contrato y de la soberanía, está ya sólidamente instalado en un paradigma en el que la articulación de los conceptos de *potencia, diferencia* y *libertad* de las fuerzas sirve para explicar la relación social. Pero esta "filosofía" de la diferencia corre el peligro de aprehender todas las relaciones entre los hombres, de la naturaleza que sean, como relaciones de dominio. Impasse al que habría sido confrontado el pensamiento de Foucault. Pero los cuerpos no están capturados de forma absoluta por los dispositivos de poder. El poder no es una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos, tal y como la ejerce el ejercicio del Panóptico[8], sino una relación estratégica. El poder es ejercido por cada fuerza de la sociedad y pasa por los cuerpos, no porque sea "omnipotente y omnisciente", sino porque las fuerzas son las potencias del cuerpo. El poder viene de abajo; las relaciones que le constituyen son múltiples y heterogéneas. Lo que llamamos poder es una integración, una coordinación y una dirección de las relaciones entre una multiplicidad de fuerzas. ¿Cómo liberar a esta nueva concepción del poder fundado sobre la potencia, la diferencia y la autonomía de las fuerzas del modelo de la "dominación universal"? ¿Cómo hacer advenir una "libertad" y una potencia que no fuera sólo de dominación o de resistencia?

Es en respuesta a este interrogante que Foucault desarrolla el paso del modelo de la guerra al del "gobierno". Esta temática del gobierno estaba ya presente en las reflexiones de Foucault, ya que ella definía el ejercicio del poder en la biopolítica. El desplazamiento que Foucault opera, alrededor de los años ochenta, consiste en el hecho de considerar el "arte de gobernar" no ya sólo como una estrategia del poder, incluso biopolítico, sino como *acción de los sujetos sobre ellos mismos y sobre los otros.* En los antiguos busca la respuesta a esta cuestión: ¿de qué modo los *sujetos devienen activos;* cómo el gobierno de sí y de los otros da paso a subjetivaciones independientes del arte de gobernar de la biopolítica? De este modo el "gobierno de las almas" es el desafío de las luchas políticas, y no exclusivamente la modalidad de acción del biopoder.

Este paso a la ética es una necesidad interna al análisis foucaultiano del poder. Gilles Deleuze tiene razón al señalar que no hay dos Foucault, el Foucault del análisis del poder y el Foucault de la problemática del sujeto. Un interrogante atraviesa toda la obra de Foucault: ¿cómo aprehender estas relaciones de poder infinitesimales, difusas, heterogéneas, para que no se re-

[8] Foucault ha explicado, respondiendo a las críticas "marxistas" lanzadas contra él por el actual alcalde de Venecia Massimo Cacciari, que su concepción de las relaciones de poder "no se reduce, de ninguna manera, a esta figura".

suelvan siempre en dominación o en fenómenos de resistencia[9]? ¿Cómo esta nueva ontología de las fuerzas puede dar lugar a procesos de constitución políticos inéditos y a procesos de subjetivación independientes?

5. Es sólo en los años ochenta, tras un largo rodeo por la ética, que Foucault regresará al concepto de "poder". En sus últimas entrevistas Foucault se dirige a sí mismo una crítica, ya que considera "que al igual que muchos otros, no ha sido muy claro y no ha utilizado las palabras correctas para hablar del poder". Él ve retrospectivamente su trabajo como un análisis y una historia de diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental, más que como análisis de las transformaciones del poder. "No es entonces el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis búsquedas"[10].

El análisis de los dispositivos del poder debe así partir sin ninguna ambigüedad, no de la dinámica de la institución, aunque sea biopolítica, sino de la dinámica de las fuerzas y de la "libertad" de los sujetos, puesto que si se parte de las instituciones para plantear la cuestión del poder, se desembocará, inevitablemente, en una teoría del "sujeto de derecho". En esta última y definitiva teoría del poder, Foucault distingue tres conceptos diferentes que son normalmente confundidos en una única categoría: *las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno* y *los estados de dominación*.

En primer lugar precisa que es necesario hablar de las relaciones de poder antes que del poder, pues el acento debe ser puesto en la misma relación y no sobre sus términos, siendo estos últimos los resultados, y no los presupuestos. La caracterización de las relaciones estratégicas en tanto que juegos de poder "infinitesimales, móviles, reversibles, inestables" se obtiene ya en los años setenta. La novedad que Foucault introduce en esta época, y que estaba ya contenida en el concepto nietzscheano de "fuerzas", de donde Foucault toma su concepción de "relaciones estratégicas", es la modalidad por la que el poder se ejerce en el interior de una relación amorosa, de la relación del profesor con el alumno, del marido con la mujer, de los hijos con los padres, etcétera... Esta modalidad es definida como "acción sobre una acción" y se despliega por la voluntad de "conducir los comportamientos de los otros".

"Creo que es necesario distinguir entre relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —que hacen que unos traten de determinar la conducta de los otros, a lo que estos otros responden procurando no dejar determinar su conducta, o tratando, como respuesta, de determinar la de aquéllos— y los estados de dominación, que son eso que de ordinario se llama el poder"[11]. El poder es de este modo definido como la capacidad de estructurar el campo de acción del otro, de intervenir en el dominio de sus acciones posibles. Esta nueva concepción del poder muestra aquello que estaba implícito en el modelo de la batalla y la guerra, pero que aún no hallaba una expresión coherente, a saber: que hay que presuponer, para pensar el ejercicio del poder, que las fuerzas implicadas en la relación son virtualmente "libres". El poder es un modo de acción sobre "sujetos activos", sobre "sujetos libres, en tanto que libres".

[9] Gilles Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, París, 1986 [castellano: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987].

[10] Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", *Dits et Écrits*, Tome IV, *op. cit.*, pág. 298.

[11] Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIII siècle", *op. cit.*, pág. 729

"Una relación de poder, por el contrario, se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser precisamente una relación de poder: que 'el otro' (aquél sobre el que se ejerce la relación) sea reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción; y que se abre, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles"[12]. En este marco, que los sujetos sean libres significa que "tienen siempre la posibilidad de cambiar la situación, que esta posibilidad existe siempre". Esta modalidad del ejercicio del poder permite a Foucault responder a las críticas que desde el comienzo de sus trabajos sobre el poder le eran dirigidas: "Yo no he querido decir que estamos siempre atrapados, sino al contrario, que somos siempre libres. Finalmente, que hay siempre la posibilidad de transformar las cosas"[13].

Los "estados de dominación", por el contrario, son caracterizados por el hecho de que la relacion estratégica se ha establecido en las instituciones y que la movilidad, la reversibilidad y la instabilidad de la "acción sobre otra acción" son limitadas. Las relaciones asimétricas que toda relación social contiene son cristalizadas y pierden la libertad, la "fluidez" y la "reversibilidad" de las relaciones estratégicas. Entre las relaciones estratégicas y los estados de dominación Foucault coloca las "tecnologías gubernamentales", es decir la unión de las prácticas por las cuales se puede "constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros"[14].

Para Foucault, las tecnologías gubernamentales juegan un papel central en las relaciones de poder, porque es a través de ellas que los juegos estratégicos pueden estar cerrados o abiertos; es por su ejercicio que se cristalizan y se fijan en relaciones asimétricas institucionalizadas (estados de dominación) o en relaciones fluidas y reversibles, abiertas a la creación de las subjetivaciones que escapan al poder biopolítico.

En la frontera entre "relaciones estratégicas" y "estados de dominación", sobre el terreno de las "técnicas de gobierno", la lucha ético-política adquiere pleno sentido. La acción ética es así concentrada sobre el vínculo entre relaciones estratégicas y tecnológicas de gobierno, y tiene dos finalidades mayores: (1) permitir las relaciones estratégicas con el mínimo posible de dominación[15], al darse reglas de derecho, técnicas de gestión de las relaciones con los otros y también de las relaciones consigo; (2) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues son éstas las condiciones de la resistencia y de la creación.

[12] Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", *op. cit.*, pág. 313. La relación entre amo y esclavo es una relación de poder cuando la huida es una posibilidad de acción para este último; de otro modo se trata de un simple ejercicio de la fuerza física.

[13] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, *op. cit.* [*supra* nota 7], pág. 740.

[14] Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIII siècle", *op. cit.*, pág. 728.

[15] Siempre en la última parte de su vida Foucault se plantea el problema de cómo volver simétricas las relaciones estratégicas. Tan sólo esboza esta temática a través de la cuestión de la "amistad". Gabriel Tarde, un autor cuyo pensamiento he contrastado, en otro lugar, con el de Foucault, expresa la necesidad, partiendo de las mismas "relaciones estratégicas" foucaultianas, de fundar su dinámica no sólo sobre la asimetría, sino también sobre la simpatía. "Más estrecha aún y más alejada de la verdad es la definición ensayada recientemente por un sociólogo distinguido, quien da como prioridad característica a los actos sociales el ser impuesto *desde afuera como obligación*. Eso es no reconocer como relaciones sociales más que las relaciones entre amo y sujeto, entre profesor y alumno, entre padres e hijos, sin tener ninguna consideración a las libres relaciones de los iguales entre ellos. Y es cerrar los ojos no ver que, en los mismos colegios, la educación que los niños se dan libremente imitándose entre ellos, respirando, por así decir, sus ejemplos, o incluso los de los profesores, que *interiorizan*, tiene más importancia que la que reciben o sufren por fuerza", Gabriel Tarde, *La logique sociale*, Institut Synthélabo, París,1999, pág. 62.

6. La relación entre resistencia y creación es el último límite que el pensamiento de Foucault había pretendido franquear. Es en el interior de las relaciones estratégicas y de la voluntad de los sujetos virtualmente libres de "dirigir la conducta de los otros", donde se pueden encontrar las fuerzas que resisten y que crean. Lo que resiste al poder, a la fijación de las relaciones estratégicas en relaciones de dominación, a la reducción de los espacios de libertad en el deseo de dirigir las conductas de los otros, hay que buscarlo en el interior de esta dinámica estratégica. Es en este sentido que la vida y lo viviente devienen así la "materia ética" que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida.

En una entrevista de 1984, un año antes de su muerte, se le plantea una cuestión acerca de la definición de la relación entre resistencia y creación:

> "*— Es sólo en términos de negación que hemos conceptualizado la resistencia. No obstante, tal y como usted la comprende, la resistencia no es únicamente una negación: es proceso de creación. Crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir*.
>
> — Sí, es así como yo definiría las cosas. Decir no, constituye la forma mínima de resistencia. Pero naturalmente, en ciertos momentos, es muy importante. Hay que decir no y hacer de ese no una forma de resistencia decisiva..."[16].

Y en la misma entrevista, destinada a la revista *Body Politic*, Foucault afirma que las minorías (homosexuales) en las que la relación entre resistencia y creación es una cuestión de supervivencia política, no deben sólo defenderse y resistir, "sino crear nuevas formas de vida, crear una cultura. Nosotros debemos también afirmarnos y afirmarnos no sólo en tanto que identidad, sino en tanto que fuerza creadora"[17].

Las relaciones consigo, las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos, por las cuales Foucault había llegado a esta nueva definición del poder, no son relaciones de identidad, "deben ser más bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación"[18].

Y es a partir de esta forma en que culmina la relación entre resistencia y creación desde donde hay que prolongar el trabajo de Foucault. El itinerario de Foucault permite pensar la reversión del biopoder en una biopolítica, el "arte de gobernar" en producción y gobierno de nuevas formas de vida. Es proseguir el movimiento del pensamiento foucaultiano establecer una distinción conceptual y política entre biopoder y biopolítica.

"Du biopouvoir à la biopolitique", publicado en Multitudes*, nº 1, marzo de 2000. Traducción castellana de Beñat Baltza, publicada en <http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>.*

[16] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, *op. cit.* [*supra* nota 7], pág. 741.

[17] *Ibídem*, pág. 736.

[18] *Ibídem*, pág. 739.

Maurizio Lazzarato

La máquina

El gran mérito del trabajo de Gerald Raunig[1] consiste en poner de nuevo en circulación el concepto de máquina tal y como Deleuze y Guattari lo han formulado, y en confrontarlo además con la tradición marxista que se expresa innovadoramente en el *posoperaísmo*. Dicho trabajo muestra los posibles entrecruzamientos y continuidades, dejando también entrever también las discontinuidades, entre esas dos teorías desarrolladas en épocas sensiblemente diferentes.

Me gustaría ahora, sencillamente, retomar algunos elementos de la teoría de las máquinas de Deleuze y Guattari mostrando cómo puede contribuir a una definición del capitalismo contemporáneo. Sus convergencias y diferencias respecto a la teoría *posoperaísta* se harán de por sí evidentes.

Interpretando el punto de vista de Deleuze y Guattari se podría afirmar que el capitalismo no es un "modo de producción"; ya no es un sistema, sino un conjunto de dispositivos de *servidumbre maquínica* [*asservissement machinique*] y a la vez un conjunto de dispositivos de *sujeción social* [*assujettissement sociale*].

Los dispositivos son máquinas, no obstante, como Gerald remarca siguiendo a Deleuze y Guattari, las máquinas ya no dependen de la *techné*. La máquina tecnológica es sólo un caso de maquinismo. Hay máquinas técnicas, estéticas, económicas, sociales, etcétera.

Uno puede vivir sometido a "servidumbre" o puede estar "sujeto" a una máquina (técnica, social, comunicativa, etc.). Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar. Estamos sujetos a la máquina en tanto que somos sus usuarios, en tanto que somos sujetos de acción de los que ella se sirve. La sujeción actúa sobre la dimensión molar del individuo (su dimensión social, sus roles, sus funciones, sus representaciones, sus afectos), mientras que la servidumbre maquínica actúa sobre la dimensión molecular, preindividual, infrasocial (los afectos, las sensaciones, los deseos, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto).

Intentaré ejemplificar las características de los dispositivos de servidumbre y de sujeción mediante su funcionamiento a través de la "máquina" televisión.

La constitución del sujeto en la comunicación y en el lenguaje

> "¿Quién osaría pretender aún hoy que su cólera sea verdaderamente suya, cuando tantos se atreven a decirle cómo se siente, sabiéndolo mejor que él mismo? (Robert Musil, *El hombre sin atributos*).

[1] Este texto de Lazzarato es el prefacio a un libro de Gerald Raunig que verá la luz en alemán a comienzos de 2007, y cuya versión preparatoria ("Algunos fragmentos sobre las máquinas") está incluida en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas y trabajo inmaterial,* así como en el monográfico de *transversal: máquinas y subjetivación* (http://transform.eipcp.net/transversal/1106/raunig/es)

El sistema capitalista, mediante la sujeción social, produce y distribuye roles y funciones, nos equipa con una subjetividad y nos asigna una individuación específica (identidad, sexo, profesión, nacionalidad, etcétera). La sujeción, por una parte, nos individúa, nos constituye en sujeto siguiendo las exigencias del poder y, por otra parte, une a cada individuo a una identidad "propia y sabida", bien determinada de una vez por todas.

¿Cuál es la forma en que la televisión produce sujeción? ¿Qué papel juegan el lenguaje y la comunicación en este proceso?

La función-sujeto en la comunicación y en el lenguaje no tiene nada de natural; debe ser, por el contrario, constituida e impuesta. Según Deleuze y Guattari el sujeto no es ni condición de lenguaje ni causa de enunciado. En realidad, dice Deleuze, lo que produce los enunciados en cada uno de nosotros no es nosotros, en tanto que sujeto, sino algo totalmente diferente: son "las multiplicidades, las masas y los grupos, los pueblos y las tribus, los agenciamientos colectivos que nos atraviesan, interiores a nosotros, y que ya no conocemos".

Son ellos los que nos hacen hablar y es a partir de ellos que producimos enunciados.

No hay sujeto, sólo hay agenciamientos colectivos de enunciación productores de enunciados. "El enunciado es siempre colectivo, incluso cuando parece haber sido emitido por una singularidad solitaria como la del artista"[2].

La máquina televisual extrae de estos agenciamientos colectivos, de la multiplicidad que nos atraviesa y nos constituye, un sujeto que se piensa y se vive como causa y origen *absoluto* e *individual* de sus expresiones, palabras, afectos.

La televisión funciona a partir de un pequeño número de enunciados ya codificados que son los enunciados de la realidad dominante y a partir también de una serie de modalidades de expresión prefabricadas, buscando que estos enunciados y expresiones lo sean también de los sujetos individuales. ¿De qué manera lo hace?

La televisión hace que los enunciados conformes a la realidad dominante del capitalismo pasen por enunciados de los individuos, mediante la puesta en funcionamiento de una máquina de *interpretación* de sus palabras y de su expresión y una máquina de *subjetivación* que funciona a partir de la constitución de un doble del sujeto.

La televisión te incita a hablar en tanto que sujeto de enunciación como si fueses la causa y el origen de los enunciados y, al mismo tiempo, eres hablado, como sujeto de enunciación, por la misma máquina de comunicación. Si eres entrevistado en la televisión (poco importa si es en un programa de literatura, en un *talk show* o si expones tu vida en un *reality show*), eres instituido como sujeto de enunciación ("Eres tú, querido espectador, o tú, querido invitado, quien hace la televisión") y sometido a una máquina de interpretación con diversos engranajes. Por encima de todo pasas por el dominio de una máquina no discursiva que interpreta, selecciona y normaliza incluso antes de que comiences a hablar.

Siguiendo la evolución de las ciencias del lenguaje, de la lingüística a la pragmática, la televisión se ocupa de todos los componentes de la enunciación, lingüísticos y no lingüísticos. La televisión no solamente funciona a partir de un pequeño número de enunciados preelaborados sino también a partir de la selección de un cierto léxico, de una cierta entonación, de una cierta velocidad de la cadencia de la palabra, de un cierto comportamiento, de un cierto ritmo, de una cierta gestualidad, de una cierta forma de vestir, de una cierta distribución de las tonalidades de color, de un cierto marco en el que hablas, de un cierto encuadre de la imagen, etc.

Desde que abres la boca pasas por la interpretación discursiva del periodista, quien, ayudado por el experto y el profesional, calcula el lapso que aún media, eventualmente, entre tu enunciación, tu subjetivación, tus significados y los enunciados, la subjetivación y los significados dominantes.

Al final de la entrevista eres un sujeto de enunciado, un efecto de las semióticas de la máquina de comunicación, que se considera sujeto de enunciación, que se ve como la causa y el origen absoluto e individual de los enunciados cuando en realidad es el resultado de un maquinaria de la que no es más que un terminal. Tu palabra es rebatida en el plano de los enunciados y las modalidades de expresión *que se te imponen y que se ocupan de ti*, y tu realidad mental es rebatida en el plano de la realidad dominante. Eres vertido en los enunciados y las expresiones de la máquina de comunicación sin que caigas en la cuenta.

En la televisión te arriesgas siempre a caer en la trampa de los significados y las subjetivaciones dominantes, hagas lo que hagas y digas lo que digas.

Hablas, pero te arriesgas a no decir nada que de veras te importe.

Todos los dispositivos de enunciación de nuestras sociedades democráticas son variaciones más o menos sofisticadas de este desdoblamiento del sujeto mediante el cual el sujeto de enunciación se debe reflejar en un sujeto de enunciado: sondeos, marketing, elecciones, representación política y sindical, etcétera. En tanto que elector, se te solicita expresar tu opinión como sujeto de enunciación pero, al mismo tiempo, ya has sido hablado como sujeto de un enunciado, dado que tu libertad de expresión se limita a elegir entre posibles ya codificados. La elección, como los sondeos, como el marketing, como la representación sindical y política, presupone el consenso y el acuerdo previos sobre las cuestiones y sobre los problemas respecto a los cuales se te ha pedido opinar.

Cuanto más te explicas, cuanto más hablas, tanto más entras en interactividad con la máquina de comunicación, tanto más renuncias a lo que quieres decir, puesto que los dispositivos comunicacionales te escinden de tus propios agenciamientos colectivos de enunciación para entroncarte con otros agenciamientos colectivos (la televisión en este caso).

La sujeción no es una cuestión de ideología. No concierne especialmente a los signos, a los lenguajes, a la comunicación; la economía es también una potente máquina de subjetivación. El propio capitalismo se puede definir no sólo como un modo de producción, sino también como una máquina de subjetivación.

Para Deleuze y Guattari, el capital actúa como un formidable "punto de subjetivación que constituye a todos los hombres en sujeto, pero unos, los capitalistas, son sujetos de enunciación, mientras que otros, los proletarios, son sujetos de enunciado sujetos a máquinas técnicas"[3].

La transformación del salariado en "capital humano", en empresario de sí mismo, tal y como lo conforman las técnicas de dominio contemporáneas, es la realización simultánea de procesos de subjetivación y de

[2] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Para una literatura menor*, Era, México, 1980.

[3] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

procesos de explotación, ya que, aquí, es el propio individuo quien se desdobla. Por una parte, el individuo lleva la subjetivación al paroxismo, dado que implica en todas sus actividades los recursos "inmateriales" y "cognitivos" de "sí mismo", y por otra parte lleva a identificar subjetivación y explotación, dado que es a la vez patrón de sí mismo y esclavo de sí mismo, capitalista y proletario, sujeto de enunciación y sujeto de enunciado.

La servidumbre maquínica

> "Someter en un sentido cercano al de la cibernética, en otras palabras, teledirigir, poner en retroacción y abrirse a nuevos posibles" (Félix Guattari).

La máquina-televisión actúa entonces como un dispositivo de sujeción maquínica que se alimenta del funcionamiento de base de los comportamientos perceptivos, sensitivos, afectivos, cognitivos y lingüísticos, operando de este modo sobre los resortes mismos de la vida y de la actividad humana.

La servidumbre maquínica consiste en la movilización y en la modulación de los componentes preindividuales, precognitivos y preverbales de la subjetividad, haciendo funcionar los afectos, las percepciones, las sensaciones aún no individuadas, aún no asignables a un sujeto, etc., como elementos de una máquina.

Mientras que la sujeción implica a personas globales, representaciones subjetivas molares fácilmente manipulables, "la servidumbre maquínica agencia elementos infrapersonales, infrasociales, en razón de una economía molecular del deseo más difícil de mantener en el seno de las relaciones sociales estratificadas" que movilizan a los sujetos individuales. La servidumbre maquínica, por tanto, no es lo mismo que la sujeción social. Si esta última se dirige a la dimensión molar, individuada, de la subjetividad, la primera activa su dimensión molecular, preindividual, preverbal, presocial.

En la servidumbre maquínica ya no somos usuarios de la televisión, "sujetos" que se relacionan con ella como un objeto externo. En la servidumbre maquínica somos agenciados a la televisión y funcionamos como componentes de dispositivos, como elementos de *input/output*, como simples relés de la televisión, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los signos. En la servidumbre maquínica hacemos literalmente cuerpo con la máquina. El funcionamiento de la servidumbre maquínica no conoce distinción entre "humano" y no humano, entre sujeto y objeto, sensible e inteligible.

La sujeción social considera a los individuos y a las máquinas como totalidades cerradas sobre sí mismas (el sujeto y el objeto) y traza entre ellas fronteras infranqueables. La servidumbre maquínica, por contra, considera a los individuos y a las máquinas como multiplicidades abiertas. El individuo y la máquina son conjuntos de elementos, de afectos, de órganos, de flujos, de funciones que se sitúan en el mismo plano y que no se pueden oponer según dualismos como sujeto/objeto, humano/no humano, sensible/inteligible. Las funciones, órganos y fuerzas del hombre se agencian con ciertas funciones, órganos y fuerzas de la máquina técnica; juntos constituyen un agenciamiento.

Hay, según Guattari, un aspecto "vivo", una capacidad enunciativa, un reservorio de posibles que existen en el seno de la máquina y que podemos descubrir sólo si nos instalamos en esta dimensión maquínica. La máquina no es solamente la totalidad de sus piezas, los elementos que la componen. "Es portadora de un factor de autoorganización, de *feed-back* y de autoreferencialidad incluso en su estado maquínico". Tiene un poder: el poder de abrir procesos de creación.

De este modo, por extraño que pueda parecer a la tradición del pensamiento occidental, la "subjetividad" se encuentra a la vez del lado del sujeto y del lado del objeto.

La fuerza principal del capitalismo tiende a estos dos dispositivos los cuales funcionan como dos caras de la misma moneda, pero es la servidumbre maquínica la que confiere al capitalismo una suerte de omnipotencia, ya que atraviesa los roles, las funciones y los significados mediante los cuales los individuos se reconocen y se alienan.

Es mediante la servidumbre maquínica que el capital llega a poner a trabajar las funciones perceptivas, los afectos, los comportamientos inconscientes, la dinámica preverbal y preindividual y sus componentes intensivos, atemporales, aespaciales, asignificantes. Es mediante estos mecanismos que el capital asume el control de la carga de deseo que porta la humanidad.

Esta parte de la realidad de la "producción" capitalista permanece en gran parte invisible. Ni siquiera la noción de "transindividualidad" alcanza a aprehenderla, porque habría que hablar sobre todo de "transmaquínica", de relaciones que operan simultáneamente a este lado y más allá de la dimensión social e individual. Es en este sentido que Deleuze y Guattari hablan de tiempo maquínico, de una plusvalía maquínica, de una producción maquínica. Sea como fuere, es sobre esta base que se da la acumulación, la producción de valor y la explotación. Esta parte "invisible" de la producción capitalista, siendo la más importante, paradójicamente no es tomada jamás en cuenta por la contabilidad del valor, es la parte que escapa a toda medida.

La parte de servidumbre maquínica que según Guattari conlleva el trabajo humano (o la comunicación) "no es nunca cuantificable en cuanto tal", porque no es contable. "A cambio, la sujeción subjetiva, la alienación social inherente a un puesto de trabajo o a cualquier función social, es siempre perfectamente contable".

Se puede medir un tiempo de presencia, un tiempo de alienación social de un sujeto, pero no lo que aporta, al menos no lo que aporta al nivel maquínico. Se puede cuantificar el trabajo aparente de un físico, su tiempo de alienación social, el tiempo que pasa en su laboratorio, no el valor maquínico de las fórmulas que elabora.

La paradoja de Marx consiste en haber descrito una producción maquínica y haber querido medirla mediante la sujeción, mediante la temporalidad humana (el tiempo de trabajo del obrero).

El ritornelo o la producción de subjetividad o la máquina abstracta

Las maquinarias de servidumbre y de subjetivación trabajan sobre las relaciones. Su acción, según la definición de poder en Foucault, es una acción sobre una acción posible, una acción sobre individuos "libres", es decir, sobre individuos que pueden siempre, virtualmente, actuar diferente. Ello no implica solamente eventuales fracasos en la sujeción, resultados imprevisibles, la activación de desviaciones, de trucos, de resistencias de los individuos, sino también la posibilidad de procesos de subjetivación independientes, autónomos.

Encontramos aquí el tercer concepto de máquina: la "máquina abstracta", cuyo funcionamiento ejemplificaremos de nuevo mediante la televisión.

En el momento en que miro la televisión me encuentro en el cruce de diferentes dispositivos: (1) de dispositivos que podemos definir como de servidumbre maquínica y que aquí pueden estar representados por "la fascinación perceptiva provocada por el barrido luminoso del aparato"[4], que puede agenciarse con intensidades, temporalidades, afectos del cuerpo, del cerebro, de la memoria, que me atraviesan y que constituyen mi dimensión preindividual, molecular; (2) de una relación de captura mediante el contenido narrativo que moviliza mis representaciones, mis sentimientos, mis hábitos en tanto que sujeto (mi dimensión molar); (3) de un mundo de fantasmas conscientes e inconscientes que habitan mis fantasías...

A pesar de la variedad de componentes de sujeción y servidumbre, a pesar de la diversidad de temas de expresión y de sustancias de enunciación lingüísticas y maquínicas, discursivas y no discursivas que me atraviesan, conservo un sentimiento relativo de unicidad y de clausura, de completitud. Este sentimiento de unicidad y de completitud viene dado por lo que Deleuze y Guattari llaman *ritornelo*. De este conjunto de dispositivos se escinde un "tema", un ritornelo que funciona como un "imán". "Las diferentes componentes conservan su heterogeneidad, pero son capturadas sin embargo por un ritornelo que las mantiene juntas"[5].

El ritornelo nos remite a las técnicas de producción de subjetividad, de "relación consigo" de Michel Foucault. De las relaciones de poder y de saber se escinden procesos de subjetivación que escapan a ellas.

El ritornelo es la condición para que funcione la "máquina abstracta", la cual, a pesar de su nombre, es la máquina más singular, la que llega a funcionar transversalmente y a todos los niveles, dotándolos de una consistencia no solamente cognitiva o estética, sino sobre todo existencial.

La máquina abstracta agencia elementos materiales y semióticos, pero lo hace a partir de un punto no discursivo, de un punto innombrable e inenarrable, porque toca el foco de no discursividad que yace en el corazón de la discursividad. Opera una mutación subjetiva, haciendo franquear umbrales existenciales.

Guattari describe de esta manera la "máquina abstracta" Debussy: "Se trata de una enunciación, un corte, una suerte de foco no discursivo. No sólo está la dimensión musical, sino también las dimensiones adyacentes, plásticas, literarias, sociales (el salón, el nacionalismo), etcétera. Se trata por tanto de un universo heterogéneo con componentes múltiples. De estas constelaciones de universos, de mundos, se escinde un 'enunciador' que las mantiene juntas de una nueva manera".

Hay en el ritornelo, en la relación consigo, en la producción de subjetividad, la posibilidad de ejecutar el acontecimiento; existe la posibilidad de sustraerse a la producción serializada y estandarizada de la subjetividad.

Pero esta posibilidad ha de ser construida. Los posibles han de ser creados. Es éste el sentido del "paradigma estético" de Guattari: construir los dispositivos políticos, económicos y estéticos en los que tal mutación existencial pueda ser experimentada. Una política de la experimentación y no de la representación.

[4] Félix Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 2001.

[5] *Ibídem.*

"La machine", publicación multilingüe en transversal: máquinas y subjetivación, *<http://transform.eipcp.net/transversal/1106/lazzarato/es>. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos.*

Escribí "La personalidad flexible" durante 2001, basándome en investigaciones realizadas en los años del boom de la llamada 'new economy'. El texto enfatiza los aspectos culturales y el poder 'soft' del nuevo paradigma social, de acuerdo con el carácter de los años de gobierno de Clinton en Estados Unidos y el de las formas tolerantes de la socialdemocracia, predominantes por aquel entonces en el occidente europeo. Pero el aparato tecnológico que este texto describe no ha hecho más que desarrollarse desde entonces, mientras que sus justificaciones culturales, aún más retorcidas, reflejan cada vez mejor el más insensible oportunismo. Desde entonces, lo que hemos observado a través del mundo es la implementación total del sistema flexible: un régimen de trabajo en el que la movilidad de la mano de obra y la flexibilidad de la jornada de trabajo se ven acompañadas por la constante vigilancia electrónica y el control directivo de la actividad laboral. Para caer en la cuenta de cómo funciona este sistema no es suficiente con mirar a los directivos paseándose por los aeropuertos con sus teléfonos móviles y ordenadores portátiles; es necesario observar también, en profundidad, toda la instrumentación del lugar de trabajo: dispositivos de identificación biométricos, programas contadores del uso del teclado, insignias electrónicas que permiten hacer seguimiento de las personas en la planta fabril, sensores GPS para vigilar el movimiento de vehículos, etcétera. Todos estos sistemas tecnológicos implican a la gente en un nuevo tipo de relaciones entre quienes controlan y quienes son controlados. A pesar del colapso del mercado financiero, el cual puso fin a la 'new economy' de manera abrupta, nos enfrentamos a un endurecimiento de las formas en que el trabajo se dirige y remunera, así como en las formas de psicología social que lo acompañan. Estas transformaciones se están extendiendo a los intentos de regulación de los flujos de población a través de las fronteras nacionales, los cuales se ven también sometidos a continuas identificaciones y controles. Se pueden hacer también consideraciones semejantes a propósito de las nuevas técnicas de examen del perfil de los consumidores, en interés de unas prácticas publicitarias cada vez más focalizadas y seductoras. Si algo ha cambiado desde que escribí el ensayo, por tanto, ha sido en la dirección de una intensificación de los procesos que en él se describen (Brian Holmes, extracto de una entrevista con Robby Herbst, *Journal of Aesthetics & Protest*, invierno de 2005).

Brian Holmes

La personalidad flexible. Por una nueva crítica cultural

LOS ACONTECIMIENTOS ocurridos en el cambio de siglo —desde la cumbre fracasada de la OMC en Seattle hasta el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York— nos han demostrado que una crítica radical de la globalización capitalista no sólo es posible, sino urgentemente necesaria, antes de que el nivel de violencia en el mundo se incremente dramáticamente. Los comienzos de una crítica tal existen

ya en la renovación de las teorías económicas "no ortodoxas"[1]. Pero podemos mirar también más allá, hacia una crítica de la cultura capitalista contemporánea.

Para ser eficaz, una crítica cultural debe mostrar las conexiones entre las principales articulaciones del poder y las estéticas más o menos triviales de la vida cotidiana. Es decir, debe revelar que las relaciones sociales son de tal sistematicidad que se imponen de manera *general* a quienes estamos implicados en ellas; pero debe hacerlo además mediante la crítica de los discursos, imágenes o actitudes emocionales *específicas* que son las formas concretas que dichas relaciones sociales adoptan, ocultando la desigualdad y la cruda violencia. Debe hacer añicos el equilibrio del consenso, inundando de luz todo aquello que la sociedad consiente, cómo tolera lo intolerable. Tal crítica es difícil de poner en práctica porque debe operar en dos niveles opuestos: por un lado, ha de aproximarse al máximo a la complejidad de los procesos sociales para resultar convincente a la vista de los investigadores e investigadoras de cuyo conocimiento especializado necesita; por otro lado, tiene que dotar a sus conclusiones de expresiones suficientemente llamativas como para convencer a los sujetos a quienes busca describir: aquéllos y aquéllas de cuyo comportamiento depende la transformación del *status quo*.

Este tipo de crítica existió muy recientemente en nuestras sociedades, dotando de un enfoque intelectual a la intensa y extendida insatisfacción de los años sesenta y setenta, y de esta manera ayudando a cambiar el sistema entero. Hoy parece haberse desvanecido. La dimensión estética ya no se pone en cuestión como puente problemático entre la psique y las estructuras objetivas de la sociedad. Es como si incluso hubiéramos perdido el gusto por lo negativo, la ambición de una crítica antisistémica. En su lugar encontramos interminables variaciones sobre los estudios culturales angloestadounidenses, que consisten en una estrategia positiva, un dispositivo para sumar valor, no para restarlo. Pero si en lugar de contentarnos con esta versión actual de los estudios culturales mirásemos su historia retrospectivamente, podríamos encontrar argumentos a favor de renovar una crítica de la ideología contemporánea.

Cuando a finales de los cincuenta emergieron los estudios culturales británicos, éstos intentaron invertir las jerarquías estéticas redirigiendo el lenguaje sofisticado de la crítica literaria hacia las prácticas y formas de la clase trabajadora. Al elevar las expresiones populares mediante un proceso de contaminación que también transformaba la cultura de elite, buscaban crear alternativas positivas a los nuevos modos de dominación proyectados por los medios de comunicación de masas. Este enfoque diversificó enormemente el espectro de sujetos y estilos académicos que se han ido aceptando como legítimos, contribuyendo realmente, de esta manera, al ideal de la educación popular[2]. Además, los estudios culturales han constituido una verdadera escuela de pensamiento para la cultura de izquierdas desarrollando una intencionalidad estratégica. Sin embargo, su herramienta teórica fundamental era la noción de recepción diferencial o "lectura negociada", el toque personal que el receptor daba al mensaje. La noción se utilizaba originalmente para revelar las interpretaciones que la clase trabajadora hacía de los mensajes dominantes en un marco teórico todavía basado en la conciencia de clase[3]. Pero cuando el énfasis sobre la recepción se escindió de la dinámica de clase en el curso de los años ochenta, los estudios culturales se volvieron una gran celebración del giro particular que cada individuo o grupo podía añadir al producto mediático globalizado. Es de esta manera que dieron carta de legitimidad a una nueva ideología del consumo transnacional[4]. Se trata del discurso de una alienación perfeccionada, apropiada, individualizada, etnicizada, que uno mismo hace suya.

¿Cómo puede la crítica cultural hacerse otra vez eficaz en la actualidad? Voy a argumentar en favor de construir un "ideal-tipo", revelando la intersección del poder social con las disposiciones morales íntimas y las pulsiones eróticas[5]. Llamaré a este ideal-tipo "personalidad flexible". La palabra "flexible" alude directamente al actual sistema económico, con sus contrataciones laborales precarias, su producción "justo a tiempo", sus mercancías informacionales y su dependencia absoluta de las divisas virtuales que circulan en la esfera financiera. Pero también se refiere a todo un abanico de imágenes positivas: espontaneidad, creatividad, cooperación, movilidad, relaciones entre iguales, aprecio por la diferencia, apertura a experimentar el presente. Si uno se siente cercano a la contracultura de los sesenta y setenta, entonces puede afirmar que ésas son *nuestras* creaciones, capturadas en el espejo deformante de la nueva hegemonía. Nos ha costado un esfuerzo histórico considerable hacer tolerable la locura de la sociedad contemporánea.

Voy a dirigir una mirada retrospectiva a la historia reciente para mostrar cómo una forma de crítica cultural se articuló eficazmente en términos intelectuales, y después sociales, durante la posguerra de la II Guerra Mundial. Pero también mostraré cómo las actuales estructuras de dominación son parcialmente el resultado de los fracasos de esa crítica, que no supo evolucionar para resistir a su absorción por parte del capitalismo contemporáneo.

Cuestiona la autoridad

El ejemplo paradigmático de crítica cultural en el periodo de posguerra es el Institut für Sozialforshung (Instituto para la Investigación Social, organización autónoma conocida como Escuela de Francfort). Su trabajo se puede resumir en una abreviación teórica: freudomarxismo. ¿Qué significa eso? Revisando sus textos uno encuentra que, desde una fecha tan temprana como 1936, el Instituto articulaba su análisis de la dominación alrededor de las estructuras psicosociológicas de la autoridad. El objetivo de los *Studien uber Autorität und Familie* era remediar "el fracaso del marxismo tradicional a la hora de explicar la renuencia del proletariado a cumplir su papel histórico"[6]. Esta "renuencia" (nada

[1] El Foro Social Mundial, que se celebró por primera vez en Porto Alegre en enero de 2001, simboliza el abandono de la economía neoclásica o del *supply-side*. Otro símbolo potente se puede encontrar en las acusaciones del economista Joseph Stiglitz dirigidas a sus antiguos patronos, el Banco Mundial, y aún más al Fondo Monetario Internacional, el órgano transnacional más importante de la doctrina neoclásica.

[2] Para una breve historia de los estudios culturales como movimiento de educación popular y un tratamiento más teórico de temas similares véase Raymond Williams, "El futuro de los Estudios Culturales" y "Los usos de los Estudios Culturales", ambos en *La política del Modernismo* (1989), Manantial, Buenos Aires, 1997.

[3] Véase Stuart Hall, Tony Jefferson [et al.], *Resistance through Rituals* (1975), Routledge, Londres, 1993; especialmente la introducción teórica general del volumen, págs. 9-74.

[4] Esta revocación es obvia en L. Grossberbg [et al.] (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York, 1992; una antología que marca la exportación a gran escala de los estudios culturales al mercado académico estadounidense.

[5] El dispositivo metodológico del ideal-tipo fue desarrollado por Max Weber, particularmente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905); como veremos, esta figura fue retomada de manera polémica por la Escuela de Francfort en los años cincuenta.

[6] Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, University of California Press, Berkeley, 1973, pág. 116 [castellano: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1973].

menos que el acercamiento de la clase trabajadora al nazismo) sólo podía comprenderse mediante una exploración de la manera en que las fuerzas sociales se despliegan en la psique. El declive de la autoridad del padre sobre la familia y el papel creciente de las instituciones sociales en la formación de la personalidad infantil eran presentados por la Escuela de Francfort como procesos paralelos a la liquidación del capitalismo liberal y patrimonial del siglo XIX, bajo el cual el burgués propietario controlaba directamente un capital heredado de la familia. El capitalismo monopolista del siglo XX implicaba una transferencia de poder desde los individuos privados a las empresas organizadas e impersonales. El estado psicológico de sumisión masoquista a la autoridad, descrito por Erich Fromm, era inseparable del orden mecanizado de los nuevos cárteles industriales, con su capacidad para integrar a los individuos en las cadenas tecnológicas y organizativas complejas de los sistemas de producción de masas. La noción clave de "razón instrumental" ya estaba aquí en germen. Como Marcuse escribió en 1941, "los hechos que dirigen la mente y la acción de un hombre son... los del proceso maquínico, que en sí mismo parece ser la encarnación de la racionalidad y la conveniencia... La producción masiva mecanizada llena los espacios vacíos en los que la individualidad podía afirmarse"[7].

El trabajo del Instituto combinaba ya, en esta primera fase, el análisis psicosociológico de la disciplina autoritaria con la noción filosófica de razón instrumental. Pero su poderosa crítica antisistémica no podía cristalizar sin los estudios de la economía de planificación centralizada, concebida como una respuesta política y social a la crisis de la década de los treinta. Dos miembros del Instituto, Friedrich Pollock y Otto Kirchheimer, fueron de los primeros en caracterizar el nuevo "capitalismo de Estado" de esos años[8]. Superando la representación marxista tradicional del capitalismo monopolista, el cual se había efectivamente topado con su contradicción dialéctica en la crisis de 1929, describieron un desplazamiento definitivo desde el sistema liberal, en el que la producción y la distribución estaban gobernadas por relaciones mercantiles contractuales entre agentes individuales. El nuevo sistema consistía en un capitalismo dirigido en el que la producción y la distribución se calculaban por parte de un Estado que ejercía una planificación centralizada. La amplitud de este desplazamiento se vio confirmada no sólo por los cárteles industriales dominados por el nazismo en Alemania, sino también por los planes quinquenales soviéticos, e incluso por el *new-deal* estadounidense, que anticipaba el surgimiento del Estado de bienestar keynesiano. La autoridad estaba, una vez más, en el centro del análisis. "Bajo el capitalismo de Estado —escribió Pollock— los hombres se relacionan como mandantes o mandados"[9]. O, en palabras de Kirchheimer, "el fascismo caracteriza una fase en la cual el individuo ha perdido completamente su independencia y los grupos dominantes se han visto reconocidos por el Estado como las únicas figuras legales que pueden tomar parte en acuerdos políticos"[10].

[7] Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology", en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, Nueva York, 1988, págs. 143-158.

[8] El término "capitalismo de Estado" es más conocido como acusación contra el falso o fracasado comunismo de la Unión Soviética estalinista, por ejemplo en Tony Cliff, *State Capitalism in Russia*, Pluto Press, Londres, 1974 [existe versión castellana publicada en Gran Bretaña por el Socialist Workers Party]; sin embargo, el concepto tal y como fue desarrollado por la Escuela de Francfort se aplicaba, con variaciones, a todas las economías de planificación centralizada que emergieron después de la Gran Depresión.

[9] Friedrich Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations" (1941), en T*he Frankfurt School Reader, op. cit.*, pág. 78.

[10] Otto Kirchheimer, "Changes in the Structure of Political Compromise" (1941), en *ibidem*, pág. 70.

La resolución de la crisis económica mediante la planificación centralizada para la guerra total demostró que era de "vital importancia", como decía Pollock, investigar "hasta qué punto el capitalismo de Estado puede ser sometido a control democrático". Esta investigación fue de hecho acometida por el Instituto durante su exilio en Estados Unidos, cuando buscó traducir su análisis del nazismo a los términos estadounidenses de la Guerra Fría. Lo que más recordamos ahora es la teoría y crítica de la industria cultural y el ensayo que lleva ese nombre; pero mucho más importante fue en aquel entonces un volumen de investigación sociológica llamado *La personalidad autoritaria*, publicado en 1950[11]. Escrito bajo la dirección de Horkheimer por un grupo de cuatro autores entre los que se encontraba Adorno, el libro era un intento de aplicar métodos estadísticos de la sociología a la identificación empírica de la estructura del carácter fascista. Utilizaba métodos de encuesta para demostrar la existencia de "un nuevo tipo antropológico" cuyos rasgos eran el rígido convencionalismo, la sumisión a la autoridad, la oposición a todo lo subjetivo, la estereotipia, el énfasis sobre el poder y la dureza, la destructividad y el cinismo, la proyección fuera de sí de impulsos emocionales inconscientes y una preocupación exagerada por el escándalo sexual. Haciéndose eco de los anteriores estudios sobre la autoridad, estos rasgos se correspondían con una estructura familiar marcada no por la fuerza patriarcal sino por su debilidad, lo que resultaba en una falsa ascendencia de los padres sobre unos hijos cuya formación recaía ya en las instituciones sociales.

La personalidad autoritaria culmina la construcción interdisciplinaria de un ideal-tipo por parte de la Escuela de Francfort: es una imagen polémica del yo social destinada a guiar y estructurar varios tipos de críticas. Su importancia va mucho más allá de la forma en que utiliza metodologías estadísticas para el estudio de encuestas; la función clave del ideal-tipo consiste en su capacidad de unificar distintas corrientes críticas alrededor de un mismo objeto. Las estrategias retóricas y estéticas de Adorno, por ejemplo, cobran plena fuerza si se leen en oposición a la imagen densamente construida de la personalidad autoritaria. Consideremos esta cita de su ensayo sobre el *Compromiso* de 1961:

> "En periódicos y revistas de la derecha radical lo antinatural, sobre intelectual, insano, decadente produce, como antes y siempre, indignación; saben para quién escriben. Esto concuerda con lo que la psicología social dice sobre el carácter autoritario. Entre los existenciales de éste se cuentan el convencionalismo, el respeto por la fachada petrificada de la opinión y de la sociedad, la defensa contra los impulsos que afectan a ésta o, en el inconsciente del autoritario, a algo que le es propio, lo cual no admite a ningún precio. Con esta actitud hostil a todo lo ajeno y enajenante el realismo literario de cualquier procedencia, aunque se llame crítico o socialista, es mucho más compatible que obras que, sin obedecer a ninguna consigna política, por su mero enfoque dejan fuera de combate el rígido sistema de coordenadas de los autoritarios"[12].

Adorno buscaba mostrar cómo el compromiso político brechtiano o sartreano podían degradarse hasta la aceptación completa del orden que caracteriza a

[11] T.W. Adorno [et al.], *La personalidad autoritaria* (1950), Paidós, Buenos Aires, 1965.

[12] T.W. Adorno, "Compromiso" (1962), *Notas sobre literatura. Obra completa 11*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2003, págs. 395-396.

un Estado autoritario. Las formas fracturadas y enigmáticas de Beckett o Schönberg podrían entonces entenderse como políticamente más significativas que cualquier llamamiento a manifestarse colectivamente en torno a una causa. La forma estética, tal como la entiende Adorno, se opone tanto a las débiles armonías internas del individualismo satisfecho como a las totalizaciones mucho más poderosas de un sistema explotador; y se convierte en una fuerza disidente mediante su rechazo a resolver falsamente las verdaderas contradicciones. Como escribe en una de sus frases retóricas: "Arte no significa apuntar alternativas, sino, mediante nada más que su forma, resistirse al curso del mundo que continúa poniendo a los hombres una pistola en el pecho"[13].

No se trata de enredarnos en una disputa académica sobre cómo concibió Adorno exactamente esta resistencia de formas contradictorias. Mucho más interesante es observar cómo una crítica coordinada puede ayudar a hacer emerger la resistencia en la sociedad. La figura más visible en este sentido es Herbert Marcuse, cuyo libro de 1964 *El hombre unidimensional* se convirtió en un *best-seller* internacional, particularmente en Francia. Los y las estudiantes en las manifestaciones de Mayo del 68 portaban carteles en los que se leía "Marx, Mao, Marcuse". Esa imagen muestra cómo Marcuse, con su postura directamente revolucionaria, pudo convertirse en una especie de emblema en el que convergían críticas diversas del Estado autoritario, la disciplina industrial y los medios de comunicación. En Francia, Sartre había escrito sobre "el hombre serial", mientras que Castoriadis desarrolló una crítica del productivismo burocrático. En Estados Unidos, el escritor William Whyte previno contra el "hombre organización" en fecha tan temprana como 1956, mientras que en 1961 un presidente saliente, Dwight D. Eisenhower, denunció los peligros tecnológicos del "complejo militar-industrial". La televisión comercial se identificaba como la mayor herramienta de propaganda del capitalismo, inicialmente con el libro de Vance Packard *Las formas ocultas de la propaganda* publicado en Estados Unidos en 1957, seguido con más radicalidad por las *Mitologías* de Barthes en Francia y, sobre todo, *La sociedad del espectáculo* de Debord. Ivan Illich y Paul Goodman atacaron los sistemas escolares como centros de adoctrinamiento social, R.D. Laing y Félix Guattari exigieron una antipsiquiatría, y Henri Léfebvre un antiurbanismo que los situacionistas hicieron efectivo con la práctica de la *dérive*. En su *Ensayo sobre la liberación*, escrito inmediatamente después del 68, Marcuse llegó tan lejos como a hablar de algo así como un estallido de surrealismo de masas que, según pensaba, podría combinarse con un ascenso del lumpenproletariado racial en los Estados Unidos y con una más amplia revuelta del Tercer Mundo.

Mi intención no es conectar toda esta actividad subversiva directamente con la Escuela de Francfort. Pero el "gran rechazo" de finales de los sesenta y comienzos de los setenta se dirigía claramente a los complejos militares-industriales, al tipo de regimentación y disciplina laboral que producían, al servilismo de la industria cultural que ocultaba estas realidades y, quizá por encima de todo, a la condición existencial y psicológica de la "personalidad autoritaria". El sociólogo de derecha Samuel Huntington llegaba a reconocer, al describir las revueltas de la década de los sesenta, "un desafío general a los sistemas existentes de autoridad, públicos y privados"[14]. Pero no hacía sino afirmar lo obvio. En los Estados Unidos de los años setenta, el eslogan omnipresente de la contracultura era: "cuestiona la autoridad".

[13] *Ibídem*, pág. 397.

[14] M. Crozier, S. Huntington, J. Watanabi, *The Crisis of Democracy* (Trilateral Commission, 1975), pág. 74

Lo que he intentado evocar aquí es el telón de fondo intelectual de un movimiento antisistémico eficaz, que se revolvió en contra del productivismo capitalista y sus efectos tanto en la cultura como en la subjetividad. Todo esto se resume en un célebre dicho francés, *On ne peut pas tomber amoureux d'une courbe de croissance* (No te puedes enamorar de una curva de crecimiento). En su propio erotismo, estas pintadas en las paredes de Mayo del 68 sugerían algo que aún no he mencionado, el contenido positivo de la crítica antisistémica: un deseo de igualdad y unidad social para la supresión de la división de clases. El autogobierno y la democracia directa fueron las exigencias fundamentales de las estudiantes y los estudiantes radicales en 1968 y, con mucho, el rasgo más peligroso de su ideología izquierdista[15]. Como escribió Jürgen Habermas en 1973, "la participación del ciudadano en los procesos de formación de la voluntad política, es decir, la democracia material, llevaría a la conciencia la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y de empleo de la plusvalía que sigue siendo privado"[16]. En otras palabras, la implicación democrática creciente mostraría a la gente con rapidez dónde están sus verdaderos intereses. De nuevo, Huntington parecía estar de acuerdo, cuando a su vez describía la "crisis" de las sociedades avanzadas como un "exceso de democracia"[17].

Podríamos recordar que el infame informe de la Comisión Trilateral de 1975, en el que Huntington hacía esa afirmación, se preocupaba específicamente por la creciente "ingobernabilidad" de las sociedades desarrolladas, en la estela de los movimientos de los sesenta. Podríamos también recordar que este espectro de la ingobernabilidad fue precisamente el objetivo contra el que Margaret Thatcher, en Gran Bretaña, pudo armar su "revolución conservadora"[18]. En otras palabras, lo que Huntington consideraba la "enfermedad democrática" de los sesenta ["*the democratic distemper*", el *moquillo* democrático (sic)] fue el telón de fondo contra el que surgió la actual hegemonía neoliberal. Así que la pregunta que ahora me gustaría hacer es: ¿cómo absorbieron las sociedades posindustriales el "exceso de democracia" que se había desencadenado por las revueltas antiautoritarias? O, para formularlo de otro modo, ¿cómo fue que la década de los sesenta sirvió, finalmente, para hacer tolerable la de los noventa?

Divide y recupera

"Nos falta una historia seria de la cooptación, que no reduzca el pensamiento empresarial a un chiste", es-

[15] En palabras de los *enragés parisinos:* "¿Cuáles son los rasgos esenciales del poder consejista? Disolución de todo poder externo - Democracia directa y total - Unificación práctica de las decisiones y su ejecución - Delegados que pueden ser revocados en cualquier momento por quienes les otorgan mandato - Abolición de las jerarquías y las especializaciones independientes - Dirección y transformación consciente de todas las condiciones de la vida liberada - Participación masiva creativa permanente - Expansión y coordinación internacionalista. Nada por debajo de las presentes exigencias; nada por debajo del autogobierno", Comunicado del 30 de mayo de 1968, por el Consejo Enragés-Situacionistas por el Mantenimiento de las Ocupaciones. Véase Rene Viénet, *Enragés: Y situacionistas por el movimiento de las ocupaciones,* Miguel Castellote Editor, Madrid, 1978, <http://www.sindominio.net/ash/enrages.htm>.

[16] Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pág. 53.

[17] *The Crisis of Democracy, op. cit*., pág 113.

[18] Los orígenes de la "revolución conservadora" son descritos por Keith Dixon en un libro excelente, *Les evangelistes du marché*, Raisons d'agir, París, 1998.

cribe el historiador estadounidense y crítico cultural Thomas Frank[19]. En su historia de las industrias publicitaria y de la moda, titulada *The Conquest of Cool*, intenta delinear las estrategias específicas que convirtieron lo "hip" sesentista en lo "hegemónico" de los noventa, transformando unas industrias culturales tontamente conformistas en industrias mucho más poderosas e inteligentes, basadas en una oferta pletórica de "individualidad, diferencia y rebelión auténticas". Con multitud de ejemplos, muestra cómo los deseos de los automarginados de la clase media en los sesenta fueron traducidos rápidamente en imágenes y productos mercancía. Evitando la simple teoría de la manipulación, Frank concluye que los publicitarios y diseñadores de moda implicados en este proceso tenían un interés existencial en transformar el sistema. El resultado fue un cambio en "la ideología mediante la cual los negocios explicaban su forma de dominar la vida nacional", un cambio que Frank relaciona, pero sólo de pasada, con un concepto de David Harvey, "acumulación flexible"[20]. Más allá de la crónica de la cooptación estilística, lo que todavía está por explicar son las interrelaciones entre motivaciones individuales y justificaciones ideológicas, así como las complejas funciones sociales y tecnológicas de este nuevo sistema económico.

Podemos tomar como un punto de partida las sugerentes afirmaciones de los analistas de negocios Piore y Sabel. En el libro *La segunda ruptura industrial,* de 1984, sus autores hablan de una *crisis de regulación*, "que sobreviene cuando se cae en la cuenta de que las instituciones existentes ya no pueden asegurar una relación armónica entre la producción y el consumo de mercancías"[21]. Piore y Sabel identifican dos de estas crisis en la historia de las sociedades industriales, las cuales hemos ya considerado a través de los ojos de la Escuela de Francfort: "el ascenso de las grandes empresas, a finales del siglo XIX, y del Estado de bienestar keynesiano, en la década de los años treinta"[22]. Nuestra propia época ha sido testigo de la tercera de tales crisis: la recesión prolongada de los años setenta, que culminó con las crisis petroleras de 1973 y 1979, y que se vieron acompañadas de tensiones laborales endémicas a lo largo de toda la década. Esta crisis trajo consigo el colapso institucional del régimen fordista de producción masiva y del Estado de bienestar, y de ese modo estableció el escenario para una *ruptura industrial* que los autores sitúan a comienzo de la década de los ochenta:

> "Llamamos *ruptura industrial* a los breves momentos en los que el camino del desarrollo industrial está en cuestión. En tales momentos, conflictos sociales que aparentemente no guardan entre sí relación determinan la dirección del desarrollo tecnológico para las décadas siguientes. Aunque los industriales, trabajadores, políticos e intelectuales sean apenas conscientes de que se enfrentan a elecciones tecnológicas, las acciones que ejecuten modelarán las instituciones económicas durante largo tiempo en el futuro. Las rupturas industriales son por tanto el telón de fondo o el marco de las crisis de regulación subsiguientes"[23].

Basándose en observaciones del norte de Italia, los autores describen la emergencia de un nuevo régimen de producción llamado "especialización flexible", que caracterizan como "una estrategia de innovación permanente: acomodo al cambio incesante, más que esfuerzo por controlarlo"[24]. Abandonando la planificación centralizada de los años de posguerra, esta nueva estrategia funciona mediante el agenciamiento de pequeñas unidades de producción independientes empleando equipos de trabajo cualificado con *kits* de herramientas multiuso, y depende además de formas relativamente espontáneas de cooperación entre tales equipos, con el fin de poder satisfacer a bajo costo y gran velocidad las exigencias rápidamente cambiantes del mercado. Para los autores, este tipo de empresas se remontaban a las formas artesanales de inicios del siglo XIX, antes de la primera ruptura industrial que condujo a la introducción de maquinaria pesada en el sistema de producción masivo. Por supuesto que en 1984 Piore y Sabel no podían predecir la importancia que habría de adquirir un tipo concreto de productos totalmente ajenos a cualquier cosa que podamos asociar al siglo XIX: el ordenador personal y los sistemas de telecomunicación[25]. Sin embargo, la relación que trazaban entre la crisis de la regulación institucional y la ruptura industrial nos puede ayudar a comprender el papel clave que el conflicto social —y la crítica cultural que ayuda a enfocarlo— ha cumplido a la hora de modelar las formas organizativas y la propia tecnología del mundo en que vivimos.

¿Cuáles fueron entonces los conflictos que convirtieron la informatización y las telecomunicaciones en los productos centrales de la nueva ola de crecimiento económico que comenzó tras la recesión de la década de los setenta?, ¿cómo afectaron estos conflictos a los regímenes de trabajo, gestión y consumo?, ¿qué grupos sociales fueron integrados en la nueva hegemonía del capitalismo flexible, y de qué manera?, ¿cuáles fueron rechazados, o violentamente excluidos, y cómo se encubrió esa violencia?

Hasta el momento, el conjunto más completo de respuestas a estas preguntas lo han dado Luc Boltanski y Eve Chiapello en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*, publicado en 1999[26]. Su tesis es que cada era o "espíritu" del capitalismo debe justificar su compulsión irracional por la acumulación integrando o "recuperando", al menos parcialmente, la crítica de la era anterior, de manera que el sistema pueda hacerse, cuando menos para sus propios gestores, de nuevo tolerable. Identifican dos principales retos para el capitalismo: la críti-

[19] Thomas Frank, T*he Conquest of Cool*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, pág. 8.

[20] *Ibídem*, pág. 229; las referencias a Harvey se encuentran en págs. 25 y 233.

[21] Michael J. Piore y Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, Nueva York, 1984 [castellano: L*a segunda ruptura industrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1990].

[22] *Ibídem*, pág. 5.

[23] *Ibídem*, pág. 5.

[24] Las investigaciones inspiradas por las innovaciones industriales del norte de Italia están dominadas por las teorías culturalistas o "institucionalistas", que sostienen que las formas de organización económica crecen a partir de estructuras sociales omniabarcantes, estructuras que con frecuencia se definen haciendo referencia a una tradición premoderna. Tal enfoque es mistificador. Como escribe Antonio Negri, "No es la memoria de las anteriores formas de trabajo lo que lleva a los trabajadores sobreexplotados primero a duplicar su empleo, después a trabajar en el mercado negro, y finalmente a descentralizar el trabajo y la iniciativa empresarial; sino que fue la lucha contra el ritmo impuesto por el patrón en la fábrica, y la lucha contra el sindicato... Es sólo sobre la base del 'rechazo al trabajo' como fuerza motivadora de esta huída de la fábrica que podemos entender ciertas características inicialmente adoptadas por el trabajo descentralizado", M. Lazzarato, Y. Moulier-Boutang, A. Negri, G. Santilli, *Des enterprises pas comme les autres: Benetton en Italie et Le Sentier à Paris,* Publisud, París, 1993, pág. 46.

[25] Piore y Sabel, por supuesto, sí que llegaron a comprender la importancia de las herramientas de producción programables para la producción flexible (véase T*he Second Industrial Divide, op. cit.*, págs. 20-26). De forma más general, señalan que "la fascinación del ordenador —tal como se documenta en estudios etnográficos— consiste en que el usuario o usuaria puede adaptarlo a sus propios propósitos y hábitos de pensamiento" (*ibídem*, pág. 261); pero lo que no predecían es su alcance, es decir, hasta qué punto la nueva economía llegaría a estar basada en dicha fascinación.

[26] Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo,* traducción de Marisa Pérez, Alberto Riesco y Raúl Sánchez, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2002; para mis argumentos siguientes véase especialmente págs. 204-298. Como sugiere el título, los autores se basan en una metodología weberiana para proponer un nuevo ideal-tipo de emprendedor capitalista, el "hombre conexionista". Lo que no hacen es relacionar con sistematicidad este ideal-tipo al nuevo orden sociopolítico y al nuevo modo de producción/consumo, ni tampoco alcanzan a aprehender completamente la ambivalencia del tipo flexible, que viene

ca de la explotación o lo que llaman "crítica social", desarrollada tradicionalmente por el movimiento obrero, y la crítica de la alienación o lo que llaman "crítica artista". Esta última, afirman, fue tradicionalmente un asunto literario menor, pero devino mucho más importante con la educación cultural masiva llevada a cabo por las universidades del Estado de bienestar. Boltanski y Chiapello examinan los destinos de los principales grupos sociales en Francia después del tumultuoso 68, cuando la *crítica social* se unió a la *crítica artista*. Muestran cómo a la fracción más organizada de la fuerza de trabajo le fueron concedidas ganancias económicas sin precedentes, a pesar de que la producción futura estaba siendo progresivamente reorganizada y deslocalizada para tener lugar fuera del control sindical y de la regulación estatal. Pero también demuestran cómo la joven clase de aspirantes a la dirección, tanto quienes estaban aún en la universidad como quienes se encontraban en los escalones más bajos de las empresas, se convirtieron en el principal vector de la crítica artista del autoritarismo y de la impersonalidad burocrática. El elemento fuerte del libro de Boltanski y Chiapello reside en su demostración de cómo la figura organizativa de la red [*network*] surge para proporcionar una respuesta mágica a la crítica cultural antisistémica de la década de los cincuenta y la de los sesenta; una respuesta mágica al menos para la clase aspirante a puestos directivos.

¿Cuáles son los atractivos sociales y estéticos de la organización y la producción reticular? Primero, se mitiga la presión de una jerarquía rígida y autoritaria, eliminando la compleja estructura de administración intermedia de las empresas fordistas y abriendo conexiones fluidas, entre iguales, para todos los miembros de la red. Segundo, la comunicación espontánea, la creatividad y la fluidez relacional se pueden fomentar en una red como factores de productividad y motivación, superando así la alienación de los procedimientos impersonales y racionalizados. Tercero, una movilidad extensiva puede verse tolerada e incluso solicitada, en la medida en que las herramientas de trabajo se ven cada vez más miniaturizadas o devienen puramente mentales, permitiendo que el trabajo se transmita por canales de telecomunicación. Cuarto, la estandarización de los productos, que fue la marca visible de la alienación del individuo durante el régimen de producción masiva, se puede atenuar mediante la configuración de redes de producción a pequeña escala o incluso de microproducción, destinadas a producir series limitadas de objetos a medida o servicios personalizados[27]. Quinto, el deseo se puede estimular y productos nuevos, rápidamente obsolescentes, se pueden crear trabajando directamente en el ámbito cultural, en particular tal y como éste se ve codificado por la tecnología multimedia, lo cual permite tanto atender a la demanda de significado por parte de empleados, empleadas y clientes, como resolver parte del problema de la caída de la demanda de bienes de consumo duraderos producidos en las fábricas fordistas.

Una manera de resumir todas estas ventajas sería decir que la organización reticular devuelve al empleado o empleada —o, mejor dicho, al "prosumidor" (productor-consumidor)— la *propiedad* de sí que la empresa tradicional buscaba comprar en forma de fuerza de trabajo mercantilizada. La estricta división entre producción y consumo tiende a desaparecer y la alienación parece superarse, dado que los individuos aspiran a mezclar su trabajo con su ocio[28]. Incluso la empresa comienza a concebir el trabajo de manera cualitativa, como una esfera de actividad creativa de autorrealización. El "hombre conexionista" —lo que yo llamaría *the networker*— se libera de la vigilancia directa y de la alienación paralizante para convertirse en gestor de su propia actividad autogratificante, en la medida en que esta actividad se traduce en algún punto en intercambio económico valioso, el *sine qua non* para permanecer en el interior de la red.

Obviamente, los jóvenes publicistas y diseñadores de moda descritos por Thomas Frank pudieron ver el interés de este tipo de relajamiento de las jerarquías. Pero también desde el punto de vista ideológico y sistémico la autoposesión y la autodirección del *networker* son provechosas: respondiendo a las demandas de Mayo del 68, esta autogratificación se convierte en el perfecto argumento legitimador para la continuada destrucción, por parte de la clase capitalista, de las pesadas, burocráticas, alienantes y sobre todo costosas estructuras del Estado de bienestar, que por otra parte representaban una parte importante de las ganancias históricas que los trabajadores y las trabajadoras habían obtenido mediante la crítica social. Cooptando la crítica estética de la alienación, la empresa reticular es capaz de legitimar la exclusión gradual del movimiento de los trabajadores y trabajadoras y la destrucción de los programas sociales. Así, a través del proceso que Raymond Williams llama la "tradición selectiva"[29], la crítica artista se convierte en uno de los ejes de la nueva hegemonía inventada a comienzos de la década de los ochenta por Reagan y Thatcher, perfeccionada en la década siguiente por Clinton y el inimitable Tony Blair.

Para recuperarse de los contratiempos de los años sesenta y setenta, el capitalismo devino doblemente flexible, imponiendo contratos de trabajo precarios y "deslocalizando" los sitios de producción para escapar de la regulación del Estado de bienestar, utilizando este aparato de producción fragmentada para crear las seducciones al consumo y el estímulo a las carreras profesionales que se necesitaban para recobrar la lealtad, tanto de gestores y gestoras potencialmente revolucionarias, como de trabajadores y trabajadoras intelectuales. Este doble movimiento es el que da origen al sistema concebido por David Harvey como un régimen de "acumulación flexible", una noción que describe no solamente la estructura y disciplina de los procesos de trabajo en red, sino también las formas y periodos de vida útil de los rápidamente obsoletos productos de diseño personalizado que van a ser creados, además de los nuevos y más volátiles modos de consumo que el sistema promueve[30].

determinada por sus orígenes en el periodo alrededor de 1968; no obstante, nos ofrecen una excelente descripción de la ideología surgida para neutralizar esa ambivalencia.

[27] Andrea Branzi, uno de los diseñadores del norte de Italia que condujo y teorizó esta transición, distinguía entre la "metrópolis homogénea" del diseño industrial de masas, y lo que llama "la metrópolis híbrida, nacida de la crisis de la modernidad clásica y del racionalismo, que descubre los nichos de mercado, la robotización de la cadena de producción, las series diversificadas y las minorías étnicas y culturales". *"The Poetics of Balance: Interview with* Andrea Branzi", en F. Burkhardt y C. Morozzi, *Andrea Branzi*, Editions Dis-Voir, París, s/f, pág. 45.

[28] En *L'individu incertain* (Hachette, París, 1999), el sociólogo Alain Ehrenberg describe el régimen de consumo de posguerra como "caracterizado por un espectador pasivo fascinado por la pantalla [televisiva], con una crítica dominante [a este régimen] marcada por el modelo de la alienación"; conecta entonces las posibles connotaciones positivas de la terminal de ordenador en nuestro propio periodo con "un modelo de comunicación que promueve los intercambios interindividuales, modelado por temas de actividad y relaciones, siendo la autorrealización el estereotipo de consumo dominante" (pag. 240). Nótese la desaparición de la crítica en la descripción del segundo modelo.

[29] La expresión "tradición selectiva" proviene de "¿Cuándo fue el Modernismo?", *La política del Modernismo, op. cit.* Este ensayo y el que le sigue ("Las percepciones metropolitanas y la emergencia el Modernismo") constituyen lo que es tal vez la meditación más profunda de Williams sobre la manera en que la alienación capitalista se ha expresado a través del desarrollo histórico de la formas estéticas.

[30] David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

Para las necesidades de la crítica cultural contemporánea debemos reconocer, como piedra angular de esta transformación, el papel que juega el ordenador personal, ensamblado —al igual que sus accesorios de telecomunicación— en maquilas de alta tecnología repartidas por todo el mundo. El ordenador personal, técnicamente una calculadora, se ha visto transformado por su uso social en una máquina de imágenes y lenguaje: el instrumento productivo, el vector comunicativo y el receptor indispensable de los bienes inmateriales y los servicios semióticos que ahora conforman el sector líder de la economía[31].

El ordenador y sus dispositivos complementarios son herramientas simultáneamente industriales y culturales que encarnan el acuerdo que resolvió temporalmente las luchas sociales desatadas por la crítica artista. La libertad de movimiento, idealizada en las figuras del nomadismo y del deseo errante, se encuentra en el centro de este acuerdo provisorio. El ordenador portátil sirve como instrumento móvil de control sobre el trabajo precario y los procesos de producción fragmentada, mientras que al mismo tiempo deja libertad al directivo o directiva nómada para disfrutar de formas de movilidad tanto físicas como fantasmáticas. Miniaturiza exitosamente el acceso personal a lo que resta de las funciones burocráticas, mientras que abre un canal privado hacia los ámbitos del capital virtual o "ficticio", los mercados financieros en los que la plusvalía se produce como por arte de magia, a pesar de los cada vez más numerosos signos físicos de crisis y decadencia. Es así que el paradigma organizativo reticular garantiza una autonomía que se puede canalizar hacia una nueva disciplina productiva, en la que la gestión de las relaciones sociales a distancia es un factor clave, constantemente abierto a una doble interpretación. Reconocer esta profunda ambivalencia del ordenador en red —es decir, la manera en que sus potenciales comunicativos y creativos se han convertido en la base de una ideología que enmascara sus funciones de control remoto— es reconocer la sustancia y la fragilidad del acuerdo sobre el que se ha construido el régimen de acumulación flexible del capital globalizador.

Dispersión geográfica y coordinación global de la manufactura, producción justo a tiempo y distribución por contenedor, aceleración generalizada de los ciclos de consumo y fuga del capital sobreacumulado hacia la esfera financiera que opera a la velocidad de la luz, cuyos movimientos se reflejan y estimulan entre tanto por la evolución igualmente rápida de los medios de comunicación globales: éstas son algunas de las principales características del régimen de acumulación flexible tal y como se ha desarrollado desde finales de la década de los setenta. David Harvey, como muchos teóricos marxistas, ve esta reorganización transnacional del capital como la reacción a las luchas sociales, las cuales tendieron cada vez más a limitar los niveles de recursos y la explotación laboral posibles en el espacio de regulación nacional. Un razonamiento semejante es el que utilizan los analistas Piore y Sabel cuando afirman que "[algunos] conflictos sociales que aparentemente no guardan entre sí relación determinan el curso del desarrollo tecnológico" en el momento de una ruptura industrial. Pero, a pesar de que sus autores no reconocen la plena ambivalencia del ideal-tipo que describen, es la división analítica que Boltanski y Chiapello ofrecen de los movimientos de resistencia de los sesenta —diferenciando las dos corrientes de la crítica, artista y social— la que nos permite finalmente comprender cómo las formas estéticas y las estructuras organizativas específicas de la personalidad flexible comenzaron a cristalizar, desde mediados de los ochenta, para completar la recuperación capitalista de —y desde— el tumulto democrático de la década de los sesenta.

[31] En el texto "Trabajo inmaterial", Maurizio Lazzarato propone la noción de producción estética: "Es más útil, al intentar comprender los procesos de formación de la comunicación social y su subsunción en lo 'económico', utilizar, en lugar del modelo 'material' de producción, el modelo 'estético' que implica al autor, la reproducción y la recepción... El 'autor' debe abandonar su dimensión individual para transformarse en un proceso de producción industrialmente organizado (con su división del trabajo, inversiones, pedidos, y así sucesivamente), la 'reproducción' deviene reproducción organizada de masa de acuerdo con los imperativos de la obtención de beneficio, y el público ('recepción') tiende a devenir consumidor/comunicador". En Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, pág. 144 [véase en castellano: "Trabajo inmaterial y subjetividad" (escrito con Antonio Negri), en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial;* <http://www. nodo50.org/cdc/Trabajoinmaterialysubjetividad.htm>]. El ordenador es hoy el instrumento clave que permite la organización industrial de la producción estética.

Bajo un nuevo dominio

Si insisto en la *forma social* asumida por los ordenadores y las telecomunicaciones durante la reorganización del capital tras la recesión de la década de los setenta, es por el papel central que estas tecnologías, y sus diversos *usos*, han jugado en el surgimiento de la actual economía global informacional. Describiendo el estado más avanzado de esta economía, Manuel Castells escribe que "los productos de las nuevas industrias tecnológicas de la información son dispositivos de procesamiento de información o el procesamiento de la información en sí mismo"[32]. Indica así la manera en que las expresiones culturales, recodificadas y procesadas como multimedia, pueden entrar en el ciclo de valorización de las comunicaciones digitalizadas. En efecto, Castells cree que *deben* entrar en dicho ciclo: "Cualquier otro mensaje se ve reducido a la imaginación individual o a las crecientemente marginalizadas subculturas basadas en la relación cara a cara"[33]. Pero Castells tiende a ver las condiciones de entrada como fundamentalmente técnicas, sin desarrollar una noción de cómo la tecnología misma puede ser modelada mediante patrones de relaciones sociales, políticas y culturales. Concibe el agenciamiento subjetivo e individual en términos primarios de elección o rechazo de la red, siguiendo caminos más o menos viables en el interior o fuera del sistema dominante. Para él, la red no es una forma, sino un destino. La idea de cualquier cambio sistémico ni siquiera es tomada en cuenta.

Un acercamiento crítico, en cambio, podría ver los ordenadores y las telecomunicaciones como configuraciones específicas y manipulables en el marco más amplio de lo que Foucault llama "tecnologías de gubernamentalidad". Foucault define tales tecnologías (y de forma más general la "gubernamentalidad") como "conjunto de estrategias mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar la estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros"[34]. Lo que está en juego aquí es la definición del nivel de coacción, que se sitúa más allá de

[32] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Londres, 1996, pág. 67 [castellano: *La era de la información*, Vol. 1: *La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid, 1997].

[33] *Ibídem*, pág 374.

[34] Michel Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", *Estética, ética y hermenéutica*, Obras Esenciales. Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 414, <http://catedras.fsoc.uba.ar/heler/foucaltetica.htm>; véase también el excelente artículo de Maurizio Lazzarato, "Du biopouvoir a la biopolitique", en *Multitudes*, nº 1, marzo de 2000, págs. 45-57 [castellano: "Del biopoder a la biopolítica", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *op. cit.*; <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>].

lo que Foucault concibe como libertad —es decir, el campo abierto de las relaciones de poder entre los individuos, en el que cada uno intenta "conducir la conducta de los demás" mediante estrategias que son siempre reversibles—, pero que aún no alcanza el nivel del dominio, en el que las relaciones de poder están totalmente inmovilizadas, por ejemplo mediante la constricción física. Las tecnologías de gubernamentalidad existen justo *por debajo* de este nivel de dominación: son formas más sutiles de canalización del comportamiento colectivo, adecuadas para el gobierno de las sociedades democráticas en las que los individuos disfrutan de libertades sustanciales y tienden a rechazar cualquier imposición de autoridad obvia.

Es claro que la crisis de "ingobernabilidad" decretada por Huntington, Thatcher y otros neoconservadores a mediados de la década de los setenta sólo pudo encontrar su "resolución" introduciendo nuevas técnicas de gubernamentalidad, determinando nuevos patrones de relaciones sociales; y urge ya observar con exactitud cómo es que estas tecnologías relacionales funcionan. Comenzando muy literalmente por el hardware podríamos considerar el incremento extraordinario de las prácticas de vigilancia desde la introducción de la telemática. Se ha convertido en un hecho frecuente que en cualquier umbral —una frontera, un cajero automático, la entrada al metro, la recepción de un hospital, las ventanillas del banco, un sitio web comercial— se sometan a control las señas de identidad personales (o incluso partes del cuerpo: huellas dactilares, la mano, la retina, el ADN), las cuales son comprobadas en los ficheros de bases de datos lejanas con el fin de determinar si se puede franquear el paso. He aquí un tipo de control directo, incluso autoritario. Pero como observa David Lyon, "cada expansión de la vigilancia sucede necesariamente mediante una argumentación aceptada por aquellos cuyos datos o información personal maneja el sistema"[35]. Los argumentos más persuasivos son la necesidad de aumentar la seguridad (frente a robos o ataques) y la gestión del riesgo por parte de varios tipos de aseguradores, que piden datos personales para establecer sus contratos. Estos y otros argumentos llevan a interiorizar los imperativos de la vigilancia, de ahí que las personas pongan activamente sus datos a disposición de observadores lejanos. Pero este ejemplo de sumisión voluntaria a los procedimientos de vigilancia es sólo la punta del iceberg del control. Las formas más potentes y políticamente inmovilizadoras de control de sí emergen en la relación individual con el mercado de trabajo, particularmente cuando el trabajo en cuestión implica el procesamiento de información cultural.

El trabajo asalariado, se lleve a cabo en una localización fija o en lugares distantes entre sí conectados telemáticamente, puede obviamente ser controlado para comprobar su adecuación a las reglas (mediante cámaras de vigilancia, exámenes telefónicos, contadores del uso del teclado, pins radiotransmisores, etcétera). Pero la producción del trabajo *free-lance*, además, puede ser sencillamente rechazada por causa de cualquier irregularidad tanto en el producto como en las condiciones de su entrega. Es así que el control de sí interiorizado se convierte en una necesidad vital para el trabajador autónomo y la trabajadora autónoma. Los productores y productoras culturales no son una excepción en la medida en que ponen a la venta su propia subjetividad: excepto en los niveles más altos de la expresión artística, son norma las formas sutiles de autocensura, al menos en lo que respecta a la relación laboral que mantienen con sus fuentes principales de ingresos[36]. Pero los efectos quizá más profundos e insidiosos provienen de la inscripción de los ideales culturales, artísticos y éticos —que antes eran valiosos por el hecho de ser permanentes— en los ciclos rápidamente cambiantes de la valorización capitalista y de la obsolescencia. Entre los procesadores de datos de la economía cultural —lo que incluye el conjunto de la producción mediática, el diseño y el espectáculo, así como formas variadas de oferta de servicios y consultoría, terapia, educación, etcétera—, está más extendido el cinismo despolitizado que la autocensura. Tal como describe Paolo Virno:

> "Precisamente en la exhibición descarada de las normas operativas se encuentra la raíz del cinismo contemporáneo. Cínicos son los hombres y mujeres que hacen experiencia de las reglas, antes que de 'hechos' o acontecimientos concretos. Hacer experiencia directa de las reglas significa también reconocer su convencionalidad y falta de fundamento. Así, no se está ya inmerso en un 'juego' predefinido, participando con verdadera adhesión, sino que se vislumbra en los juegos singulares, destituidos de toda obviedad y seriedad, sólo el lugar de la inmediata afirmación de sí. Afirmación de sí tanto más arrogante, o a fin de cuentas cínica, cuanto más se sirve, sin ilusiones pero con perfecta adhesión momentánea, de las mismas reglas cuya convencionalidad y mutabilidad se percibe"[37].

Jean-François Lyotard identificaba en 1979 los juegos de lenguaje como el terreno emergente de la producción de valor en las sociedades capitalistas del saber informatizado, en el que lo relevante no es tanto la investigación como las "jugadas" que producen modificaciones dentro de un campo semántico arbitrario[38]. Con el giro lingüístico de la economía, las transformaciones semióticas impredecibles de la "jugada de dados" de Mallarmé se convierten en un juego social competitivo, como sucede en los mercados de valores viciados por el tráfico de información privilegiada, en los que "azar" es el nombre que se da a la ignorancia de quién manipula las reglas. Aquí, el cinismo es tanto la causa como el prerrequisito del desatado oportunismo del jugador. Como señala Virno, "oportunista es aquél que afronta un flujo de posibilidades intercambiables, manteniéndose disponible para el mayor número de ellas, plegándose a la más cercana y desviándose después de una a otra". Continúa: "La máquina informática, más que medio para un fin unívoco, es premisa para procesos sucesivos y 'oportunistas'. El oportunismo se hace valer como recurso indispensable cada vez que el proceso concreto de trabajo es invadido por un difuso 'actuar comunicativo'... la 'charla' informática necesita de un 'hombre de ocasiones', proclive a todas las oportunidades"[39]. Por supues-

[35] David Lyon, *Surveillance Society*, Open University Press, Buckingham, 2001, pág. 44.

[36] Para un análisis de las maneras en que la (auto) censura opera en la producción cultural contemporánea, véase Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Le Bassin du travail inmateriel (BTI) dans le metropole parisien,* L'Harmattan, París, 1996, págs. 71-78.

[37] Paolo Virno, "Ambivalencia del desencanto. Oportunismo, cinismo y miedo", *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto,* traducción de Raúl Sánchez Cedillo (et al.), Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, págs. 51-52 (accesible en http://www.traficantes.net).

[38] Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, traducción de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1986; especialmente los capítulos 1 ("El campo: el saber en las sociedades informatizadas") y 5 ("La naturaleza del lazo social: la perspectiva postmoderna").

[39] Paolo Virno, "Ambivalencia del desencanto", *op. cit.*, pág. 50. Compárese con cómo Richard Sennett discute un informe fechado en 1991 del gobierno estadounidense sobre las cualificaciones que la gente necesita en una economía flexible: "En las formas flexibles de trabajo, los jugadores componen las reglas en marcha... el rendimiento previo no sirve como indicativo para las ganancias actuales; en cada 'juego' comienzas siempre de nuevo", Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, Nueva York, 1998, pág. 110 [castellano: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000].

to, el verdadero oportunista se permite cualquier ventaja en cualquier nuevo juego de lenguaje, incluso si es político. La política se disuelve en la flexibilidad y la rápida movilidad de las relaciones de mercado. Y éste es el significado de la irónica referencia de Virno a la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En su análisis de la crisis de legitimación democrática, Habermas observa que el consentimiento en las sociedades democráticas yace en último término en la creencia por parte de cada uno de los ciudadanos de que, en caso de duda, puede ser convencido por una argumentación detallada: "Sólo si los motivos del actuar dejaran de adecuarse a normas que requieren justificación, y sólo si las estructuras de personalidad ya no tuvieran que encontrar su unidad en sistemas de interpretación garantizadores de la identidad, podría convertirse en una rutina irreprochable la aceptación inmotivada de decisiones; sólo así, por lo tanto, podría generarse en la medida requerida una actitud de conformidad"[40]. Lo que para Habermas era ciencia ficción en 1973 se convirtió en realidad para Virno a comienzos de la década de los noventa: sistemas de formación de la personalidad sin ninguna aspiración a la verdad subjetiva, sin ninguna necesidad de asegurar procesos de interpretación colectiva. Lo peor es que esta realidad se construyó a partir de formas distorsionadas del llamamiento de la izquierda radical italiana en favor de un estatuto autónomo del trabajo.

La cuestión está clara: describir al trabajador o trabajadora inmateriales, al prosumidor o *networker* como *personalidad flexible*, es describir una nueva forma de alienación, no la alienación de la energía vital y del deseo nómada que fueron exaltados en los años sesenta, sino la alienación de la sociedad política que, en un sentido democrático, ni es cosa de negocios ni puede verse eternamente reciclada en la producción de imágenes y emociones. La configuración de la personalidad flexible es una nueva forma de control social en la que la cultura tiene un importante papel que jugar. Es una forma distorsionada de la revuelta artística contra el autoritarismo y la estandarización, un conjunto de prácticas y técnicas para "constituir, definir, organizar e instrumentalizar" las energías revolucionarias que surgieron en las sociedades occidentales en los sesenta, y que durante un tiempo parece que fueron capaces de transformar las relaciones sociales.

La noción de *personalidad flexible*, es decir, de la subjetividad modelada y canalizada por el capitalismo contemporáneo, puede ser afinada y profundizada observando, más allá de un marco nacional concreto y de la clase que aspira a ser dirigente, el destino de otro grupo de actores sociales protorrevolucionarios, el lumpenproletariado racializado estadounidense, de donde surgieron los movimientos *black*, chicanos y nativos en los sesenta, seguidos por una multitud de grupos identitarios. Es aquí, en uno de los lugares en los que se acertó a situar una verdadera amenaza para el sistema capitalista, donde la dialéctica de la integración-exclusión es más clara y cruel. Por una parte, las formaciones identitarias se ven fomentadas como fuente de estilos para la producción cultural comercial, lo cual produce el efecto de desviar sus temáticas lejos del antagonismo social. De ahí que, por ejemplo, los discursos tranquilizantes de los estudios culturales tardíos, con su enfoque sobre los medios de entretenimiento, pudieran facilitar una excelente distracción de los serios conflictos emergentes en las universidades estadounidenses a mediados de la década de los noventa cuando surgió un movimiento dirigido a integrar al "canon literario" narrativas de emancipación de minorías como *Yo, Rigoberta Menchú*.

[40] Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, *op. cit.*, pág. 62.

La enorme capacidad de los recursos que se concentran en manos de los medios comerciales —televisión, cine, música popular— permite que las culturas y subculturas regionales sean empaquetadas y recodificadas en forma de productos que, a su vez, les son devueltos para su propio consumo, por medio del inconmensurable y cada vez más provechoso mercado mundial[41].

Las diferencias locales en la recepción se presentan como prueba del carácter abierto y universal de los productos globales. Las jerarquías empresariales y gubernamentales también se presentan como abiertas a un número significativo de sujetos no blancos, siempre que quieran seguir el juego directivo. Se trata de hecho de una condición esencial para la legitimidad de la gobernanza transnacional. Pero allá donde una formación identitaria se torna problemática y parece presta a amenazar el balance urbano, regional o geopolítico —pienso particularmente en el mundo árabe, pero también en los Balcanes—, lo que Boris Buden llama el "toque cultural", como un Midas posmoderno, opera entonces de manera bien diferente, transformando la identidad étnica no en oro comercial, sino en el significante de un autoritarismo regresivo, "tribal", que legítimamente puede ser reprimido. En este punto, el libro *Imperio* contiene una lección esencial: que no es la evitación sino el estímulo y la administración de los conflictos locales lo que constituye la piedra angular de la gobernanza transnacional[42]. En efecto, los mismos Estados Unidos están ya gobernados de esa manera en un estado de guerra civil permanente de baja intensidad. Los conflictos étnicos administrables y consumidores de armamento son el engranaje perfecto para la maquinaria del imperio capitalista. Y la realidad del terrorismo ofrece la oportunidad perfecta para acentuar las funciones de vigilancia con pleno consentimiento de la mayoría de la ciudadanía.

Con estas últimas consideraciones hemos cambiado obviamente de escala, desplazándonos de lo psicosocial a lo geopolítico. Pero para que funcione correctamente nuestro ideal-tipo no debemos olvidar nunca los marcos políticos y económicos cada vez más duros dentro de los cuales la personalidad flexible se desarrolla. Piore y Sabel apuntan que lo que ellos llamaban "especialización flexible" era sólo una cara de la respuesta que emergió de la crisis de regulación y de la recesión de la década de los setenta. La otra estrategia es global. "Busca extender el modelo de producción de masas. Lo hace conectando la infraestructura de producción y los mercados de los países avanzados con los países de crecimiento más rápido en el Tercer Mundo. Esta respuesta implica el uso de las corporaciones (que ahora son entidades multinacionales) para estabilizar los mercados en un mundo en el que las formas de coope-

[41] ¿Puede ser el trabajo de investigación de los estudios culturales, como el clásico de Dick Hebdige *Subculture: The Meaning of Style* [*Subcultura. El significado del estilo*, Paidós, Barcelona, 2004], directamente instrumentalizado hoy por los especialistas de mercado? Eso es lo que se sugiere en el libro *Commodify your Dissent*, editado por Thomas Frank y Matt Weiland (Norton, Nueva York, 1997, págs. 73-77), en el que Frank y Dave Mulcahey presentan una ficticia "recomendación de compras" para supuestos inversores: "Desviación Consolidada, S.A. (CesCon) es posiblemente el líder nacional, por no decir la única potencia, en la fabricación, consultoría, licencia y comercialización de las prácticas subculturales desviadas. Con su serie de muy exitosas 'SubCults™', campañas masivas en el mercado sobre la cultura juvenil caracterizadas por su alta movilidad estilística y amplio alcance multimedia, ConDev ha llevado el atractivo de lo marginal al público consumidor".

[42] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, págs. 187-190: "El triple imperativo del Imperio es: incluir, diferenciar, administrar".

ración entre Estados ya no pueden cumplir esa función"[43]. En efecto, las corporaciones transnacionales, pilotadas por los mercados financieros y sostenidas por el poder militar y la arquitectura legal de los Estados del G-7, han asumido la gobernanza económica del mundo a partir de las anteriores estructuras del imperialismo colonial. Lo que han instalado no es el "keynesianismo multinacional" que Piore y Sabel consideraban posible —un acuerdo que podría haber supuesto mecanismos reguladores que aseguraran la demanda y el consumo a través del mundo— sino un sistema de inversiones predatorias, calculadas para obtener el máximo beneficio, en el que la regulación macroeconómica funciona sólo para asegurar la inflación mínima, el librecambio y la rebaja del precio de la mano de obra. El "complejo militar-industrial" decretado como la fuente del poder en los días de la personalidad autoritaria se ha visto sobrepasado, por lo que ahora se llama el "complejo Wall Street-Tesoro": "una élite de poder a lo C. Wright Mills, una red colaborativa de luminarias en instituciones como, principalmente, Wall Street, el Departamento del Tesoro, el Departamento de Estado, el FMI y el Banco Mundial"[44].

¿Qué tipo de régimen laboral se produce mediante esta colaboración reticular entre la élite del poder? El 13 de junio de 2001 se podía leer en el diario que una caída en la venta de ordenadores había provocado una reducción laboral del 10% del empleo en Compaq en todo el mundo, y un 5% en Hewlett-Packard; 7000 y 4700 puestos de trabajo, respectivamente. En esta situación, la muy móvil corporación Dell se apresuraba a sacar ventaja competitiva de su versátil mano de obra: "Los robots, sencillamente, no son suficientemente flexibles, mientras que cada ordenador es único", explicaba el presidente de Dell Europa[45]. Con este proceso de producción justo a tiempo, Dell puede pasar a los consumidores la caída de precios en componentes electrónicos, porque no tiene viejos productos retenidos en almacenes; al mismo tiempo, no está obligada a pagar a mano de obra desocupada por turnos regulares de ocho horas cuando no hay trabajo. Es así que ha arrebatado ya el puesto número uno a Compaq y sigue hambrienta: "Va a ser como en Bosnia", se enorgullecía un alto directivo. "Copar estas cuotas de mercado es la oportunidad de nuestras vidas".

Este tipo de placer sin reglas, recortado sobre un fondo de explotación y exclusión, se ha convertido en algo totalmente típico, un ejemplo del oportunismo y el cinismo que la personalidad flexible tolera[46]. ¿Pero era esto lo que esperábamos de la crítica a la autoridad de los años sesenta?

[43] Piore y Sabel, *The Second Industrial Divide, op. cit.*, págs. 16-17; véase la sección "Multinacional Keynesianism", págs. 252-257.

[44] Jagdish Bhagwati, "The Capital Myth", en *Foreign Affairs*, mayo-junio de 1998, <http://www.asiamedia.ucla.edu/Deadline/bhagwati.htm>.

[45] "Une crise sans precedent ebranle l'informatique mondiale", en *Le Monde*, 13 de junio de 2001, pág. 18.

[46] La razón última para esta tolerancia parece ser el miedo. En *Souffrance en France* (Seuil, París, 1998), el psicólogo laboral Christophe Dejours estudia la "banalización del mal" en la administración contemporánea. Más allá de los casos de sadismo perverso o paranoico, que se concentran en la cúpula, Dejours identifica en el imperativo de mostrar valor y virilidad la justificación moral primaria para hacer el "trabajo sucio" (selección de despidos, reforzamiento de las exigencias de productividad, etc.). "La estrategia colectiva de defensa consiste en un rechazo del sufrimiento que ocasionan los 'trabajos desagradables'... La ideología del racionalismo económico consiste... —más allá de la exhibición de virilidad—en hacer que el cinismo pase por fuerza de carácter, determinación y sentido elevado de la responsabilidad colectiva... en cualquier caso, por sentido de los intereses supraindividuales" (págs. 109-111). Subrayando los mecanismos de defensa, Dejours los encuentra en el miedo a la responsabilidad individual y a convertirse uno mismo en víctima; véase págs. 89-118.

Conclusiones

Un agente provocador del grupo YesMen aceptó recientemente, haciéndose pasar por un representante de la OMC, una invitación para hablar en la conferencia *La industria textil del futuro* en Tampere (Finlandia). Adoptando un punto de vista simultáneamente histórico y futurista, Hank Hardy Unruh explicó cómo un acontecimiento desagradable como la Guerra Civil estadounidense no tendría por qué haber sucedido: las leyes del mercado garantizan que la libertad de los esclavos de las plantaciones de algodón se habría producido antes o después. Alimentar, vestir, alojar y controlar a un esclavo resultaría absurdamente caro hoy día en un país como Finlandia, argumentó Hardy Unruh, si lo comparamos con los salarios en un país como Gabón, en el que el coste de la comida, la ropa y el alojamiento son mínimos y, lo que es mejor aún, el precio del control es cero, ya que los trabajadores son libres. Pero advirtió que el uso a distancia de la fuerza de trabajo ya se había puesto a prueba en países como la India: la pantalla de su presentación en PowerPoint mostró imágenes de archivo de disturbios y protestas contra la dominación británica. Para evitar que en la actualidad pueda tener éxito una revuelta de los trabajadores de manera gandhiana, o la puesta en práctica de una economía de producción artesanal y autosuficiente del algodón, dijo, la OMC tiene una solución textil.

Ése fue el momento en que un asistente apareció en el escenario, frente al público, y arrancó el atuendo estándar de hombre de negocios del Sr. Unruh para mostrar su cuerpo vestido con una ceñida malla dorada resplandeciente, equipada con un fenomenal falo inflable que surgió de la ingle, balanceándose como si tuviera vida propia. Los gráficos animados de la pantalla del PowerPoint mostraron un hombre con un vestido semejante, retozando en una playa tropical: el Traje de Ocio Directivo, explico Unruh, estaba concebido para transmitir información satisfactoria, mediante chips implantados en el cuerpo, cuando las cosas iban bien en la lejana fábrica. Pero en el extremo de la protuberancia se alojaba un pequeño monitor de televisión con un panel de control telemático que permitía al directivo intervenir siempre que alguna información desagradable perturbase la producción: "Se trata del Apéndice de Visualización del Empleado, un dispositivo de manos libres, diseñado a la moda y de instalación inmediata, que permite al directivo ver a sus empleados directamente, así como recibir cualquier dato relevante sobre ellos", siguió explicando Unruh mientras el público aplaudía a rabiar[47].

Con esta absurda parodia, los YesMen, figuras arquetípicas de la capacidad de consentimiento de nuestra sociedad, parecen haber captado con todo detalle el régimen moderno de control y consumo. ¿Se puede imaginar una imagen mejor del moderno directivo con estilo y desparpajo con la tecnología, nómada y hedonista, capacitado y obligado a responder a cualquier cambio, pero que al mismo tiempo disfruta su vida, enriqueciéndose con avaricia de sus acciones, siempre viajando entre la vocación y la vacación, con el placer ilimitado y el control tecnológico justo en la punta de sus dedos? Fiel a su ética de la tolerancia, el público empresarial estuvo encantado, incluso con el chiste, al menos hasta que al día siguiente la prensa ridiculizó la conferencia. ¿Habían siquiera parpadeado mientras las imágenes de trabaja-

[47] La historia de los YesMen es contada por RtMark, Consultoría para Empresas del Siglo XXI, en <http://www.rtmark.com>; o se puede ir directamente a <http://www.theyesmen.org> [véase en castellano: The YesMen, *La verdadera historia de la OMC*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005].

dores y trabajadoras lejanas —quinceañeras asiáticas limpiando una fábrica, chiquillos trabajando en los tornos— destellaban rápidas en la pantalla del PowerPoint?

La personalidad flexible representa una forma contemporánea de gubernamentalidad, un patrón interiorizado y culturalizado de coerción *blanda* que, no obstante, tiene su correlato en los duros datos sobre las condiciones de trabajo, las prácticas burocráticas y policiales, los regímenes fronterizos y las intervenciones militares. Ahora que las características típicas de esta mentalidad —y, en efecto, de esta "cultura-ideología"[48]— están totalmente a la vista, es tiempo de que intervengamos, como intelectuales, ciudadanas y ciudadanos. El estudio de tales patrones coercitivos, el cual contribuye a la figura deliberadamente exagerada de nuestro ideal-tipo, es la manera en que la producción académica de conocimiento puede contribuir a la oleada creciente de disenso democrático; en particular, el tratamiento de la producción "inmaterial" o "estética" tiene mucho que ganar con la renovación de una crítica radicalmente negativa. Quienes admiran a la Escuela de Francfort o, más cercano a nosotros, el trabajo de Michel Foucault, no pueden rechazar el reto de poner sus análisis al día, ahora que un nuevo sistema y estilo de dominación cobra perfiles cada vez más nítidos.

Aún así no es seguro que la mera descripción de un sistema de dominación, por muy precisa y científicamente adecuada que sea, resulte suficiente para disiparlo. Y el modelo de la *gubernamentalidad*, con todos sus medios tonos, se deja conducir hacia una introspección infinita que sería mejor evitar. La actualidad de la teoría crítica tiene que ver con el hecho de que algunas proposiciones alternativas anteriores han rechazado comprometerse con una formulación ideológica articulada y efectiva, lo que finalmente condujo a su integración y neutralización. Pero, al mismo tiempo, es importante evitar la trampa en la que la Escuela de Francfort en particular pareció caer: el impasse de una crítica tan totalizadora que no deja otra salida que no sea una estética excesivamente sofisticada, contemplativa y, en último término, elitista. La crítica debe mantener hoy una práctica completamente pública, comprometida con la acción comunicativa y sobre todo con el activismo comunicativo: recreando una cultura de oposición en formas concebidas específicamente para resistir los inevitables intentos de cooptación[49]. La figura de la personalidad flexible debe ser públicamente ridiculizada, satirizada, las instituciones que la sostienen deben ser atacadas sobre bases políticas, sus rasgos expuestos en producciones culturales y artísticas, su descripción y la búsqueda de alternativas a su reinado se deben concebir no como una industria académica —y otro lugar potencial para el productivismo inmaterial— sino como la oportunidad de ayudar a crear nuevas formas de solidaridad intelectual, un nuevo proyecto colectivo para una sociedad mejor. Cuando se lleva a cabo con una perspectiva de transformación social, el ejercicio de la crítica negativa en sí mismo puede tener una fuerza de subjetivación poderosa, puede convertirse en una forma de *modelación de sí* mediante las exigencias de un esfuerzo colectivo[50].

La personalidad flexible no es un destino. A pesar de las ideologías de resignación y a pesar de las densas realidades de las estructuras gubernamentales de nuestras *sociedades de control*, nada evita que las formas sofisticadas de conocimiento crítico, elaborado en la temporalidad peculiar de la universidad, puedan conectarse directamente con las altamente sofisticadas, nuevas y también muy complejas formas de disenso que aparecen en las calles. Este tipo de transvase es exactamente el que hemos visto en el amplio espectro de movimientos que se oponen a la agenda de la globalización neoliberal[51]. Los resultados iniciales están frente a nuestros ojos. La infraestructura comunicacional ampliamente externalizada en ordenadores personales, así como un considerable "capital de conocimiento", se han deslizado desde las universidades del Estado de bienestar hacia los cuerpos y mentes de los trabajadores y trabajadoras inmateriales. Ello no tiene por qué traducirse exclusivamente en una subjetivación sometida a mecanismos funcionales y de control, sino que también resulta posible su reapropiación por todas aquellas personas que quieran sencillamente hacer uso de lo que ya es nuestro, asumiendo el riesgo de la autonomía política y del disenso democrático. Se puede explorar y profundizar en la historia de los movimientos radicalmente democráticos mientras los objetivos y procesos del movimiento actual se explicitan y se llevan abiertamente al debate.

El programa es ambicioso. Pero la alternativa es, si se quiere, sencillamente seguirle el juego a otros, siempre en el aire, entre la vocación y la vacación, los ojos puestos en la información más reciente, los dedos sobre los mandos. Jugando con los dados trucados, una y otra vez.

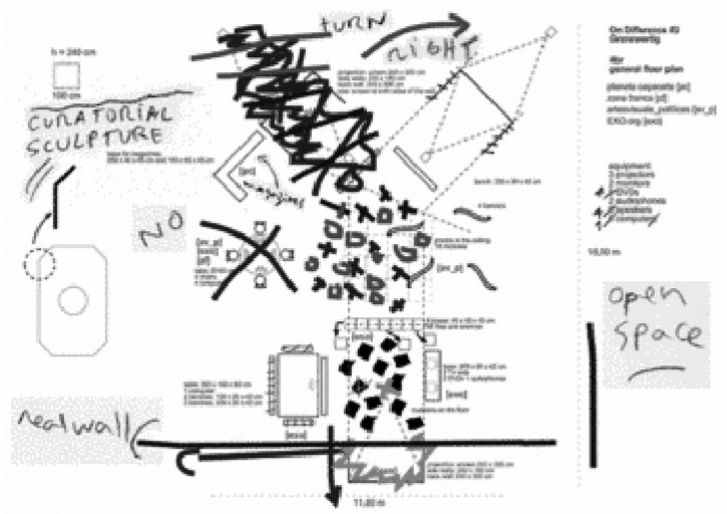
"The Flexible Personality. For a New Cultural Critique" (2001). Distribuido vía nettime*, <http://www.nettime.org>; publicado en Université Tangente, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html> y en varias ediciones impresas, entre las cuales están: Brian Holmes,* Hieroglyphs of the Future. Art and Politics in a Networked Era*, Arkzin/WHW, Zagreb, 2002; y en inglés y gallego en Uqui Permui y María Ruido (eds.),* Corpos de producción*, CGAC, A Coruña, 2005. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Brian Holmes y Joaquín Barriendos.*

[48] La noción de que el capitalismo transnacional contemporáneo se legitima a sí mismo y se hace por sí mismo deseable mediante una "cultura-ideología", la desarrolla Leslie Sklair en *The Transnational Capital Class*, Blackwell, Londres, 2001.

[49] De ahí el rechazo paradójico, que es sin embargo esencial, a concebir la práctica política de oposición como constitución de un partido y también como la práctica de una clase social unificada, dirigidos ambos a la toma del poder estatal. Entre las mejores formulaciones de esta paradoja se cuenta la de Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, *Du contre pouvoir,* La Decouverte, París, 2000 [castellano: *Política y situación: de la potencia al contrapoder*, Ediciones de Mano en Mano, Buenos Aires, 2000]. No es por azar que el libro trata también de la posibilidad de transformar los modos de producción del saber: "La diferencia reside menos en si se pertenece o no a una estructura estatal como la universidad, que en la articulación con dinámicas alternativas que coproduzcan, reelaboren y distribuyan las formas de conocimiento. Esto se debe hacer en los lugares de contrapoder 'menores' (es decir, no hegemónicos), que puedan gradualmente participar de la creación de un bloque de contrapoder poderoso y vibrante" (pág. 113)

[50] La noción de una nueva emulación, sobre una base ética, entre sujetos libres e independientes, parece mucho más prometedora para el lazo social que cualquier restauración de la autoridad tradicional. Richard Sennett no esconde cierta nostalgia por esta última en *The Corrosion of Character, op. cit.,* págs. 115-116; pero subraya, lo que resulta más interesante, que "en el punto de vista procesual sobre la comunidad... que se refleja en actuales estudios políticos sobre la democracia deliberativa... el poder expresar el desacuerdo de forma progresiva aúna más a la gente que la mera declaración de los principios 'correctos'" (págs. 143-144).

[51] Si se quiere echar un vistazo a la manera en que intelectuales, activistas, trabajadores, trabajadoras y artistas pueden cooperar en acciones que expresen el disenso, véase Susan George, "Fixing or nixing the WTO", en *Le Monde Diplomatique*, enero de 2000, <http://www.en.monde-diplomatique.fr/2000/01/07george>.



"Los pensamientos envuelven cosas: entre ellas existe la atmósfera, con oxígeno, nitrógeno, anhídrido carbónico, azufre, plomo, aluminio, pero también partículas de pensamiento. Estas partículas se liberan de nuestro cerebro y nuestro cuerpo, en fluidos que escapan a nuestro control y se adhieren a objetos o a otros pensamientos. Poseen fuertes campos magnéticos y gravitatorios, que distorsionan y alteran las imágenes: todas las imágenes de las cosas. El pensamiento está cargado de potencial plástico" (Ricardo Basbaum)[1].

Brian Holmes

La personalidad potencial. Transubjetividad en la sociedad de control

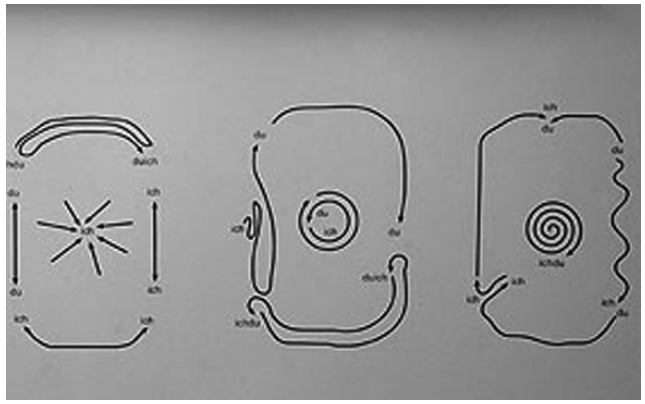
COREOGRAFIARSE: ¿cuál podría ser el significado de semejante palabra? Puedes imaginar fácilmente las improvisaciones de un bailarín en solitario, dando vueltas, deslizándose, haciendo giros, trazando un complicado patrón de sí mismo en el espacio. También puedes imaginar su progresivo dominio de este patrón improvisado, repitiéndolo, reconstruyéndolo como una obra que entonces se puede identificar, situar dentro de los parámetros de un estilo, autorizar por una firma. Sin embargo, ¿qué ocurre si al término *coreografíarse* le doy el significado más amplio de una interacción, una orquestación de cuerpos en movimiento a través del espacio?, ¿y qué ocurre si concibo el *sí mismo* como una reflexividad compleja, ejercida por una pluralidad de actores y actrices interrelacionados?, ¿qué tipo de *sí mismo* podría participar en la creación de una coreografía que es al mismo tiempo la mía y la de un agenciamento múltiple?, ¿cuál sería el estilo de esa obra?, ¿cómo podría esbozarse, volver a trazarse, identificarse?, ¿en qué se convertiría la distinción entre el sujeto y el objeto, entre el *yo* y el *tú*?, y, en estas condiciones, ¿cómo llegaría a funcionar la intencionalidad, la proyección de una acción posible en el tiempo futuro y en un espacio desconocido?

El dispositivo

Estas preguntas te atraviesan, me afectan al interior del ámbito o del desbordamiento de ciertos entornos físicos y discursivos cuya constitución se firma —pero aparentemente no se autoriza— con el nombre de Ricardo Basbaum. En una reciente serie de propuestas[2], estos entornos adoptan la forma de instalaciones de galería o museo. Tu recorrido en ellas se modula por la presencia de lo que parecen ser vallas de hierro en miniatura, hechas con una malla de alambre reticulada pero que se elevan sólo hasta la

[1] Ricardo Basbaum, "¿Qué es NBP?", manifiesto, 1990.

[2] La descripción que sigue está basada en una instalación realizada en la Galería Gentil Carioca de Río de Janeiro en noviembre de 2004.



altura del tobillo delimitando el volumen sin dividirlo. Estas estructuras a modo de vallas sirven de obstáculos ("*obs.*"), y te obligan a ejecutar las más simples coreografías: flexionar la rodilla, levantar el pie algo más de lo normal, pasar por encima de un obstáculo demasiado bajo como para considerarlo una barrera, casi demasiado bajo para que sea perceptible. Mi visita a la galería está marcada por el ritmo de estos movimientos casi imperceptibles.

Tu atención, mientras tanto, se demora en las palabras escritas sobre la pared: *escuchar a*, *mirar a*, *girar el cuerpo hacia*, *sonreír a*, *hablar con*, *expresar deseos*, *tener contacto físico*, *hacer preguntas personales*, *presumir*, etcétera[3]. Estas palabras describen acciones que me llevan a relacionarme con otros y con otras. Así, el espacio físico del movimiento, puntuado por obstáculos (en este aspecto con reminiscencias a ciertas propuestas minimalistas de Robert Morris en sus colaboraciones con la Judson Dance Theater), se ve redoblado en un eco por indicadores discursivos que apuntan a las posibilidades interactivas de un entorno compartido, como empujando a la percepción hacia el afecto mediante una conciencia lingüística del otro.

Al mismo tiempo se hace posible observar, desde ciertas posiciones en el espacio, imágenes de mi actividad y de la tuya, transmitidas en directo a través de varias microcámaras discretas que han sido conectadas a un secuenciador con el fin de presentar un ciclo de puntos de vista errantes. Esto es lo que el artista denomina el "sistema-cine": una televisión de circuito cerrado que realza en tiempo real mi percepción del espacio, a la vez que graba y suministra imágenes para propuestas futuras. Este sistema añade un conjunto de referencias tecnológicas, necesarias para la comprensión de este ambiente que temporalmente habitas.

Los elementos que acabo de enumerar constituyen un dispositivo espacial que vincula una movilidad restringida con una percepción aumentada, y unos gestos vigilados con una sensibilidad incrementada y una

[3] Basbaum toma prestada esta lista de términos descriptivos del psicólogo social Kurt Lewin, "Survey of experimental investigations", capítulo VIII de *A Dynamic Theory of Personality*, McGraw Hill, Nueva York, 1935, págs. 261-264 [castellano: *Dinámica de la personalidad*, Moratá, Madrid, 1973], accesible en <http://gestaltt-heory.net/archive/lewin1935.html>. Lewin discute el "campo" relacional del niño o la niña al encontrarse con algún extraño.

reflexión intensificada, invitándome a rehacer de forma consciente mi propia postura físico-discursivo-afectiva, incluso cuando observo e interactúo contigo. Y este dispositivo es, a su vez, el punto de partida de una experiencia en la que el "yo" y el "tú" se verán simultáneamente objetivizados y puestos en relación mediante cambios de identidad y de posición que ejecutan las reglas de un juego.

La experiencia-juego es una serie de talleres coreográficos que llamaré *autocoreografías colectivas*. Comienzan en el museo y salen al espacio urbano. Quienes participan en ellas llevan camisetas rojas y amarillas serigrafiadas con los pronombres conmutables "yo" y "tú". Pero son términos que están escindidos de su habitual forma de interpelación, de la habitual relación sujeto-objeto, y redistribuidos en un espacio de relaciones en movimiento. Por eso, cada cual se ve confrontado con la relatividad de su identidad-posición; por ejemplo, cuando grupos animados de "yoes" dan vueltas en torno a una autoconciencia designada "tú". El artista, que también lleva una camiseta con "yo" o "tú", ocupa un umbral ostensible, bien dirigiendo la actividad desde el exterior, bien participando y experimentando la transformación desde dentro. Pero la fragilidad de esta distinción entre adentro y afuera es en realidad la regla subyacente de las autocoreografías. Se despliegan bajo el nombre de "superpronombre": un pronombre de forma compuesta que se puede escribir *túyo* o *yotú*[4].

Los juegos coreográficos del "superpronombre" están libremente basados en una serie de diagramas generativos que proporcionan patrones que no son reproducidos sino más bien expandidos, alterados y finalmente disueltos en un proceso de experimentación. Estos diagramas, presentados en las paredes de la galería, son en sí ampliaciones, alteraciones, disoluciones de diagramas y juegos anteriores. El conjunto nos remite a una forma más básica: un rectángulo con esquinas truncadas y un círculo en el centro. Esta forma a-significante es el logotipo reconocible y memorizable de todo el proceso permutativo que Ricardo Basbaum ha venido proponiendo, bajo apariencias siempre cambiantes, durante más de una década. El logotipo también existe como siglas: NBP, las cuales a su vez corresponden a la frase programática "nuevas bases de la personalidad". Se trata de un programa constructivo para un territorio existencial en expansión. Exactamente este territorio que *túyo* estamos ahora explorando.

[4] Para más documentación sobre el taller "superpronombre" véase *Reprojetando + sistema-cinema + supreprono*me, catálogo de la exposición en la Galería Cândido Portinari de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, del 19 de agosto al 10 de octubre de 2003.

Espacio de flujos

Uno de los problemas tradicionales del arte de vanguardia ha sido el *marco*. El marco es lo que define y limita la actividad especializada de transformación que nuestra cultura designa como "artística". Se considera necesario superar, minar, transgredir o explotar cualquier frontera material, conceptual, moral o política que limite la actividad del artista, confinándola en una definición de arte, separándola del mundo vivido. Cuando las experiencias coreográficas del "superpronombre" escapan del museo para desplegarse como *otras* en el espacio urbano, podría parecer que se ha sobrepasado el marco normativo del arte contemporáneo: que se ha conquistado un nuevo exterior, en una nueva victoria histórica sobre el límite espacial-temporal del cubo blanco (de la misma manera que el propio cubo blanco, el vacío de Yves Klein y el espacio fenomenológico del minimalismo habían sido victorias históricas sobre los límites de la pintura moderna). Sin embargo, deducir esta idea de progreso dialéctico por la conquista siempre renovada de nuevos espacios sería malinterpretar lo que está realmente en juego en las transformaciones del *yotú*. El marco contenedor y limitador que Ricardo Basbaum nos invita a explorar, y a transformar en un territorio de experiencia, no está menos presente en el espacio urbano de lo que está en la galería. Hoy en día, este marco es la malla que lo invade todo en la sociedad de control envolviendo e impregnando los flujos del mundo de vida; y no ofrece ningún límite tangible que pueda ser explotado, transgredido, minado o superado. La problemática del marco ha sufrido un cambio fundamental, decisivo para las artes del siglo XXI.

La sociedad de control fue definida por primera vez en un texto muy conocido de Gilles Deleuze publicado en Francia en 1990[5]. Deleuze previó el fin del régimen disciplinario que se había ejercido sobre los cuerpos en los espacios cerrados de la escuela, de los cuarteles, del hospital, del asilo y de la fábrica, y su sustitución por procedimientos ubicuos de seguimiento electrónico y recopilación de datos, procedimientos administrados por las atomizadas jerarquías de la empresa posmoderna. Más aún, Deleuze asociaba estos procesos de vigilancia, miniaturizados y móviles, a su contrario aparente: la energía voluntaria de la motivación personal obtenida y canalizada por la función psicológica del marketing. La huída de la población subordinada fuera de los moldes disciplinarios, y el abandono correspondiente de los límites genéricos y de los marcos simbólicos del poder social, se verían correspondidos por el despliegue de los sistemas que modulan el flujo de la experiencia, "como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro". La sociedad de control se puede concebir como la aplicación puntual, pero casi ineludible, de estímulos coercitivos o persuasivos que sirven para canalizar la expresión del individuo a escala molecular, antes de que se pueda adoptar cualquier postura ética o se pueda tomar alguna decisión. El individuo, que la filosofía había concebido tradicionalmente como el sujeto de la voluntad, o que la ética tradicional había concebido como la integridad de la persona, se ve reducido a "la cifra de una materia 'dividual' que debe ser controlada".

[5] Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia, 1999 (3ª), <http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu1_Conversaciones_Deleuze.pdf>. El texto está al alcance en diversos lugares de Internet y se ha reproducido en numerosas publicaciones.

El gesto vanguardista de transgredir el marco no podría seguir produciendo un efecto liberador si los límites autoritarios impuestos al comportamiento continuaran siendo reemplazados por la fluctuación elástica de entornos continuamente vigilados. Lo que se necesitaría sería una contrafluctuación que se descolgase de la dinámica normativa. Como escribía Basbaum en 1992: "Hace tiempo que desapareció la posibilidad ilusoria de construir modelos que no incorporen, en su estructura, la capacidad y la necesidad de movimientos continuos como condición previa para su propia existencia y perpetuación, modelos que de este modo se vuelven verdaderas construcciones estratégicas, sistemas que conjugan la acción con el pensamiento"[6]. Lo que aquí está en juego es una estrategia de resistencia.

En el mismo texto, Basbaum indica cuatro características de las prácticas artísticas ante los nuevos procedimientos de control:

1. Un entorno maquínico autopoético o autorrenovante, cuya autonomía se desarrolla por variar continuamente frente a lo que le rodea.
2. Una intervención que consiste no en la ruptura de las fronteras de los géneros o disciplinas, sino en una confrontación deliberadamente local con las formas difusas, omniabarcadoras, de la cultura.
3. Un estatuto impersonal del artista que se convierte en vector de teatralización de un entorno vivido mediante la propagación de una "mitología individual".
4. Una nueva recepción de la obra artística, a través de la cual un espectador activamente participativo adopta una posición ético-estético-creativa.

Lo sorprendente es el grado de coherencia que han retenido, unos quince años después, estas cuatro presuposiciones fundamentales. Hoy, los dispositivos espaciales de Basbaum hacen referencia, con creciente precisión, a la problemática del control: tanto ilustrativamente (a través de la malla de acero de las vallas miniaturizadas, colocadas en un nivel infracoercitivo), como funcionalmente (a través de las cámaras de vigilancia de circuito cerrado, con su observación puntual pero continua del desplazamiento del visitante). No obstante, los dispositivos no son la mera simulación de un aparato de control y de sus modulaciones del flujo existencial; al contrario, constituyen el nuevo marco de un entorno autopoético de interacción y colaboración tecnológico-humana, estimulando, intensificando y, finalmente, disipando los mismos procesos de percepción, intelección y afectividad que los procedimientos de control tratarían de canalizar en conductas predeterminadas y previsibles. El artista establece los parámetros iniciales de este entorno, pero no es el autor de lo que pasa adentro: condiciona su desarrollo de una forma discreta e impersonal. Ya no lo hace mediante la producción de una mitología individual teatralizada, sino introduciendo diagramas modificables en procesos organizativos y reglas revocables en juegos autorreflexivos. El resultado no es ni una obra tangible ni un modelo abstracto, sino una condición dinámica de variación que es irrepetible, estrictamente local e intensiva, que consiste en relaciones singulares que generan cualidades afectivas que escapan en gran medida a las formas, diagramas o palabras del artista, quien busca, no obstante, capturarlas, traducirlas y reflejarlas de nuevo.

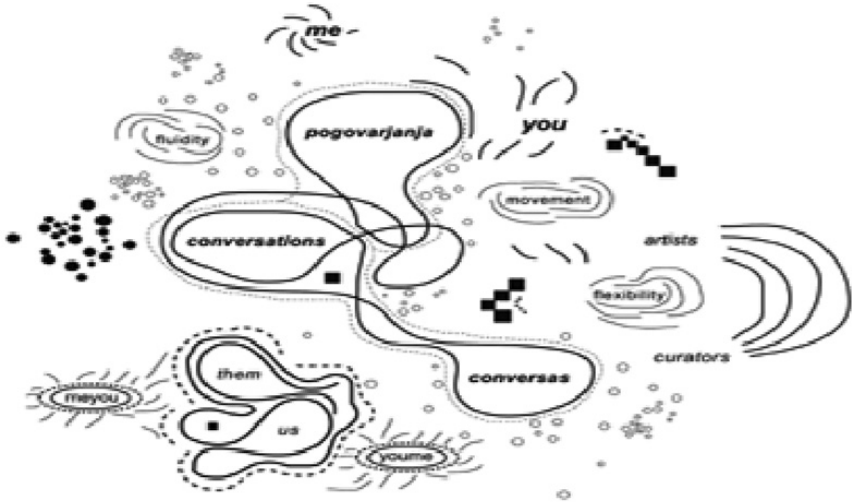
Estas intensidades irreductiblemente singulares (que aparecen en los mapas relacionales como formas

[6] Ricardo Basbaum, "Quatro características da arte nas sociedades de controle", manuscrito de la conferencia presentada en el Curso de Mestrado em Comunicaçao e Cultura, ECO-UFRJ, 1992.

gráficas a-significantes que Basbaum esboza retratando situaciones heterogéneas) podrían considerarse en sí las "nuevas bases de la personalidad". Son procesos cualitativos que disipan la circularidad de los bucles de retroalimentación y hacen imposible cualquier modelización coercitiva de la interacción humana. He aquí las características iniciales de una resistencia artística a la sociedad de control.

Con respecto al programa teórico esbozado en 1992, no obstante, quedan sin respuesta dos preguntas importantes. La primera, ¿qué tipo de "confrontación" se logra en realidad con las formas difusas de la cultura contemporánea? Y la segunda, ¿qué se puede decir sobre la posición "ético-estético-creativa" que ahora ocupa el que antes era espectador?

Hacia un diagrama del enjambre



En su texto del año 1990 Deleuze subrayaba: "estamos al comienzo de algo". Consideremos los recientes avances de la sociedad de control. Poco después de los acontecimientos del 11 de Septiembre las principales empresas estadounidenses de recopilación de datos como Seisint, ChoicePoint y Axiometric fueron abordadas por los servicios federales de inteligencia en una campaña de integración de los recursos informativos privados y públicos sobre los movimientos de ciudadanos y ciudadanas estadounidenses. A partir de entonces surgió una máquina a la que se le conoce, de forma casi inevitable, como "la Matrix": una red de bases de datos interconectadas con protocolos de búsqueda especializados, no sólo capaz de identificar a las personas a raíz de unos pocos fragmentos de información ("el color del pelo, un número o dos de la matrícula, quizá alguna historia de un viaje a cierto país extranjero"), sino también de recopilar perfiles de sus hábitos, mapas relacionales de sus amigos y conocidos, tablas proféticas de sus posibles comportamientos futuros. Afortunadamente, el sistema Matrix ha sido rechazado por el Congreso estadounidense, de la misma manera que su predecesor, un programa más amplio llamado *Total Information Awareness* (Conocimiento Informativo Total). Nadie debería dudar, sin embargo, que tales técnicas son utilizadas por los servicios de información en la actualidad y, posiblemente, no sólo en Estados Unidos[7].

El efecto de esa integración público-privada es doble. Por un lado, inmensas burocracias orwellianas (como el Sistema de InformaciSón de Schengen en Europa) tienen cada vez más acceso a información sobre los trayectorias de viaje, los registros civiles, las prácticas de consumo, los censos y las comunicaciones personales de millones de ciudadanos que utilizan los cajeros automáticos, los teléfonos móviles, las redes informáticas, los sistemas privados de billetaje, el servicio nacional de salud, etcétera. Por otro lado, las empresas privadas que han desarrollado estos sistemas de vigilancia han adquirido una capacidad enorme para modelizar y predecir estadísticamente el comportamiento de las poblaciones y, por consiguiente, para conformar de una manera más eficaz no sólo las figuras seductoras de la publicidad (que se adapta cada vez con mayor precisión a los impulsos y gustos del individuo), sino también el contenido estético e imaginativo y aun la misma forma construida de los entornos culturales e informativos (espacios públicos, interfaces informáticas, zonas comerciales/de ocio, sistemas de transporte, etcétera). El entorno urbano en sí, como una inmensa televisión tridimensional, se puede reprogramar continuamente para canalizar el comportamiento del ciudadano-consumidor.

El resultado de este doble avance de la sociedad de control es un sistema de identificación/incitación omniabarcador que evita la imposición sobre las clases medias de ideologías incómodas, y relativiza la necesidad de aquellas muestras de fuerza demasiado visibles que eran características de las sociedades autoritarias anteriores. Junto a la tendencia hacía el control difuso, se encuentra la idea egoísta de que "si todos somos vigilados, entonces el oportunismo desenfrenado, o la posibilidad de tener una posición de mando dentro del nuevo sistema, es un resultado mucho mejor *para mí*". El producto humano de esta sociedad es un individualismo flexible y siempre disponible, un deseo de encontrar la propia ventaja personal mediante la adaptación constante a unas reglas que cambian sin parar arbitrariamente. La patología de dominio y sumisión que he analizado como "la personalidad flexible" se encuentra hoy totalmente instalada en la sociedad occidental[8].

El papel clave de la tecnología en el nuevo régimen de control hace que las recientes indagaciones sobre la subjetividad flexible insistan casi siempre en la estructura de la red. El propio Basbaum ha seguido con esmero la experimentación artística con Internet, colaborando, entre otros, con Jordan Crandall, quien desde mediados de los años noventa ha producido uno de los

[7] Escúchese el reportaje radiofónico *No Place to Hide* (2005), realizado por John Biewen y Robert O'Harrow Jr., producido por American Radio Works y Center for Documentary Studies, Duke University. Transcrito en <http://americanradioworks.publicradio.org/features/noplaacetohice>. Para más información sobre Matrix, <http://www.aclu.org/Privacy/Privacy.cfm?ID=14240&c=130> (American Civil Liberties Union).

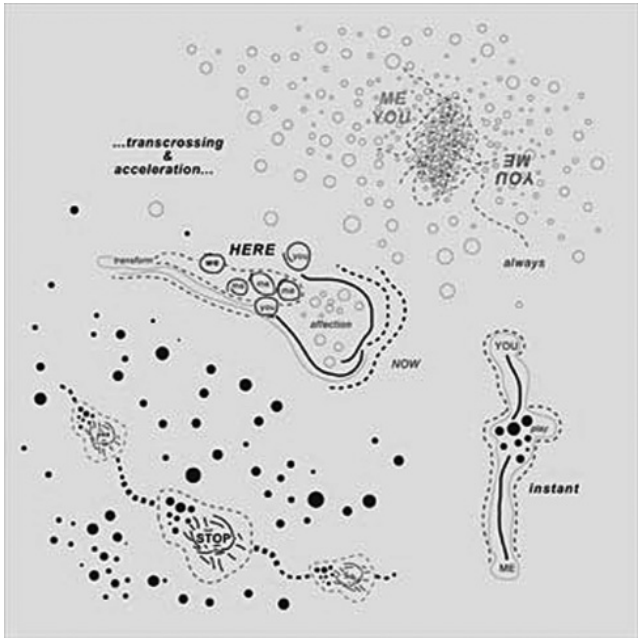
[8] Véase Brian Holmes, "The Flexible Personality: For a New Cultural Critique", *Hieroglyphs of the Future*, Arkzin/WHW, Zagreb, 2002, accesible en <http://www.u-tangente.org> [castellano: "La personalidad flexible. Por una nueva crítica cultural", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*].

cuerpos de trabajo más perspicaces sobre los procesos de subjetivación en la interface entre el ser humano y la máquina[9]. Sin embargo, mientras el artista estadounidense ha buscado primordialmente sacar a la luz las formas normativas de esta relación (utilizando para ello las herramientas de los estudios culturales) el brasileño ha intentando desarrollar el "otro" de estas normas. Este otro no-dialéctico se observa en diseños dinámicos de relaciones autoorganizativas, que no trazan las trayectorias de cuerpos identificables para establecer los perfiles de deseos previsibles; al contrario, estos diseños cartográficos y coreográficos intentan redistribuir los ritmos de las intensificaciones y dispersiones colectivas que se generan entremezclando la experiencia perceptiva, el diálogo intelectual y el intercambio afectivo. La evolución hacia lo que denominaría *transubjetividad* se encuentra en el meollo del proyecto NBP; ésta funciona como "ese campo de sentido que considera imposible que se desarrolle un sujeto singular sin la presencia intensiva del otro"[10]. Frente al nuevo régimen de identificación-incitación, con su individualismo flexible, el principio de confrontación de NBP podría describirse como "heterogénesis colectiva".

Desde el inicio, la transubjetividad se ha desarrollado en propuestas como *¿Le gustaría participar en una experiencia artística?*, de 1994. Durante un mes, los participantes tomaron prestado un objeto grande de acero esmaltado, el cual correspondía al diagrama de NBP, creando y documentando lo que bien podría llamarse "obras con valor de uso", cuya autoría se encuentra dividida, doblada y multiplicada hasta el punto que ya no se puede atribuir de una forma precisa. La transubjetividad también puede experimentarse en un museo en forma de *Cápsulas*, una propuesta que originalmente se presentó en el Museo de Arte Moderno de Río de Janeiro en el año 2000: cuatro "contenedores" diferentes de malla de acero, cada uno concebido para dos personas apoyadas, con espacios personales que se pueden dividir de forma estricta o que están parcialmente comunicados, o que están completamente abiertos entre sí en función de la configuración del objeto y, sobre todo, de lo que se hace con él.

Este tipo de propuesta contiene densas referencias: las formas de contención y de asociación de los individuos evocan fácilmente la obra de Foucault; el diagrama relacional presentado en la pared recuerda inmediatamente los mapas de la complejidad elaborados por Guattari en *Cartografías esquizoanalíticas*. El mismo vocabulario, por su parte, se puede desarrollar también con términos populares más intuitivos, en un espacio mas próximo a la experiencia cotidiana. La instalación *Transtravessamento*, presentada en la Bienal de São Paulo de 2002, consistía en tres estructuras de malla de acero: un módulo de entrada, una sala para visualizar un sistema-cine y un espacio de fútbol en forma de L, dotado de multitud de balones, reglas inciertas y un diagrama relacional a gran escala. La cacofonía de dribles y fintas registradas en vídeo hace eco en los diferentes niveles culturales de los y las visitantes y, sobre todo, en sus opiniones divergentes sobre el decoro adecuado en un museo, desatando la reflexividad social en el austero edificio moderno de la Bienal.

Este mismo principio de variaciones subjetivas que giran en espiral en torno a un marco estructural se



presentaba de forma explícita en una propuesta como *Nós Nós* (2002), un "manifiesto inclusivo y afirmativo" que asocia la palabra portuguesa *nós*, "nosotros", con sus significados homónimos, "nodos" y "nudos". Lo que se sugiere es una forma de vínculo social en red expansible, no mediante la simple reunión de identidades sino, por el contrario, mediante la redistribución escalar de formas relacionales: cada persona es un nodo singular pero también un nudo en una malla humana; y cada grupo a su vez es un nodo/nudo en un circuito más grande. "Si el grupo se concibe como un circuito, cada nodo no es un individuo singular, sino otro grupo en sí mismo: la estructura fractal es evidente", afirma Basbaum[11]. La transubjetividad adopta esta estructura fractal, la cual constituye relaciones entre singularidades, no a través del análisis coercitivo del individuo en forma de elementos dividuales (el procedimiento típico de la sociedad de control), sino más bien a través de la dispersión y la reconfiguración de partículas preindividuales de significado y afecto, a escalas que oscilan entre lo micro y lo macro. "Lo interesante es asumir que las técnicas de supervivencia dependen totalmente del proceso de unir de forma sucesiva más nodos y nudos", dice el artista. El espectador y la espectadora, entonces, se convierten tanto en la sustancia como en el vector de un proceso de autoorganización, de una coreografía en red. No obstante, aquí no se han olvidado los nudos del poder.

No es por casualidad que la propuesta de *Nós Nós* haga asimismo referencia al Coletivo Formigueiro, un grupo brasileño de artistas y de trabajadores de la cultura dedicado al mediactivismo. El deseo de transformar el campo de la cultura cotidiana en un espacio político es quizá la respuesta más amplia a la instauración, en todo el mundo desarrollado, de la sociedad de control. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, no sólo en Brasil sino en todas partes, una generación de artistas buscaba los potenciales conceptuales y afectivos de nuevas prácticas colectivas, capaces de hacer que las estructuras de po-

[9] Sobre el trabajo de Jordan Crandall véase la extensiva documentación en <http://www.jordancrandall.com>.

[10] Ricardo Basbaum, "Differences between *us* and *them*", <http://www.static-ops.org/archive_october/essay_12.htm>.

[11] *Ibídem*.

der tan individualizadoras de la sociedad de control se plegaran sobre ellas mismas, permitiendo que surgieran territorios transubjetivos de resistencia. En este camino han venido sucediendo innumerables experimentos con la disolución de la relación clásica sujeto-objeto, y con una multiplicación de procesos autorreflexivos a través de nodos fractalmente organizados de un campo relacional ampliado. Experimentos que no son ni concluyentes ni exclusivos, que está claro que en estos últimos años han contribuido a un nuevo tipo de formación social, una nueva intencionalidad cada vez más capaz de autoorganizarse mediante procesos transindividuales que no pueden ser fácilmente identificados o fijados como objetivos o blancos, en tanto que han buscado su principio constitutivo no en la concentración sino en la dispersión. He aquí una coreografía expansiva de múltiples *yotú,* intensificándose por momentos, en complejos territorios locales contemporáneos de existencia.

•

Cuando alzo la vista desde un paisaje cultural atravesado por miles de proyectos y aventuras singulares, localmente intensivos y entrecruzados con anhelo y deseo, a veces veo una nueva figura suspendida en el aire, multitudinaria, diáfana, evanescente, fundiéndose continuamente y dispersándose en el viento. Tú me has ayudado a percibir sus movimientos, a sentir su potencial. Tal vez podríamos llamarlo el diagrama del enjambre.

"The Potential Personality. Trans-Subjectivity in the Society of Control", traducción castellana de Carola Castellano y Marcelo Expósito, revisada por Brian Holmes y Joaquín Barriendos, a partir de la primera versión publicada en Tres escenarios*, catálogo de la exposición comisariada por Elvira Dyangani en el Centro Atlántico de Arte Moderno (CAAM), Las Palmas de Gran Canaria, 2005.*

"Klebnikov construyó un sistema muy complejo... Por un lado se basaba en la investigación histórica, y por el otro en la investigación del lenguaje, es decir, en su cualidad y composición material. Podríamos decir con seguridad que Klebnikov cambió el lenguaje; cambió la unidad básica de pensamiento y la utilizó de acuerdo con el sistema que había inventado. Es éste uno de los caminos que encuentro extremadamente importantes, un camino que, como tal, puede servir de código, de matriz para toda la actividad de finales de este siglo, cuando nos enfrentamos a un movimiento tectónico fundamental en las esferas sociales" (Marko Peljhan)[1].

Brian Holmes

Utopía codificada: Makrolab o el arte de la transición

Abandonando la creación de obras reconocibles como tales el arte deviene, de acuerdo con el "paradigma ético-estético" de Félix Guattari[2], territorio experimental para la producción de subjetividades. ¿Pero qué supone ese paradigma?, ¿cómo nos conducen las prácticas artísticas contemporáneas hacia fuera de los modos dominantes de subjetivación?, ¿cómo nos llevan a una estructura diferente de cooperación?, ¿cómo retoman los hilos del pasado desplazándolos hacia el terreno de la experiencia?

Makrolab es un proyecto colaborativo que surge de la visión del artista esloveno Marko Peljhan. Él ofrece algunas respuestas a estas preguntas, respuestas singulares. Para hacerlas útiles en un sentido general debemos primero aproximarnos al proyecto en sus múltiples dimensiones, descubrir sus apuestas y sus retos, localizar sus contextos y aprender a leer sus códigos. ¿Es escultura o arquitectura?, ¿un concepto o una performance?, ¿una máquina de guerra nómada o un teatro en el cual recrear la historia? Lo difícil, si queremos *percibir* un proyecto como éste, es dejarnos llevar hacia el horizonte de sus posibilidades sin dejar de analizar sus características específicas.

Laboratorio vivo

Lo que primero nos choca es el aspecto técnico del objeto, su exterior reluciente, futurista, envuelto por sensores y antenas. Makrolab ha sido diseñado, según un principio modular, para poder ser desmontado y transportado con facilidad en un contenedor. Se ensambla como un tubo octogonal con una base aplanada que consiste en un suelo de láminas de madera, enfundado en paneles de plástico traslúcidos, relleno de aislamiento plateado y elevado del suelo mediante patas tubulares. Su interior está dividido en cuatro zonas funciona-

[1] Eda Cufer, "An Interview with Marko Peljhan", en *Geopolitics and Art*, SCCA, Ljubljana, 1999; publicado con un título diferente (y sin el párrafo introductorio citado aquí) en <http://www.manifesta.org/manifesta3/newsletter7.htm>.

[2] Félix Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

les: cocina, espacio de trabajo, dormitorio (ocho literas), ducha y baños. Enfrente, una escalera de metal permite subir a una estrecha esclusa de aire que asciende verticalmente al apretar un botón. En el otro extremo una escotilla más amplia se abre como una marquesina sobre una terraza construida con rejillas. Hay paneles solares y un molino conectado a un generador; un sistema de tratamiento de residuos permite un consumo mínimo de agua; las comunicaciones están garantizadas para todo el espectro electromagnético, principalmente por medio de conexiones satelitales. Montado en entornos desolados, parece un centro de investigación meteorológica o, más aún, una estación espacial desamparada.

El proyecto data de diciembre de 1994, año en que Peljhan realizó un viaje a la isla de Krk, frente a la costa croata. El paisaje era extraño, casi lunar; aviones militares surcaban el cielo. Siendo testigo de la destrucción de la sociedad yugoslava leyó el poema *Ladomir* (1920) del futurista ruso Klebnikov. El título de esta épica revolucionaria violenta combina en ruso las palabras *armonía* y *paz*[3]. Entre dos tipos radicalmente diferentes de visión, óptica y poética, Peljhan imaginó la forma del teatro futuro: "Un escenario aparece en el horizonte y avanza lentamente. En él, los marineros del *Ladomir* trabajan en el *spinnaker* del pensamiento. Grandes velas lo propulsan, un mecanismo complejo permite a sus patas levantarse y retorcerse. No hay ruidos metálicos. Los materiales son nuevos y desconocidos. Tiene patas y parece un insecto. Posee la funcionalidad y la energía de una abeja y la armadura de una cucaracha de Armagedón"[4].

1994 es el año en el que comenzó el *boom* de Internet en los mercados transnacionales, así como también en nuestras imaginaciones; Peljhan ya había entrado en la escena artística con una serie de performances. De ahí se desplazó hacia el mundo del mediactivismo como cofundador de Ljudmila, un grupo dedicado a los usos autónomos de las nuevas tecnologías de la comunicación. Inspirado por la estética rusa de la *faktura*, que reclama una mezcla de cualidades sensoriales con ideas abstractas, trabajó en el diseño del laboratorio con dos arquitectos, Bostjan Hvala y Jurij Krpan, y con Luka Frelih para el desarrollo de los sistemas de comunicación. Un prototipo, Makrolab Mark I, fue incluido en el programa de *documenta X* e instalado en el verano de 1997 en Lutterberg Hill, a unos diez kilómetros de la ciudad de Kassel.

Es ahí donde el coreógrafo Johannes Birringer descubrió el laboratorio móvil y escribió el primer texto significativo sobre él. Siendo conocido por sus danzas digitales resulta paradójico que Birringer sólo percibiera los aspectos técnicos y activistas del proyecto: "Al lanzar un proceso artístico que produce conocimiento e investigación para la evolución de la 'esfera pública' electrónica, Makrolab interviene en los circuitos de radio y telecomunicación para poner a prueba las condiciones bajo las cuales las tecnologías de transmisión operan y cómo se empoderan las relaciones entre individuos en comunicación", escribió[5]. El empoderamiento vino por la recepción y decodificación de las transmisiones militares y civiles realizadas en colaboración con el artista estadounidense Brian Springer. Los tempranos experimentos en *tactical media* estaban entonces a pleno rendimiento: se trataba de una carrera por apropiarse y transformar las funcionalidades de las nuevas herramientas comunicativas computarizadas antes de que desaparecieran bajo la superficie de formas mercantilizadas y precodificadas en las que no cabe la improvisación. Birringer localiza la práctica de Peljhan y Springer en la frontera entre las nuevas tecnologías y las técnicas de las vanguardias históricas (collage, readymade, cut-up, deriva). La diferencia específica de las mezclas contemporáneas, desde su punto de vista, residía en el marco en el cual eran intercambiadas: el artista ya no se dirigía a las instituciones clásicas (revistas, galerías, museos), en su lugar, lo hacía hacia las nuevas esferas públicas de las ONG y, sobre todo, hacia las "economías del don" de los activistas de la red.

Cinco años más tarde, el escritor Kodwo Eshun resaltó este mismo cambio en las formas de interpelación. Pero también percibió algo más elusivo. Su texto describe la atmósfera del laboratorio durante su instalación en el terreno de caza de Blair Atholl en Escocia. En junio y julio de 2002, Makrolab albergó cinco equipos diferentes —con artistas, escritores, científicos, hackers— para trabajar en sus tres amplios campos de investigación: el clima, las telecomunicaciones, las migraciones humanas y animales. Este trabajo podía realizarse bajo las condiciones de *aislante/aislamiento* que para Peljhan definen los parámetros esenciales del proyecto. Lo que Eshun relata es la producción de una "subjetividad muy particular". "Si el imperativo público de Makrolab es conducir experimentos en un entorno posmedial, entonces su imperativo privado, no tan secreto, es ofrecer a quien participa la oportunidad de convertirse en el propio experimento. Convertirse en el conejillo de indias. Experimentar consigo, mientras se adapta a las dinámicas interpersonales de la vida microcomunitaria". Según este punto de vista de Eshun, el tipo de obra pública o "épica" del trabajo cartográfico medio ambiental e informacional, ejemplificado por el grupo de arte conceptual francés Bureau d'Études, sería secundaria con respecto al "modo confesional" del diario de viajes o el diario íntimo del investigador o investigadora que registra "*the intricately funky daily routine of the makronaut*" (la complicada y animada rutina diaria del makronauta)[6].

Eshun comprende la experiencia de quienes participan en Makrolab como una transformación micropolítica de los datos recabados por las capacidades técnicas del laboratorio, por el entorno natural y cultural donde se instala, y por la esfera informacional que continuamente pone a prueba. Pero lo que concluye es que los objetivos artísticos de Makrolab encuentran su realización más concentrada no en una obra o performance, sino en las vidas de sus habitantes. Los artefactos que produce, los diarios, las fotos, los mapas, las corrientes de información remezclada... en resumen, todo lo que puede ser mostrado en un museo tradicional, componen un flujo de material en constante evolución, una *dataestética* que busca "sumergir al observador u observadora insensible e impermeable en las redes de información que proveen los sistemas operativos del planeta". Lo que distingue al artista del espectador o espectadora sería el grado de inmersión. El cambio en la forma de interpelación significaría por tanto una mutación en el concepto de arte, el cual ya no existe para ser contemplado desde el exterior, para ser apreciado como un todo delimitado (en su forma, su complejidad, sus armonías o disyunciones internas), sino que sólo se nos

[3] El poema está incluido en *Collected Works of Velmir Khlebnikov*, vol. III: *Selected Poems*, Harvard University Press, Boston, 1997, con el título *Lightland*.

[4] Marko Peljhan, "Krk", en *Makrolab,* The Arts Catalyst / Projeck Atol, 2003, <http://www.makrolab.ljudmila.org/vision/krk>.

[5] Johannes Birringer, "Makrolab: *A Heterotopia*", en *Performing Arts Journal*, nº 60, 1998, <http://makrolab.ljudmila.org/birringer.html>.

[6] Kodwo Eshun, "Makrolab's Twin Imperatives and their Children too", en *Makrolab*, *op. cit.*

muestra como un subproducto, una especie de rastro secundario: materiales en bruto que apuntan retrospectivamente hacia la inmanencia de una experiencia vivida.

Para apoyar su argumento, Eshun cita un artículo de Boris Groys titulado *Arte en la era biopolítica: de la obra a la documentación*. Groys comenta en él que la eficacia de las tecnologías biopolíticas consiste en dar forma a la vida misma, concebida como "una actividad pura que ocurre en el tiempo": "Si la vida ya no se comprende como un acontecimiento natural, como un destino, como fortuna, sino como tiempo producido y formado artificialmente, entonces se politiza automáticamente, dado que las decisiones técnicas y artísticas que atañen a la modelación del tiempo de vida son siempre también decisiones políticas"[7]. La documentación artística es un registro de estas decisiones vitales, "la única forma posible de referirse a una actividad artística que no puede representarse de ningún otro modo". Groys da un paso importante para la crítica de arte, adoptando el modo en que Foucault entendía la manera en la que los dispositivos técnicos configuraban "artificialmente" la subjetividad humana; y continúa enfatizando el aspecto extraño de esa relación utilizando como ejemplo extremo los procedimientos de clonación que hacen imposible distinguir entre la reproducción tecnológica del código genético y el destino único de los seres humanos. Tales procedimientos, afirma, se han vuelto ubicuos. Su artículo concluye con una noción benjaminiana, la "instalación documental", la cual permite relocalizar nuestra experiencia mediante "estrategias para resituar e inscribir basadas en la situación y el contexto, que hacen posible transformar lo artificial en algo vivo y lo repetitivo en algo irrepetible". El objetivo es reivindicar un "estatuto auténtico y vital" para la experiencia documental: "Si la reproducción saca copias de originales, la instalación saca originales de las copias... la modernidad realiza un juego complejo de extracción de cosas de un sitio para emplazarlas en otros, de desterritorialización y reterritorialización, de eliminación y restauración del aura".

Hay ciertamente una conexión entre la inmanencia de la experiencia de vida y el modo en que opera un proyecto como Makrolab, el cual, constantemente, crea dificultades para que uno se le aproxime, ofreciendo no una experiencia estética inmediata sino un camino iniciador que va desde el espectáculo lejano hasta la colaboración directa. Lo que está en juego es una resingularización de los códigos semióticos dominantes cuya capacidad de estructurar la sociedad se ha hecho ampliamente visible con la extensión de las redes computarizadas. Aún así, se diría que la cuestión más interesante desaparece cuando toda la atención se centra en la separación ontológica entre la unicidad del ser y la amenazante esterilidad de la repetición digitalizada. Lo que se elude en este enfoque son los problemas esenciales de la actividad misma, sus contenidos, sus procesos, sus fines. Si las decisiones tecnológicas modelan nuestro tiempo de vida, ¿no necesitaríamos saber cuáles son y cómo se toman?, ¿de acuerdo a qué prioridades y a qué orientaciones?, ¿acaso no es urgente averiguar cómo puede lograrse una distancia o separación críticas, sin perder la inmanencia de la experiencia vivida? y, por ello, ¿no necesitamos distinguir entre las fuerzas coercitivas del *biopoder* y las prácticas reflexivas de la *biopolítica*?

[7] Boris Groys, "Art in the Age of Biopolitics: From Artwork to Art Documentation", en *Documenta 11*, Cantz, Ostfildern, 2002, <http://www.ranadasgupta.com/notes.asp?note_id=34>.

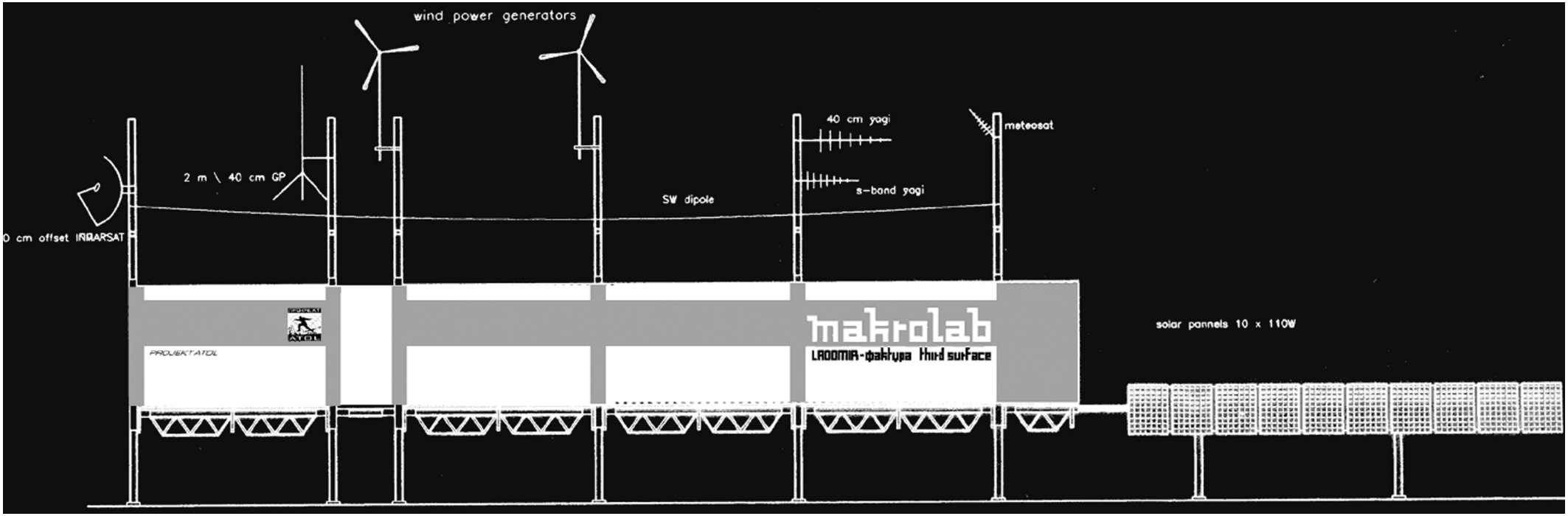
Sociedades entrópicas

"El *aislante/aislamiento* se entiende como un vehículo para obtener independencia de las actuales condiciones sociales entrópicas, y para reflexionar sobre ellas... La tesis es que los individuos, en aislamiento restrictivo e intensivo, pueden producir códigos más evolutivos que los movimientos sociales más amplios"[8]. Éste es el programa ético-estético de Makrolab: se trata de una matriz generativa, un dispositivo para producir códigos evolutivos. Pero es imposible aprehender el lenguaje específico de este dispositivo —su entrelazamiento de experimentos científicos y artísticos en el interior de un vehículo arquitectónico retrofuturista— sin evocar la complejidad plenamente cultural y política de la crisis del antiguo Estado yugoslavo y, por tanto, la "transición" a una democracia occidental (es decir, capitalista). Lo que falta en los anteriores estudios sobre Makrolab es una explicación de sus puntos de partida.

Marko Peljhan creció en la actual República Federal de Eslovenia en la década de 1980, donde estudió teatro y radio. Era el apogeo de la banda de rock industrial Laibach y del amplio movimiento artístico conocido como NSK (Neue Slowenische Kunst), un periodo en el que la revuelta cultural estalló haciendo uso de lo que el filósofo Slavoj Zizek llamó una "sobreidentificación" con los símbolos más explícitos del poder autoritario[9]. En 1986, Peljhan vio el espectáculo teatral de NSK *Bautismo bajo el Triglav*, escenificado por el Scipion Nasice Sisters Theater, con música de Laibach y escenografía del colectivo de pintores Irwin. Para toda una generación fue una iniciación a los poderes transgresores del arte y también a su potencial utópico: "El Scipion Nasice Sisters Theater considera el instinto utópico como un valor innato, no adquirido, que existe en el hombre en la forma de deseo de unidad con los elementos cósmicos, estéticos y morales. Es por eso que la creación del estilo del Scipion Nasice Sisters Theater no puede originarse en el actor, ni en el espacio, ni en la escenografía, sino sólo en la cultura y

[8] Marko Peljhan, "Isolation/Insulation Proceedings", conferencia en *documenta X*, <http://makrolab.ljudmila.org/peljhan1.html>.

[9] Sobre el tema de la sobreidentificación, véase Laibach, "10 Items of the Covenant", <http://www.ljudmila.org/embassy/3a/10.htm>; Slavoj Zizek, "The Enlightenment in Laibach", en Inke Arns (ed.), *Irwin: Retroprincip,* 1983-2003, Künstlerhaus Bethanien [et.al.], Berlín, 2003; y el film de Michael Benson, *Predictions of Fire* (90 min., 1996).


wind power generators
40 cm yagi
meteosat
2 m \ 40 cm GP
SW dipole
s-band yagi
0 cm offset INMARSAT
PROJEKT ATOL
makrolab
LABORATORIA - фактура third surface
solar pannels 10 x 110W

en la civilización, repetidamente renovadas y traumatizadas"[10]. La paradoja del arte esloveno en los ochenta era expresar su utopía por medio de una despiadada "retroproducción" de los traumas históricos de la civilización.

El fermento cultural de aquel tiempo incluía una explosión de movimientos sociales: punks, pacifistas, feministas, homosexuales, ecologistas... que hicieron causa común, después de 1986, con la organización oficial de la juventud y su diario disidente *Mladina*. Pronto llegó la "primavera eslovena" de 1988. Tras las elecciones democráticas, seguidas de la independencia nacional en 1991, toda una sociedad se apresuró al otro lado del muro autoritario para encontrarse en el abrazo disolvente del capitalismo posmoderno.

La salida del comunismo estaría marcada por un doble imaginario, el del espacio ilimitado y el de la cápsula. ¿Cómo mudarse de una sociedad relativamente provinciana —cerrada y fuertemente entretejida, reunida en torno a la resistencia contra el gobierno central— al ambiente abierto, vertiginosamente expansivo de la globalización? En 1992, en un vídeo que acompañaba la salida del disco *Kapital*, los músicos de Laibach aparecían vestidos de cosmonautas dentro de una nave espacial decorada con cruces suprematistas[11]. El año anterior, los miembros de Irwin habían inventado el *NSK Estado temporal* e inauguraban la serie de *Embajadas NSK*. En ausencia del contexto autoritario que había provisto de significado a los gestos transgresores de la sobreidentificación, ahora intentaban establecer sus propios límites como entidad social trazando fronteras que ya no eran espaciales sino temporales: "En Moscú, este modelo de viaje como transposición de un grupo entero se puso a prueba por vez primera, y confirmó nuestra suposición de que con tales proyectos se podía definir un territorio autónomo NSK; un territorio capaz de trasladarse, no confinado por fronteras geográficas, nacionales y culturales; un territorio que realiza su propio *espacio-noción*"[12]. Pero fue Dragan Zivadinov, el director del Cosmokinetic Cabinet Noordung (sucesor del Scipion Nasice Sisters Theater) quien llegó más lejos en el imaginario de la cápsula, orquestando en 1995 la primera de una serie de performances complejas, llevadas a cabo en un escenario escultórico que asemejaba un vehículo espacial. Todo esto resuena claramente en el imaginario del trabajo de Peljhan, quien llegaría a colaborar con Zivadinov en la primera performance teatral de gravedad cero, realizada en 1999 en un avión Ilyushin utilizado por los rusos para el entrenamiento de cosmonautas[13]. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental que separa a Peljhan de la generación de los ochenta, una diferencia que afecta la concepción misma de la práctica artística y su papel en la sociedad.

En una entrevista con Eda Cufer en 1999, Peljhan apelaba al mismo tiempo a la utopía y al ejercicio de una visión tecnológicamente asistida. No obstante, ambas se encontraban en un punto muerto: "Parto de considerar que el trabajo creativo, la estrategia de 'aislamiento del aislamiento', o aislamiento doble, es una posición muy utópica, y cada vez que la presento encuentro que no tiene interlocutores"[14]. La ausencia de interlocución

[10] Scipion Nasice Sisters Theater, *The Founding Act* (1983), <http://www.ljudmila.org/embassy/4a/2.htm>.

[11] Laibach, *Wirtschaft ist Tod* (1992), en el DVD *Laibach - The Videos*, Caroline Distributio, 2004.

[12] Comentarios de Miran Mahar en "The Sympton of the Vehicle", entrevista con Irwin de Eda Cufer, en *Irwin: Retroprincip, op. cit*.

[13] Véase la reseña de Michael Benson, "Noordung Zero Gravity Biomechanical Theater" (1999), <http://www.nskstate.com/noordung/noordung-benson.php>.

[14] Eda Cufer, "An Interview with Marko Peljhan", *op. cit.*

también afecta a lo que llama la "perspectiva satelital", que por vez primera permite a los individuos ver todo, convertirse en "cronistas del sistema global entero". "Me parece que vivimos en un tiempo en el que la reflexión no sólo es deseable sino también necesaria", afirmaba en la entrevista; "sin embargo, lo que sucede al mismo tiempo es que el interlocutor o receptor ya no existe. Todo el aparato teórico está prácticamente cerrado, congelado, en Eslovenia y en cualquier otro lugar". Peljhan atribuye esta congelación del pensamiento a la energía aplastante de la economía capitalista, victoriosa a escala planetaria. Era urgente proseguir la utopía de la evolución social, reactivando al tiempo el aparato teórico mediante la creación de una máquina de visión. Pero eso significaba abandonar un acercamiento a la práctica artística puramente teatral: "Hubo un momento definitorio cuando decidí que esto no iba a ser un escenario. Que iba a ser algo diferente. No sería una performance. Sería real"[15].

Ser real significa obtener financiación, apoyo logístico y prestigio cultural para un caro proyecto científico-artístico originado en un pequeño país del Este de Europa, el cual opera subversivamente en los límites del sistema de exhibición globalizado basándose en las energías autónomas de la ética hacker y de las experimentaciones táctico-mediáticas para conducir "contrarreconocimientos civiles" con equipo de alta tecnología[16]. Esta posición inusual ha llevado al equipo de Makrolab a un sorprendente pragmatismo crítico en sus negociaciones con un amplio espectro de socios —desde *Documenta* y la *Bienal de Venecia* hasta una fundación británica (Arts Catalyst), una compañía de telefonía móvil eslovena (Mobitel UMTS) o la burocracia aeroespacial rusa de Star City—. La autoinstitucionalización bajo un ambiguo estatuto posnacional se convierte en una vía de deslizamiento a través de las grietas de los sistemas tecnológicos globales. El contraste no puede ser más grande con la estrategia de transición del grupo Irwin de NSK, la cual culmina en el reciente *East Art Map*. Este vasto y brillante proyecto apunta a integrar prácticas poco conocidas del viejo bloque soviético en una historia expandida del arte contemporáneo: una historia todavía sin escribir, pero sí esbozada ya como una red de nombres, fechas y lugares, los cuales establecen un territorio que puede ser lentamente explorado por procesos institucionales e historiográficos complejos de comparación, evaluación y legitimación. Si el proyecto del NSK tiene éxito, los "espacios-noción" documentados por el mapa serán lentamente reterritorializados, inscritos en una estructura de museos, galerías, discursos críticos, publicaciones y colecciones[17]. En contraste, Makrolab reúne sus referencias históricas y utopías irrealizadas en una estructura material semiautónoma que busca cabalgar sobre la ola del expansionismo de la Posguerra Fría para llegar a puestos de escucha arrojados a lugares tan alejados como el espacio transnacional de la Antártida, donde las condiciones de *aislante/aislamiento* pueden llevarse al límite. La ambición vanguardista de "superar el arte" se combina aquí con el "pragmatismo mediático radical" de la net-cultura libertaria de finales de los noventa, con sus agudos conocimientos de "infoguerra" y su acercamiento confrontativo a todos los circuitos de distribución establecidos[18].

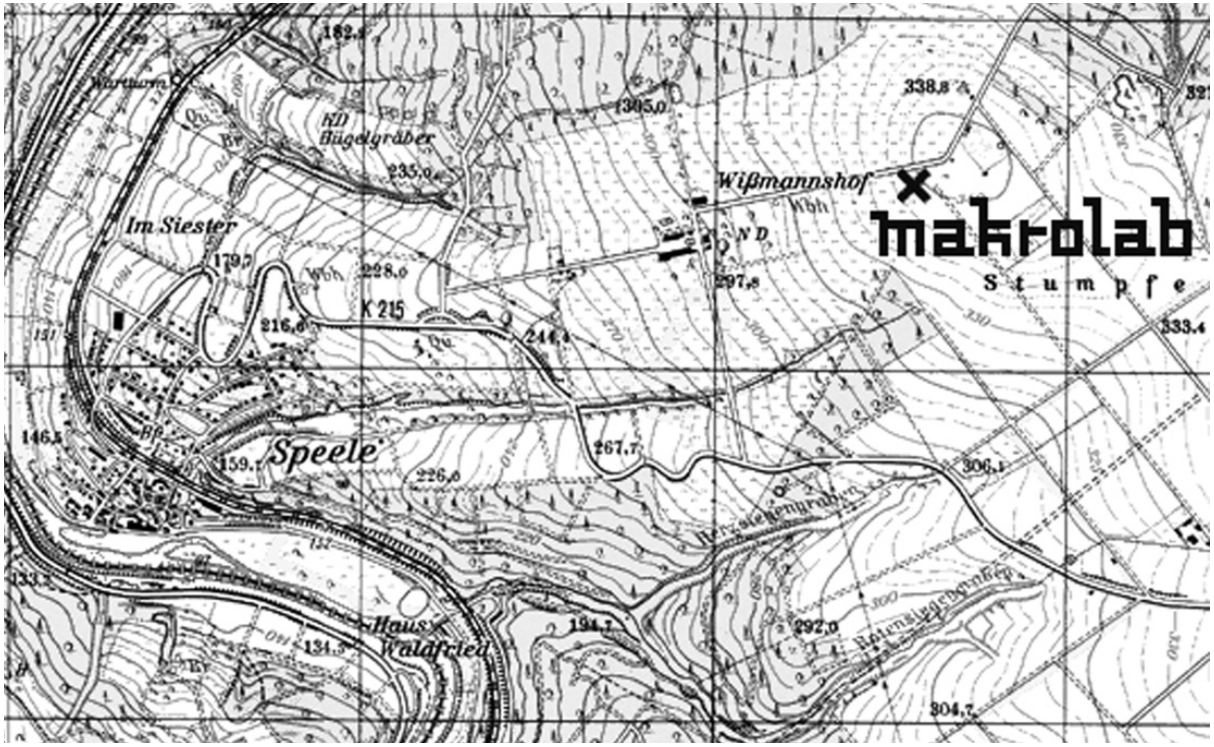
[15] Comentarios de Marko Peljhan citados en Kodwo Eshun, "Makrolab's Twin Imperatives and their Children too", *op. cit*.

[16] Para un ejemplo de "contrarreconocimientos civiles", visítese <http://www.s-77ccr.org>.

[17] Véase *New Moment*, nº 20, Ljubljana, 2002, número especial *East Art Map*; y el sitio <http://www.eastartmap.org>. Un voluminoso libro homónimo acaba de ser publicado por MIT Press, Massachussets, 2006.

[18] Véase Geert Lovink, "Radical Media Pragmatism", en *Infowar*, Ars Electronica, Linz, 1998, <http://www.aec.at/en/archives/festival_archive/festival_catalogs/festival_artikel.asp?iProjectID=8436>.

Desde el comienzo, Peljhan parece haber saboreado las contradicciones entre la subversión activista y el apoyo institucional. Para cerrar su primera serie de performances en la Galerija Moderna de Ljubljana en 1993, en medio de la tumultuosa e incierta transición al capitalismo, convocó un debate público entre artistas y hombres de negocios. Entre estos últimos se contaba el patrocinador de arte Andrej Drapal, el productor de las propias series de Peljhan y miembro de la firma de relaciones públicas eslovena Pristop, que ya había comenzado a ejercer una influencia decisiva en el desarrollo de la cultura y las comunicaciones en el nuevo país independiente. Dos palabras estaban escritas en un espejo que colgaba a la espalda de los invitados: *Religión/Poder* (RP: Relaciones Públicas). Peljhan llegó a la sala, abrió una maleta colocada sobre un pedestal, sacó un martillo y violentamente hizo añicos el espejo, para después sentarse entre el público y permitir que el debate se desarrollase entre iguales.



Horizontes

Makrolab es un intento sofisticado de atravesar todas las pantallas ideológicas que configuran la religión del poder reticular. En este sentido también es una utopía klebnikoviana que afirma los derechos de los "inventores-exploradores" frente a las más satisfechas demandas de los "inversores-explotadores"[19]. La utopía se ve codificada mediante la materialidad abstracta de la *faktura*, que en este caso significa: arte conceptual, arquitectura modular, ingeniería *high-tech*, sistemas de comunicación computarizados. Pero el proyecto está también orientado por una reflexión sobre la modulación del tiempo, concebida como un procedimiento de control: "Estamos constantemente definidos por el tiempo, los calendarios, las fechas, nuestras vidas están planificadas, el tiempo está marcado en nuestros mensajes computarizados, nuestras identificaciones electrónicas nos sitúan en el espacio abstracto e inmaterial de las redes... El espacio ha perdido su lugar en el Primer Mundo en favor de la conciencia del tiempo y, con esta pérdida, ha ocurrido también una pérdida de los sentidos de orientación. Una pérdida que nunca ha sucedido en los centros de poder"[20]. Descubrir cómo las decisiones sobre la vida se toman a escala de la globalización significa localizar a los seres humanos y a las máquinas que controlan el flujo humano: una respuesta pragmática al interés de Groys por el "tiempo artificialmente producido y formado". Incluso cuando se reduce al espacio íntimo de grupos de investigadores que viven en una microcomunidad, Makrolab amplía sus exploraciones cartográficas a todos los sitios y frecuencias del poder. De esta manera, participa de los mismos fundamentos del activismo geográfico que ha intentado registrar la expansión del capitalismo transnacional[21]. La biopolítica —la creación cooperativa y consciente de marcos de vida artificiales— se define a sí misma resistiendo al biopoder coercitivo que se ejerce sobre el tiempo humano[22].

En la base de este proyecto hay cuestiones relevantes que rara vez se formulan de manera explícita. No se puede operar en la estructura repetidamente traumática de la civilización tecnológica sin caer en cuenta de cuán profundo penetran sus orígenes militares en el tejido de nuestra vida cotidiana. En efecto, el expansionismo estadounidense de la Segunda Guerra Fría (1980-89) hizo explotar el proceso de globalización culminando en los acontecimientos del 11 de Septiembre y las invasiones de Afganistán e Irak. En el inicio mismo de los años ochenta, Deleuze y Guattari concibieron su modelo heterónomo de "máquina de guerra nómada" como una estrategia para socavar las jerarquías militares de la civilización contemporánea. Es lo que Peljhan llama de forma más pragmática "la conversión de tecnologías militares en civiles". Pero

[19] Los términos son de Marko Peljhan, "Insulation/Isolation Proceedings", *op. cit.*

[20] *Ibídem*. Para un estudio del control como modulación temporal de la atención, véase Maurizio Lazzarato, *Por una política menor*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

[21] Para otras consideraciones sobre el papel de la cartografía en la crítica de la globalización capitalista, véase mi texto "Flowmaps: The Imaginaries of Global Integration", <http://www.pzwart.wdka.hro.nl/mdr/pubsfolder/bhflowmaps>. Otras referencias se pueden encontrar en <http://www.u-tangente. org>.

[22] Véase Maurizio Lazzarato, "Du biopouvoir à la biopolitique", en *Multitudes*, nº 1, París, marzo de 2000, <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=207> [castellano: "Del biopoder a la biopolítica", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial;* <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/ lazzarato.htm>].

para comprender cómo esta conversión se puede tan sólo intentar, ¿es suficiente decir, como Eshun y Groys han hecho, que el arte se convierte en vida, que la obra de arte se convierte en documentación?

El lenguaje de Makrolab sugiere otra cosa: una matriz generativa, cercana a los modelos de evolución social desarrollados en la teoría de la complejidad de Guattari[23]. Guattari intentó comprender cómo la gente puede abandonar sus rutinas corporizadas y sus territorios existenciales transitando a través de un ensamblaje maquínico capaz de producir enunciaciones colectivas. Makrolab lo logra poniendo a funcionar a un nivel experimental la fuerza desterritorializadora de las formulaciones científicas y las imágenes artísticas; poniéndolas al nivel del compromiso activo. El resultado para quienes participan en este proceso no es una mera decodificación de contenidos encriptados expresada en una forma artística, y mucho menos en una "instalación documental". Al contrario, al interior de un dispositivo que encapsula ciertos aspectos históricos de la experiencia eslovena, imágenes fragmentadas que provienen de un gran variedad de proyectos vanguardistas pueden entrelazarse para formar complejos ritornelos sensoriales, interrumpiendo la modulación normalizada del tiempo impuesta por las culturas comerciales y militares del capitalismo transnacional, y desatando la subjetividad para que pueda realizar un trabajo original de modificación de los patrones de comportamiento dominantes, manipulando tanto materiales científicos como simbólicos. Cada participante añade entonces algo al dispositivo y su acervo de referencias, herramientas, algoritmos e imágenes: a su horizonte de código evolutivo.

Los productos resultantes de esa "dataestética" se pueden por tanto interpretar de otra manera, evitando esa brecha insalvable entre la documentación en bruto y la inmanencia inefable de la experiencia vivida. Porque la actividad vital de quien investiga no sólo produce *datos* en sentido etimológico: meros "dados" extraídos del flujo dominante. En lugar de eso, estos mapas, imágenes, películas, diarios, programas, paisajes sonoros, textos y señales son *dones* artísticos y científicos que se ofrecen a otros sitios, otros dispositivos, otros receptores y receptoras, otros futuros posibles.

"Coded Utopia: Makrolab, or the art of transition" (2004). Publicado en Metamute*, <http://www.metamute.org/?q=en/node/7069> y en* Université Tangente*, <http://www.u-tangente.org>. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Brian Holmes y Joaquín Barriendos.*

[23] Véase *Caosmosis, op. cit.*, y *Cartografías esquizoanalíticas,* Manantial, Buenos Aires, 1989; también *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, accesible en <http://traficantes.net>. Para una introducción a la manera en que la teoría de la complejidad se desarrolla en *Mil mesetas*, véase Mark Bonta y John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy,* Edinburg University Press, Edimburgo, 2004.

Una de las fuertes potencialidades del arte actual proviene de cierta sensibilidad por la manera en que rigorosas investigaciones filosóficas, sociológicas o científicas pueden combinarse con formas estéticas para impulsar procesos colectivos que desnormalizan el curso de la propia investigación, abriendo senderos críticos y constructivos. Los proyectos que resultan de esa sensibilidad contienen una densa trama discursiva, pero se sustentan asimismo en el ejercicio lúdico y autorreflexivo de las capacidades básicas del ser humano: percepción, afecto, pensamiento, expresión y relación.

Brian Holmes

El dispositivo artístico, o la articulación de enunciaciones colectivas

Se pueden dar múltiples ejemplos. En un registro altamente formal tenemos la actividad de Ricardo Basbaum. Sus reflexiones sobre las estructuras operativas de la sociedad de control se sintetizan en instalaciones y diagramas pictóricos que, a su vez, devienen puntos de partida para coreografías colectivas que desarrollan formas de resistencia expresiva[1]. Una versión más tecnologizada es la del proyecto Makrolab. Grupos que viven bajo condiciones de *aislante/aislamiento* conducen investigaciones sobre las migraciones humanas y animales, el cambio climático y los usos del espectro electromagnético, todo ello en el interior del ambiente enclaustrado de un laboratorio nómada que sintetiza una compleja serie de referencias a la vanguardia arquitectónica y la tradición teatral[2]. Otro caso más serían los foros de discusión por correo electrónico orquestados durante los últimos diez años por Jordan Crandall. Aquí, el desarrollo de un debate temático sirve para sondear las relaciones sociales geográficamente escindidas entre los y las participantes, generando un conocimiento sobre la sociedad global que a su vez contribuye directamente al estudio temático[3]. Finalmente —por abreviar lo que podría ser una lista mucho más larga— pensemos en la exploración fílmica de la red de carreteras *Corridor X*, llevada a cabo en la periferia sureste europea por quienes participaban en el proyecto *Timescapes*. Tras haber filmado diferentes zonas geográficas y culturales, utilizaron una plataforma de comunicaciones especialmente diseñada para vincular entre sí estudios de montaje esparcidos desde Berlín a Ankara, que se mantuvieron en

[1] Véase mi texto "The Potential Personality", accesible en el archivo de mi trabajo alojado en <http://www.u-tangente.org>, sección *Meteors* [versión castellana: "La personalidad potencial. Transubjetividad en la sociedad de control", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*].

[2] Véase <http://www.makrolab.ljudmila.org> y mi "Coded Utopia", accesible en <http://www.u-tangente.org> [versión castellana: "Utopia codificada. Makrolab o el arte de la transición", en este volumen, *Brumaria,* nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*].

[3] Véase <http://jordancrandall.com/underfire> y mi "Archive and Experience", accesible en <http://www.u-tangente.org>.

constante diálogo y confrontación durante la elaboración de una instalación de vídeo multicanal y multiautor, siendo ella misma sólo una parte de un programa más amplio que culminó en la exposición *B-Zone: Becoming Europe and Beyond*[4].

En todos los casos, el acto artístico inicial consistía en establecer el entorno y los parámetros para una investigación más amplia. Y también en todos los casos tal investigación devenía expresiva, múltiple, desbordando el marco inicial y abriendo posibilidades inesperadas. Lo que emerge de este tipo de práctica es una nueva definición de arte como laboratorio móvil y teatro experimental para investigar e instigar el cambio social y cultural. Puede que en el curso de este tipo de prácticas se produzcan obras en un sentido tradicional, incluso, en efecto, obras excelentes, como se demostraría observando los ejemplos que he mencionado. No obstante, la mejor manera de comprender estas obras singulares es analizarlas no aisladamente sino en el contexto de un agenciamiento en el sentido que dieron a este término Deleuze y Guattari. Se convierten en elementos de lo que aquí llamaré un *dispositivo* para la articulación de una enunciación colectiva.

Sabemos que para Deleuze y Guattari la consistencia de un agenciamiento humano resulta del flujo del deseo, llevando a una multiplicación de sí mismo, e incluso a una relación delirante con los otros, con el lenguaje, con las imágenes y con las cosas. Sólo este tipo de deriva al borde del delirio pueda articular algo original, una enunciación colectiva: es ahí donde yace todo el interés y toda la pasión del dispositivo artístico[5]. Sin embargo, en una época en la que el número de tales dispositivos está aumentando, surge una cuestión crítica a propósito de la apropiación de este modelo de investigación por las instituciones del conocimiento, y en primer lugar por su presentación en exposiciones. La exposición es el momento en que el proyecto artístico se valoriza en nuestra sociedad; por tanto, se trata del momento en que las condiciones económicas de su producción vienen a influir sobre su mismo proceso, conjuntamente con las ideologías subyacentes que enmascaran tales condiciones. Y ello sucede hasta tal punto que sería ingenuo hablar del dispositivo artístico sin hacerlo también de sus modalidades expositivas.

Un caso paradigmático que implica al tipo de trabajo que aquí me interesa sería la exposición *Laboratorium* curada por Hans-Ulrich Obrist y Barbara Vanderlinden en la ciudad de Amberes en 1999. Su ambición era escenificar las relaciones entre una red de "científicos, artistas, bailarines y bailarinas, escritoras y escritores" esparcida en el territorio urbano[6]. Incluía una serie de vídeos de Bruno Latour titulada *The Theater of Proof*, proyectos de danza experimental de Meg Stuart y Xavier Leroi, demostraciones de experimentos científicos por Luc Steels e Isabelle Stengers, visitas a laboratorios del área de Amberes y un amplio espectro de piezas de instalación y videoarte tanto en espacios de exhibición tradicionales como en localizaciones exteriores. El artista Michael François desplazó las oficinas del museo al área de exposición, creando posibilidades interactivas, pero también un clásico espectáculo posfordista del trabajo. La instalación *Bookmachine*, del estudio de diseño de Bruce Mau, posibilitaba para los y las visitantes una mirada similar sobre la fabricación del catálogo. Pero la metáfora central de la muestra, o su modelo generativo, era una vídeoperformance filmada por Jef Cornelis para la televisión belga en 1969 bajo el nombre de *The World Question Center*.

El vídeo muestra al artista estadounidense James Lee Byars, vestido con una toga blanca, oficiando una sesión en directo en el estudio de televisión, durante la cual solicitaba a quienes estaban presentes en el plató y por vía telefónica a corresponsales en todo el mundo enunciar su pregunta más importante. Byars llamaba a personas con reputación de provocadoras y les pedía expresar "preguntas que les resultasen pertinentes sobre lo que pensaban del sentido en que evolucionaba el conocimiento", como explicó en conversación con el prominente sexólogo Eberhard Kronhausen. Haciendo uso de su estatus profesional de artistas, Cornelis y Byars crearon literalmente un agenciamiento maquínico, un dispositivo técnico y humano para la articulación de enunciaciones colectivas. Obrist y Vanderlinden querían claramente hacer algo semejante: crear una red de investigación científica y artística, y hacerla audible y visible.

En las páginas de apertura del catálogo sus editores preguntan: "Si *Laboratorium* es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?". Lo que preguntaré en estas páginas concierne tanto al potencial creativo como a la fuerza coercitiva de una exposición como *Laboratorium*: qué se nos permite decir, qué se nos fuerza a decir, qué se nos impide decir. Quiero preguntar si las articulaciones experimentales de enunciaciones colectivas tienen lugar al interior de, en sintonía con, contra o a pesar de una forma contemporánea de poder social: un poder que puede también ser descrito, pero esta vez en términos estrictamente foucaultianos, como "el dispositivo artístico".

En una entrevista realizada en 1977, Foucault ofreció una definición del constructo conceptual que llamaba *dispositif*. El dispositivo es el "sistema de relaciones" que se puede descubrir entre "un minucioso ensamblaje heterogéneo que consiste en discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones reguladoras, leyes, medidas administrativas, afirmaciones científicas, proposiciones filosóficas y morales". Continúa diciendo que el dispositivo es "una formación que tiene como función principal responder en un momento histórico dado a una necesidad urgente". Indica además que el dispositivo se construye para sostener tanto "un proceso de sobredeterminación funcional" como "un proceso perpetuo de elaboración estratégica"[7]. En otras palabras, la articulación de elementos heterogéneos que constituye el dispositivo se usa para muchos propósitos a la vez; y es precisamente esta multiplicidad de propósitos la que se guía o dirige de acuerdo con una estrategia dictada por una necesidad, por un imperativo estructural. Quiero preguntar sobre la necesidad aparentemente urgente que nuestra civilización tiene de una articulación de estética y pensamiento: sobre la necesidad de un arte intelectualizado, o de lo que se podría llamar una "creatividad cognitiva", en el tipo particular de sociedades que habitamos hoy.

[4] Véase el proyecto *Corridor* X en Anselm Franke (ed.), *B-Zone: Becoming Europe and Beyond*, KW, Berlín, 2006.

[5] En este sentido, una de las referencias actuales más inspiradoras son las investigaciones radicalmente originales del colectivo feminista madrileño Precarias a la Deriva, <http://sindominio.net/karakola/precarias.htm> [véase también Maribel Casas-Cortés y Sebastián Cobarrubias, "A la deriva por los circuitos de la máquina cognitiva. Circuitos feministas, mapas en red e insurrecciones en la universidad", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial* (NdE)].

[6] Citado del programa de mano de la exposición, cuyo texto está reproducido en Hans-Ulrich Obrist y Barbara Vanderlinden (eds.), *Laboratorium*, Dumont, Colonia, 2001.

[7] Alain Grosrichar et al., "Le jeu de Michel Foucault", entrevista publicada en *Ornicar?*, nº 10, julio de 1977, reimpresa en Foucault, *Dits et ecrits*, vol. II, Gallimard, París, 2001. En la versión original francesa Foucault utiliza el término *dispositif*, que en la versión inglesa de su entrevista se ha traducido con un término de resonancias althusserianas, *apparatus* ("The Confesion of the Flesh", *Power/Knowledge*: *Selected Interviews and Other Writings*, *1972-1977*, Random House, Nueva York, 1980). En castellano hemos optado por utilizar el término *dispositivo*.

Esta última pregunta requiere una metodología que sitúa el estudio de experiencias específicas dentro de un análisis general y omnicomprensivo de las relaciones sociales contemporáneas, un análisis que pueda a su vez ayudarnos a comprender los cambios en las instituciones que enmarcan las prácticas artísticas y les dan sentido y valor: los museos, por supuesto, pero también las universidades. Para desarrollar este análisis podríamos indagar en el concepto de economía cultural e informacional, o en lo que un grupo de investigadores e investigadoras en Francia ha calificado de *capitalismo cognitivo*, caracterizado por el ascenso del trabajo intelectual o "inmaterial" basado tanto en la cooperación y compartición de códigos abiertos como en la mercantilización o el "cercamiento" de los saberes en forma de propiedad intelectual que después se hace circular como fuente de renta[8]. Tal aproximación tiene la virtud de ayudarnos a focalizar sobre el poder de invención y la propiedad de sus productos, incluyendo las obras de arte; por tanto la mantendré en mente para referirme a ella ocasionalmente en el desarrollo de mi argumentación. No obstante, la noción de dispositivo exige un énfasis mucho mayor en las instancias materiales de poder y en las condiciones subjetivas bajo las cuales el poder se corporiza, transmite o refracta para producir diferencia. Y con esta materialidad, nos aproximamos al tipo de situaciones concretas que los y las artistas gustan de escenificar o de transformar mediante procesos de intervención.

Como Foucault explica en la entrevista arriba citada, "al decir 'aquí está el dispositivo' busco develar qué elementos han entrado en una racionalidad, en un conjunto dado de acuerdos [*une concertation donnée*]". La idea es que se puede observar cómo situaciones sociales particulares, con sus herramientas, lógicas y normas de comportamiento, encajan en racionalidades científicas y sistemas gubernamentales más amplios, ayudando así a consolidarlos o incluso a estructurarlos. El dispositivo, como afirma Foucault, *es* el sistema de relaciones entre todos estos elementos heterogéneos. Pero es también la instancia singular donde esas relaciones se rompen, se reorganizan a sí mismas, se redireccionan hacia otros propósitos.

En las páginas que siguen, armaré una relación de tensión entre la descripción de dispositivos experimentales específicos, como los que he enumerado al comienzo, y el análisis de dispositivos más generales de poder, como los identificados por Foucault. Los efectos de este tipo de tensión aparecen con mayor claridad en las performances donde el comportamiento individual o grupal se somete a la prueba de la experiencia al interior de un marco cuidadosamente estructurado (un ambiente escenificado), él mismo concebido ora como reflejo de coacciones sociales, ora como respuesta a las mismas. Por tanto, discutiré primero una performance artística que analiza uno de los dispositivos clave del poder social en el periodo contemporáneo: los mercados financieros informatizados. Aquí veremos no las leyes abstractas de la economía global, sino las operaciones altamente individualizadas de una estructura coercitiva (en realidad, una "microestructura") que actúa para canalizar las capacidades humanas básicas de percepción,

[8] La teoría publicada sobre el capitalismo cognitivo, desarrollada primeramente en la órbita de la revista francesa *Multitude*s, no ha sido muy traducida a inglés ni castellano. Véase en francés Christian Azaïs, Antonella Corsani y Patrick Dieuaide (eds.), *Vers un capitalisme cognitif*, L'Harmattan, París, 2001; y Carlo Vercellone (ed.), *Sommes nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, París, 2003. En castellano, véase Maurizio Lazzarato, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Enzo Rullani et al., *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, accesible en <http:/traficantes.net>.

afecto, pensamiento, acción y relación. Tomar en consideración esta performance analítica en su estatuto *artístico* servirá de puente hacia una discusión sobre una performance colectiva de dimensión autoorganizada y autopoética, que busca explícitamente escapar del tipo de racionalidad política que efectúa el dispositivo de los mercados financieros.

Esta segunda performance —que en realidad consiste en un tipo de experimento social en movimiento— brindará la oportunidad de teorizar un "contradispositivo" o sistema de autosuperación mientras se ve sometido a la prueba de una situación real donde están en juego las condiciones materiales de vida, trabajo y creación. Lo que está en cuestión aquí son las posibilidades, aunque también las dificultades, de cumplir la promesa que el arte contemporáneo ha formulado en tantas ocasiones: transformar las relaciones que establecemos entre nosotras y nosotros no en un plano ideal sino en el campo abierto y problemático de la interacción social en el mundo. Finalmente, el problema de *representar* tal sistema de fuga —y, por tanto, el de intentar generalizarlo como modelo de disenso y contestación— nos llevará de vuelta al contexto expositivo y a tomar directamente en consideración los modos en que los museos y universidades funcionan como dispositivos normalizadores al interior del conjunto de reglas e imperativos de la economía financiarizada.

Corredores de doble filo

Una de las debilidades de la izquierda es su incapacidad o falta de voluntad para vérselas con la cultura capitalista en sus formas más sofisticadas. El lugar donde se pueden observar los principales resortes del comportamiento social está en el corazón del proceso de producción. Pero la vanguardia de la producción contemporánea no es un lugar, sino la circulación ultrarápida de cifras matemáticas en la esfera financiera. ¿Y quién sabe de veras lo que hacen los corredores de bolsa, los *traders* de acciones, bonos y divisas? La respuesta más simple sería: lo saben los millones de personas que han sido seducidas por el comercio on-line, y especialmente los cientos de miles que utilizan Internet para conectarse diariamente a los mercados financieros mundiales. El llamado "capitalismo popular" está directamente modelado por el torbellino del comercio en manos de los especuladores institucionales: ello afecta indirectamente a la cultura cada vez más en profundidad, y más de lo que la mayoría de nosotros querríamos admitir.

El antropólogo Victor Turner nos ilustra sobre lo que una performance puede revelar: "La reflexividad performativa es la condición de un grupo sociocultural, o de sus miembros más perceptivos que actúan en representación del mismo, por la cual vuelven, se pliegan o reflexionan sobre sí mismos y sobre las relaciones, acciones, símbolos, significados, códigos, roles, estatutos, estructuras sociales, roles éticos y legales y otros componentes socioculturales que componen sus 'yoes' públicos"[9]. Michael Goldberg, artista australiano de origen sudafricano, ha realizado exactamente ese tipo de performance reflexiva. En octubre de 2002 llevó a cabo una serie de decisiones que le permitirían "comportarse como *day trader*" mientras simultáneamente analizaba

[9] Victor Turner, *The Anthropology of Performance,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987, pág. 24.

el dispositivo subyacente en los mercados financieros informatizados. Con un capital inicial de 50.000 dólares australianos prestados por un llamado Consorcio de tres veteranos *day traders* a quienes convenció para su proyecto conversando en un chat especializado, Goldberg comenzó a comerciar artísticamente en derivados de un solo valor: News Corp., el imperio mediático global del multimillonario de derechas Rupert Murdoch.

La performance tuvo lugar durante un periodo de tres semanas en la Artspace Gallery de Sydney en otoño de 2002[10]. Se extendió a Internet por medio de un sitio web que ofrecía información sobre arte y mercado, balances generales diarios y un canal de chat; había también una línea de teléfono específica para el artista en la galería. El título era *Catching a Falling Knife*, "agarrar un cuchillo mientras cae", una expresión que en jerga sirve para nombrar el manejo de valores de alto riesgo. En efecto, el contexto de la pieza era un mercado todavía maltrecho por el fracaso de la *New Economy* y el colapso de gigantes como Enron, WorldCom y Vivendi-Universal. El uso de derivados de News Corp. en lugar de acciones permitía a Goldberg jugar con valores en ascenso o en descenso, siendo estos últimos los más habituales en el mercado bajista de 2002. Es así como describe la instalación en la galería:

> "El espectador o espectadora entra en un espacio desprovisto de luz natural. Tres paredes reflejan el resplandor de proyecciones digitales que cubren del suelo al techo: información en tiempo real sobre precios de acciones, gráficos cambiantes de promedios e información financiera. Los valores cambian y los gráficos se mueven, desarrollándose minuto a minuto, segundo a segundo en una secuencia de arabescos y pasos paralelos. Responden instantáneamente a algoritmos en constante desplazamiento que aparecen mediante conexiones en vivo con las bolsas globales. Una lámpara de oficina y otra de pie en la sala dispuesta para los espectadores y espectadoras descubren una mesa de despacho y un ordenador, butacas y una mesita de café con una selección de diarios y revistas financieras. En el lado opuesto, arriba de una plataforma elevada, otra lámpara de oficina ilumina la cara del artista mientras mira fijamente a la pantalla de su ordenador. Está hablando por teléfono, negociando o cerrando un trato. Abajo suyo, el continuo barrido de una pantalla LED va declarando cuáles son sus ganancias o pérdidas. A su espalda zumba una cinta de audio. La voz de un locutor busca motivarte, urgiéndote a 'crear una imagen mental clara de cuánto dinero quieres hacer exactamente y a decidir exactamente cómo quieres ganarlo hasta que alcances a ser tan rico o tan rica como quieras'"[11].

Mediante la proyección sobre las paredes de datos financieros e informes de la agencia Bloomberg, Goldberg buscaba sumergir al visitante o la visitante en el mundo pulsátil de información al que constantemente se enfrenta el *trader* en sus pantallas. La decisión de usar un servicio de correduría telefónico en lugar de invertir online le permitía ofrecer la expresión vocal del miedo y la avaricia que animan los mercados. La obligación de enviar informes diarios al consorcio de prestamistas —quienes habían accedido por contrato a asumir todo el riesgo, pero también las potenciales ganancias— añadían la presión de la vigilancia y la obligación personalizadas, análoga a la que el *trader* profesional se enfrenta en una institución financiera importante. Las tablas en tiempo real servían para traducir gráficamente la volatilidad del mercado que técnicamente se conoce por *emoción*. En una performance anterior, Goldberg incluso asumió la tarea de pintar sobre la pared de la galería dicha emoción convertida en gráficos, subrayando así el vínculo entre expresión individual y movimientos del mercado[12]. Esta fluctuación de precios no tiene nada que ver con los principios de funcionamiento de la industria clásica "de ladrillo y mortero", sino que proviene de las posiciones móviles que asumen incalculables miles de breves especuladores y especuladoras, quienes buscan abrazar la corriente principal masiva cuando el precio de las acciones oscila arriba y abajo: definiendo así el perfil principal de dicha corriente y retirándose justo antes de que cambie de dirección. Realizando una performance reflexiva de su auténtico papel de *day trader* en el marco de este exagerado ambiente galerístico, Golberg producía un acontecimiento público a partir de la interacción íntima entre el yo especulador y el mercado tal como éste se cristalizaba en la pantalla de su ordenador.

¿Qué se pone en juego en ese tipo de interacción? Los sociólogos suizos Urs Bruegger y Karin Knorr Cetina definen los mercados financieros globales como "constructos de saber" que surgen de interacciones individuales dentro de marcos tecnológicos e institucionales cuidadosamente estructurados aunque siempre en proceso: siempre cambiantes, siempre incompletos[13]. La variabilidad constante de estos "objetos epistémicos" los asemeja a una "forma de vida" que sólo aparece en la pantalla del *trader*, o siendo más precisos, por vía de su equipo completo que, en el caso específico de los cambistas profesionales que Bruegger y Knorr Cetina estudian, incluye un teléfono, un *voice broker* interfono, dos redes propietarias especializadas (conocidas como *sistema conversacional de transacción electrónica Reuters* y *EBS Broker Electrónico*) y varias fuentes de noticias y bases de datos empresariales, incluyendo gráficos que muestran la evolución de las posiciones recientes de cada individuo. Éstos son los elementos materiales del dispositivo mediante el cual los *traders* interactúan con sus pares. Resulta interesante que la primera pantalla conectada en red para mostrar precios del mercado, el monitor Reuters, fuese introducida en 1973: exactamente cuando el sistema de cambios fijos acordado en Bretton-Woods fue desmontado y se introdujeron los tipos de cambio variables, lo que condujo al tremendo aumento del volumen de transacciones que hoy prevalece (del orden de 1,5 trillones de dólares estadounidenses *por día*). Hoy, "la comunidad de usuarios de Reuters comprende a unas 19.000 personas localizadas en más de 6.000 organizaciones en 110 países en todo el mundo que mantienen más de un millón de conversaciones por semana"[14]. Los sociólogos hacen hincapié en que "la pantalla es un sitio constructivo en el que todo un mundo económico y epistemológico se erige"[15]. Y es un mundo al que puedes conectarte y ma-

[10] El sitio web original, <http://www.catchingafallingknife.com>, ya no está operativo; pero varios de sus documentos están ahora disponibles en el sitio del artista: <http://www.michael-goldberg.com>.

[11] Michael Goldberg, "Catching a Falling Knife: a Study in Green, Fear and Irrational Exuberance", conferencia en la Art Gallery, New South Wales, Sydney, 20 de septiembre de 2003; accesible en <http://www.artgallery.nsw.gov.au/aaanz03/__data/pag372974/Michael_Goldberg.doc>.

[12] Con el título NCM *open/high/low/close*, la performance escenificaba los valores fluctuantes de las acciones de Newcrest Mining Corporation, pero sin incorporar ningún tipo de negocio en tiempo real. Formaba parte de la muestra *Auriferous: the Gold Project* en la Bathhuyrst Regional Art Gallery, New South Walles, del 22 de abril al 10 de junio de 2001; documentada en la sección *Proyectos* del sitio <http://www.michael-goldberg.com>.

[13] Karin Knorr Cetina y Urs Bruegger, "Traders' Engagement with Markets: A Postsocial Relationship", en *Theory, Culture & Society,* vol. 19, nº 5-6, 2002.

[14] Véase <http://about.reuters.com/productinfo/dealing3000/description.aspx?user=1&>.

[15] Karin Knorr Cetina y Urs Bruegger, "Traders' Engagement with Markets", *op. cit.*

nipular, del que puedes surgir "victorioso". El flujo receptivo que aparece en las pantallas hace posible lo que Bruegger y Knorr Cetina llaman "relaciones postsociales".

El término "postsocial" es obviamente una provocación; con serias implicaciones, dada la continua multiplicación de pantallas así en el ámbito doméstico como en el espacio público[16]. Sin embargo, Bruegger y Knorr Cetina no consideran la relación postsocial como una total alineación de la humanidad por un fetiche electrónico. Demuestran cómo el flujo del mercado de divisas está constituido, en parte al menos, por relaciones de reciprocidad entre *traders*, principalmente vía conversaciones por correo electrónico en el sistema de transacciones Reuters. También observan cómo los individuos que trabajan a grandes distancias espaciales se hacen sentir mutuamente copresentes gracias a la coordinación temporal, dado que están mirando simultáneamente la evolución de los mismos indicadores. Y mientras ilustran la autonomía relativa de que los y las *traders* disfrutan en su área de actividad, también muestran cómo el *trader* jefe controla y manipula cuidadosamente los parámetros tanto financieros como psicológicos en base a los cuales cada individuo hace sus transacciones. De esta manera, la interacción que anima el mercado global está "incrustada" [*embedded*] —según el termino del antropólogo de la economía Karl Polanyi— en un tejido expansivo de relaciones sociales que componen una "microestructura global"[17]. Aún así, lo que Knorr Cetina y Bruegger afirman es que la relación suprema del *trader* se establece con el flujo en sí, esto es, con el constructo informacional, o lo que la temprana teoría ciberpunk llamaba "la alucinación consensual". Es esto lo que llaman la relación postsocial: "compromisos con otros no-humanos". El hecho existencial clave en este compromiso es el de "tomar una posición", esto es, colocar el dinero en un activo cuyo valor cambia con el flujo del mercado. Una vez que lo has hecho, estás *dentro*: y entonces son los movimientos del mercado lo que más importa.

La performance de Goldberg visualiza exactamente esta ansiosa relación con un objeto casi vivo, atrayente pero inaprensible, algo así como una muchedumbre de informaciones fragmentadas, sus movimientos resolviéndose a veces en cifras de oportunidad, para disolverse segundos despues en una dispersión pánica. Goldberg explica en una entrevista que los *day traders* reales se preocupan muy poco de los *fundamentals*, las informaciones básicas sobre la salud financiera de una empresa; lo que buscan constantemente es más bien evaluar los movimientos de sus semejantes: "Prefieren mirar a lo que los gráficos les dicen sobre cómo se comportan los clientes en los mercados cada día, cada minuto, cada segundo. Obtén una imagen precisa de hacia dónde se mueve la muchedumbre para apuntarte al viaje, de ascenso o descenso, no importa"[18]. Goldberg utiliza la imagen de una película para evocar el atrevido salto que supone tomar una posición y luego cerrarla con ganancias o pérdidas, con todas las emociones que se concitan de miedo, avaricia y deseo pánico: "Me recuerda una escena de *Blow Up* de Antonioni en la que el personaje que interpreta David Hemmings se mezcla con fans de rock que se pelean por los restos de una guitarra que el grupo ha destrozado en el escenario al final de un concierto, lanzándola a la expectante muchedumbre. Emerge victorioso, sólo para deshacerse de la preciada reliquia que momentos después no es sino basura: el subidón de adrenalina de la búsqueda habría sido la única satisfacción real que ganar".

De manera semejante, Bruegger y Knorr Cetina reflexionan sobre las intensidades de un deseo en última instancia vacío, afirmando que "lo que los *traders* encuentran en las pantallas son sustitutos para una carencia más básica del objeto". Para caracterizar la relación postsocial, convocan el concepto de "fase del espejo" de Jacques Lacan, donde el niño o la niña que aún no habla queda fascinado o fascinada por la visión de su propio cuerpo como una entidad completa, y al mismo tiempo desorientado o desorientada por la percepción interior de un cuerpo fragmentado, intotalizable. Subrayan que "el vínculo (el hecho de estar en relación, la reciprocidad) resulta del juego entre un sujeto que pone de manifiesto una secuencia de deseos y un objeto en desarrollo que provee a estos deseos a traves de las carencias que muestra"[19]. El ritmo del mercado en las pantallas es un modo de capturar y modular el deseo del sujeto. Pero, una vez más, este vínculo postsocial no se nos retrata como la total alineación, sino como una cultura reflexiva de intercambio dinámico y de cómo arreglárselas en situaciones difíciles que se extiende, más allá del simple objetivo de ganar dinero, hacia lo que el antropólogo Clifford Geertz, en una discusión sobre las altísimas apuestas en las peleas de gallos en Bali, llamó *deep play* (juego profundo)[20].

¿Se podría tomar la pieza de Goldberg por una celebración de este "juego profundo" en la economía financiera, como una exploración fascinada de las acciones y gestos desplegados al interior de una microestructura global, sin ninguna consideración por las macroestructuras de las que depende? La torva presencia de un retrato mural de Rupert Murdoch en el camino de entrada al espacio de la performance refuta esta lectura. El trabajo anterior del artista trataba fundamentalmente de las instituciones del Imperio británico en Australia. Aquí, especulando exclusivamente sobre el valor de News Corp., sitúa las interacciones de un *day trader* de corto plazo en un arco de poder que se extiende de Australia a Estados Unidos por medio de los extensivos *holdings* de Murdoch en Italia y Gran Bretaña. En Estados Unidos, Murdoch es el propietario del belicoso canal Fox News, pero también del *Weekly Standard*, la publicación privilegiada de los neoconservadores de Washington. Es partidario de la coalición de guerra Bush-Blair, y un empresario transnacional que sólo tiene cosas que ganar de la expansión del capitalismo al estilo americano. El magnate multimillonario es el maestro de una relación postsocial al nivel planetario: la relación de masas enteras de la población con las proliferantes pantallas mediáticas que estructuran el afecto público mediante una modulación rítmica de la atención orquestada a escala global[21]. La referencia a Murdoch sitúa por tanto el dispositivo galerístico en el interior de una es-

[16] Véase "Urban Screens: Discovering the potential of outdoor screens for urban society", informe especial del diario on-line *First Monday*, febrero de 2006, <http://www.firstmonday.org/issues/special11_2>.

[17] Sobre el concepto *embeddedness*, véase Karin Knorr Cetina y Urs Bruegger, "Global Microstructures: The Virtual Societies of the Financial Markets", en *American Journal of Sociology,* vol. 7, nº 4, 2002.

[18] Geert Lovink, entrevista con Michael Goldberg, "Catching a Falling Knife: The Art of Day Trading", difundido en la lista *Nettime* el 16 de octubre de 2002, < http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0210/msg00080.html>.

[19] Karin Knorr Cetina y Urs Bruegger, "Traders' Engagement with Markets", *op. cit.*

[20] "Quienes juegan no sólo se enfrentan a posibles pérdidas, sino que hacen del 'perder' un juego o una práctica sofisticada, un dominio en el que desplazar, incrementar, decrecer, predecir, esconder, retrasar e intentar vivir con la suerte", *ibídem*. Sobre el concepto de *deep play*, véase *infra* nota 45.

[21] Sobre la modulación del afecto mediante el uso de las pantallas tecnológicas, véase Nigel Thrift, "Intensities of Feeling: Towards a spatial politics of affect", en *Geografiska Annaler,* vol. 86 (B), nº 1, 2004.

tructura de poder imperial omniabarcante, añadiendo un significado implícito al vocabulario militar que el artista finge cuando habla de los *day traders* (a quienes llama *battle-hardened veterans of the tech-wreck*: "veteranos del naufragio tecnológico curtidos en la batalla", haciendo notar su preferencia por este tipo de expresiones). La crítica es aquí tácita, deliberadamente minimizada; pero aun así clara. La performance expresa un brillante análisis de los modos en que la estructura microsocial de los mercados financieros está modelada y determinada por las coacciones predominantes de la macroestructura imperial, aun cuando ésta abre nuevos espacios para los múltiples juegos de la vida cotidiana. Y es así que revela el mercado electrónico, con su relación entre rostro y pantalla, entre mente deseante e información fluctuante, como el dispositivo fundamental de poder en la economía del capitalismo cognitivo.

Sin embargo, hay una pregunta más reveladora que hacer sobre esta obra y sus intenciones. ¿Trataba Goldberg de limitarse a cubrir su apuesta con esta crítica tácita, que en la peor de las situaciones serviría como una especie de valor de rentabilidad segura dentro de los márgenes intelectualizados del mundo del arte? Porque era claro que en el mejor de los casos una serie deslumbrante de operaciones provechosas generaría atención mediática, atraería masas de visitantes y crearía un *succès de scandale*, permitiendo al artista ganar en el plano intelectual y también en el comercial. Y Goldberg por supuesto no estaba en esto para perder (incluso si, como se ha mencionado, cualquier beneficio económico iría a parar a sus patrocinadores). Un crítico australiano describió *Catching A Falling Knife* como una propuesta "de doble filo", por la contradicción ética que escenificaba entre los mundos de las financias y del arte[22]. Pero ello puede también indicar una apuesta por adoptar dos posiciones fuertes, ocupando los filos más extremos de ambos mundos. Lo que aparece aquí es la cuestión del papel político del artista, el modo en que su propia producción orienta el deseo colectivo. ¿Cómo se confronta el vínculo entre arte y finanzas sin sucumbir a la atracción de estas últimas? ¿Cómo implicarse en una relación de rivalidad o antagonismo artístico al interior de los más fascinantes dispositivos de captura del capitalismo contemporáneo?

Llegados a este punto —precisamente cuando podríamos empezar a hablar sobre las operaciones y límites del dispositivo artístico— la performance parece caer en el silencio y retirarse a su dimensión analítica. Goldberg quizá haya querido responder exactamente las preguntas que yo he hecho, viendo en ellas el reto mayor de su investigación. O podría no haberlas tomado seriamente en consideración. No podemos estar seguros, porque la realidad no nos dio la oportunidad de poner el asunto a prueba. Perdió dinero en su secuencia de operaciones, debido, irónicamente, al hecho de que, en lugar de bajar, las acciones de News Corp. tendieron a subir. Y por eso sólo podemos juzgar sus intenciones a partir de sus conclusiones que, hay que decirlo en su favor, fueron realizadas *antes* del final de la performance: "Creo que el valor real del proyecto adoptará la forma de interrogantes que surgirán de los oscuros recovecos de sus improbabilidades y no del espectáculo resultante de cumplir con éxito sus expectativas"[23].

[22] Véase David McNeill, "Trading Down: Michael Goldberg and the Art of Speculation", en *Broadsheet*, vol. 32, nº 1, 2003, <www.cacsa.org.au/publish/broadsheet/BS_v32no1/32_1.html>.

[23] Geert Lovink, entrevista con Michael Goldberg, "Catching a Falling Knife", *op. cit.*

Cartografía descarrilada

Al remarcar los vínculos entre la vida cotidiana y las complejas operaciones de los mercados financieros, la performance de Goldberg expone el dispositivo básico del poder en el capitalismo cognitivo. Pero, como acabamos de ver, da casi literalmente por sentadas las preguntas más importantes que conciernen a la práctica artística. La primera, ¿cómo se ven las microestructuras del arte afectadas por la "urgente necesidad" del poder en nuestro tiempo, a saber, la necesidad de integrar a las poblaciones productivas en la economía globalizadora? Y la segunda, ¿cómo articular un *acontecimiento improbable* en, contra o a pesar de las operaciones del dispositivo artístico?

Estas preguntas se vuelven mucho más importantes cuando tomamos en consideración el grado al que los entornos estéticos pueden ser actualmente manipulados con fines de control comportamental. Para obtener una idea de las técnicas en uso basta con abrir un manual como *Experimental Marketing* de Bernd Schmitt[24]. Compara la publicidad tradicional, que pone en relieve las supuestas cualidades del producto, con lo que llama un "marco de gestión de las experiencias del consumidor". Este marco holístico requiere la habilidad de alcanzar "las experiencias sensoriales, afectivas, cognitivo-creativas y físicas, así como modos de vida enteros y las experiencias social-identitarias de un grupo o cultura de referencia". Schmitt cita al gurú de la gestión Peter Drucker: "Hay una sola definición válida de la intención de los negocios: crear un cliente". Y con esta frase, la noción algo abstracta de biopoder se vuelve concreta. El biopoder es el intento de establecer los horizontes psicológicos, sensoriales y comunicativos de la experiencia del cliente. Aún más reseñable es la sugerencia que Schmitt hace de construir una cultura corporativa capaz de llevar a cabo tal tipo de publicidad: lo que pide es un tipo de "organización orientada a la experiencia", basada en "una cultura dionisiaca, en la creatividad y la innovación, que mire a vista de pájaro, favoreciendo para los empleados y empleadas un medio ambiente físico atractivo, crecimiento experiencial e integración al trabajar con otros agentes". El biopoder es, a este nivel, el intento de orquestar la energía creativa vital, o el poder de invención, de la fuerza de trabajo gestora. Lo que está en juego en esta creación de una instancia manipuladora y de sus productos son las capacidades humanas básicas: percibir, afectarse, pensar, actuar, relacionarse.

Lo que Jon MacKenzie llama "*performance management*", o lo que Maurizio Lazzarato describe como "crear mundos" para los empleados y empleadas, consumidores y consumidoras de las corporaciones, es en realidad un conjunto altamente codificado de prácticas estéticas para la gestión de nuestras mentes, de nuestro sensorio común: prácticas que están hoy operativas a lo largo de los estratos socioeconómicos medios y altos de las sociedades occidentales, los estratos donde tal gestión de la experiencia puede ser rentable[25]. En el lenguaje de Félix Guattari, podríamos hablar de una "sobrecodificación" de la experiencia. Lo que Guattari designa con esta palabra es la instauración de modelos

[24] Bernd Schmitt, *Experimental Marketing: How to Get Customers to SENSE, FEEL, THINK, ACT and RELATE to Your Company and Brands*, The Free Press, Nueva York, 1999; las citas que vienen a continuación provienen de las págs. xii, 60 y 234.

[25] Véase John MacKenzie, *Perform of Else: From Discipline to Performance,* Routledge, Londres, 2001; Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 2004 [versión castellana: *Por una política menor*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005].

abstractos de comportamiento colectivo, así como la utilización de tales modelos como líneas maestras para la fabricación de medio ambientes reales, expresamente producidos para condicionar nuestro pensamiento, afectos e interacciones. La sobrecodificación del medio ambiente se basa en investigaciones cibernéticas, en las cuales los actores humanos se insertan en matrices de equipamientos e información, los cuales ofrecen una gama de elecciones posibles cuya naturaleza, extensión y efectos de *feedback* ejercen a su vez una influencia decisiva en lo que pueden percibir, sentir, decir y hacer[26]. En respuesta a tales manipulaciones medio ambientales e informacionales, Guattari intentó continuamente implicarse en experimentos colectivos en los que los grupos conscientemente estructuran los contenidos de su propio sensorio, creando ambientes interactivos y confrontacionales cuyos parámetros se podían transformar mientras el proceso de experimentación se desplegaba. Formaba parte del juego hacer que el lenguaje codificado encontrase sus propios límites, como en el caso paradójico, perfilado por pensadores como Heinz von Foerster o Gregory Bateson, de un sistema cibernético que va más allá del simple *feedback* para cambiar sus propias reglas de funcionamiento. Más allá de estos pensadores, la práctica del análisis institucional buscaba lanzar un calculado pero irreductible grano de locura a la racionalidad cibernética de las sociedades contemporáneas, para ayudar a la gente a abandonar las coacciones formalizadas, incluso las del propio proceso de análisis, cuando ya no sirvan a ningún propósito.

En sus últimos trabajos, particularmente en los libros *Caosmosis* y *Cartografías esquizoanalíticas*, Guattari buscaba construir "metamodelos" del proceso autosuperador. Esbozó diagramas que mostraban cómo la gente que participa en un territorio existencial dado viene a movilizar la consciencia rítmica de fragmentos poéticos, artísticos, visuales o afectivos —los *ritornelos* de lo que llamó "universos de referencia (o de valor)"— para desterritorializarse dejando atrás el suelo familiar comprometiéndose en nuevas articulaciones. Éstas tomarían la forma de flujos energéticos que implican componentes económicos, libidinales y tecnológicos (flujos de dinero, significantes, deseos sexuales, máquinas, arquitecturas, etc.). Explicó cómo estos flujos maquínicos se transforman continuamente por contacto con los *phylum* de varios códigos simbólicos, que incluyen saberes jurídicos, científicos, filosóficos y artísticos formalizados[27]. Se trataba de sugerir cómo un grupo puede actuar para *metamorfosearse*, para escapar de la sobrecodificación que intenta fijarlo en una posición, y producir a cambio nuevas figuras, formas, constelaciones; en breve, configuraciones materiales y culturales originales que son inseparables de enunciaciones colectivas. Esto es lo que Guattari llama un *agencement collectif d'énonciation*, lo que yo traduzco como "articulación de enunciaciones colectivas".

Ahora quiero examinar un intento ambicioso de llevar a cabo este tipo de experimento en las fronteras del conocimiento, organizado por un grupo de tamaño mediano en septiembre de 2005: una conferencia y

[26] Sobre la cibernética como teoría general de las ciencias sociales, véase Steve Joshua Heims, *The Macy Group, 1956-1953: Constructing a Social Science for Postwar America*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991; sobre algunas ideas acerca de las aplicaciones contemporáneas de esta ciencia social, véase especialmente el último capítulo, "Then and Now", págs. 273-294.

[27] Véase en particular el diagrama titulado "Discursitivé et déterritorialization", en *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, París, 1989, pág. 40 [versión castellana: C*artografías esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 1989]. El término "universos de referencia (o de valor)" proviene de una discusión similar en *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 2001.

acontecimiento artístico que tuvo lugar en la línea ferroviaria entre Moscú y Beijing, en los pasillos, literas y vagones-comedor del tren Transiberiano. Unas cuarenta mujeres y hombres —filósofos, artistas, tecnólogos y teóricos sociales— se reunieron para que sus discursos y prácticas se sometieran a la prueba del movimiento más allá de las fronteras. El viaje estaba enmarcado en un análisis del sistema de coacciones que pesa sobre la colaboración humana al nivel biopolítico, esto es, el nivel en el que el proceso elaborador de cognición, imaginación, discurso y afecto viene a tramarse con las capacidades sensoriales y motoras del cuerpo vivo. Atravesar el continente euroasiático —uno de los grandes escenarios de lucha geopolítica contemporánea— en un pequeño grupo en situación de comunicación intensiva sería un modo de explorar la naturaleza y los límites de estas coacciones. En este marco, la facultad de *poiesis*, es decir, de hacer, crear, dar forma, afecta no sólo a materiales o discursos, sino sobre todo a las potencialidades energéticas y relacionales de la vida misma.

El proyecto, entre cuyos socios se contaban departamentos universitarios y un museo de arte, se hizo público mediante la revista web del grupo *ephemera*, dedicado a "la teoría y la política en organización". Una de las maneras de interpretar el experimento es entenderlo como un intento de modelar teóricamente una repetición artística de los procesos de organización que están en el origen de las grandes contracumbres y foros sociales que han marcado el horizonte de la política contemporánea (y a los que *ephemera* ha dedicado un muy interesante monográfico). Pero podría también entenderse como una deliberada subversión del modo en que la universidad produce conocimiento: una paradójica deriva a lo largo de las curvas fijas de la línea ferroviaria, una especie de "deriva continental" hacia posibilidades inexploradas. El título del acontecimiento era *Capturing the Moving Mind: Management and Movement in the Age of Permanently Temporary War* (Capturar la mente en movimiento: gestión y movimiento en la era de la guerra permanentemente temporal). Cito de la convocatoria inicial:

> "En septiembre de 2005 tendrá lugar un encuentro en el tren Transiberiano de Moscú a Beijing vía Novosibirsk. El propósito de este encuentro es 'cosmológico'. Querríamos reunir un grupo de personas, investigadoras e investigadores, filósofos y filósofas, artistas y otra gente interesada en los cambios que están en marcha en la sociedad, gente que se comprometa a cambiar tanto la sociedad como su propia imagen en movimiento, una imagen del tiempo"[28].

Este "experimento organizativo" parte del estado de ansiedad existencial e inquietud ontológica que resulta inevitablemente de cualquier suspensión de las estructuras de control y de los imperativos de producción que normalmente actúan para canalizar la hipermovilidad de los individuos flexibles. ¿Qué podría acaecer por la movilidad de una mente múltiple dentro del largo, estrecho, compartimentado espacio de un tren que serpentea atravesando la tierra baldía siberiana? ¿Qué formas de discurso intelectual y práctica artística podrían surgir entre los miembros de un grupo vinculado y dislocado? ¿Y qué sucedería en las paradas, en Moscú, Novosibirsk y Beijing, donde se organizaban conferencias con colegas universitarios estables? Al intentar corporeizar el sentido contemporáneo de precariedad de la vida, inculcándole una poética de la movilidad y la fuga, el proyecto buscaba generar un

[28] "Call for abstracts and proposals", accesible en <http://www.ephemeraweb.org/conference/call.htm>.

imaginario del encuentro. Dos participantes, reflexionando sobre "las jerarquías explícitas y ocultas" de las diferentes formas de trabajo precario, expresaron este imaginario en términos directamente políticos: "Una de las tareas más urgentes es que estos diferentes tipos de precariado... se unan en un encuentro real. Lo que se necesita es una conciencia de clase para el conjunto del trabajo precario que permita a todo el precariado ver sus relaciones mutuas y su interdependencia"[29].

La pregunta es: ¿cómo comenzar a moverse hacia tal objetivo? ¿Cómo lanzar un *movimiento de la mente* en el interior de las múltiples coacciones del capitalismo cognitivo? La manera en que se enmarcaba el proyecto —el modo de anunciarlo y de formular sus problemáticas— es una de las claves del intento. Buscaba establecer los horizontes que una práctica improvisadora explorará, y en última instancia deconstruirá, en el curso de una experiencia transformadora. En el centro de este esfuerzo había un documento de "toma de posición" que interpretaba las principales ideas de los últimos quince años sobre el carácter flexible, móvil, no jerárquico del trabajo posfordista. El documento enfocaba las maneras en que los procesos colaborativos se guían, canalizan e instrumentalizan mediante las estrategias de control de los medios de comunicación. Esta "captura de la mente en movimiento" se situaba en el contexto del estado de guerra temporal sin fin: un conflicto caracterizado por la doctrina Bush de la guerra preventiva, que aquí se consideraba la expresión máxima del intento de controlar las fuentes de posibilidad humana.

El análisis culminaba en la definición de "una nueva forma de control y organización" que es fundamentalmente *arbitraria*: "Opera sin legitimación institucional, o bien su lógica y fundamentos parecen cambiar de un día a otro: es el poder sin *logos*, esto es, el poder arbitrario o el poder puro, el poder sin ninguna relación permanente con la ley, la norma o alguna tarea particular"[30]. Y esta forma contemporánea de poder se pone en relación con la fluctuación de las divisas: "Mientras que la disciplina estaba siempre relacionada con las monedas acuñadas que tenían el oro como estándar numérico, el control se basa en tasas de cambio de libre flotación, en la modulación y organización del movimiento de divisas. En breve, intenta seguir o imitar los movimientos y los cambios como tales, sin prestar atención a sus contenidos específicos. La economía del conocimiento es la continuación del capitalismo sin fundamentos, y el poder arbitrario es su forma lógica de organización".

Es ésta una crítica explícita del mismo dispositivo que Goldberg analizaba en su performance. El poder arbitrario existe como amenaza coercitiva a la movilidad subjetiva: ésa es la "posición" que toma el documento. Pero su *disposición* es performativa, busca producir "una performance de movimiento", está orientada a un "teatro del futuro". La conclusión del texto hace referencia a un extraordinario pasaje de *Diferencia y repetición* en el que Deleuze contrasta la movilidad filosófica de Kierkegaard y Nietszche con la "mediación" y "falso movimiento" de la representación en Hegel: escribe Deleuze que para aquéllos "no es suficiente proponer una nueva representación del movimiento; la representación es ya mediación. Más bien, la cuestión es producir dentro de la obra un movimiento capaz de afectar la mente fuera de toda representación; es cuestión de hacer del propio movimiento una obra, sin interposición; de sustituir las representaciones mediadoras por signos directos; de inventar vibraciones, rotaciones, remolinos, gravitaciones, danzas o saltos que toquen directamente la mente"[31].

Todos los elementos del aparato que enmarca el proyecto parecen converger en esta ambición de ir más allá de la representación con el fin de afectar los movimientos de la mente, dar forma al despliegue de un proceso que se capturará en los raíles de la línea transiberiana pero que permanecerá incierto en sus resultados. Y la misma ambición, o el deseo de enfrentar la misma paradoja desestabilizadora, se puede observar en las propuestas del propio viaje, que oscilan desde experimentos conceptuales en ciencias sociales hasta proyectos artísticos y performances por medio de invenciones tecnológicas tales como una emisora de radio en el tren y una plataforma Mobicasting para la transmisión en vivo de imágenes digitales a un emplazamiento lejano en un museo finlandés. Lo que está en juego aquí es un experimento de *contramodulación*: un intento de aferrar el potencial sobrecodificado y canalizado por el signo monetario para empujarlo a un movimiento libre. Aún así, es precisamente respecto a esta ambición que surge la más profunda ansiedad: "¿Pero cuál era realmente la diferencia entre nuestro experimento y los llamados *reality-shows* televisivos como *Gran Hermano*? ¿O estábamos sencillamente imitando el modelo de producción posfordista, en el que mezclar diferentes roles y competencias, artes y ciencias, es el método básico para poner a trabajar no esta o aquella habilidad particular, sino la facultad de ser humano como tal? ¿O acaso nos hemos comprometido en un espectáculo, un seudoacontecimiento, un falso acontecimiento de mercadotecnia del movimiento y del cruce de fronteras sin capacidad o separado de toda capacidad real de experimentar y comprometernos en ello?[32].

Frente a esta ansiedad, los intentos de afrontar las contradicciones del viaje parecen gravitar alrededor de eventos performativos espontáneos, registrados e interpretados por los y las participantes. El primero fue un momento de vagabundeo espacial sobre los andenes de la estación en el puesto fronterizo ruso de Naushki, en respuesta a la rígida disciplina de los guardias que patrullan una frontera soberana. Mientras esperaban la llamada de regreso al tren, miembros del grupo trazaron caminos abstractos sobre los andenes frente a la aduana como forma sublimada de resistencia. "Juntos y juntas crearon una especie de patrón generador, fabricando curvas e interrupciones, relaciones de proximidad, distancia y contacto, ilegibles para las técnicas de frontera, pero que de alguna manera la existencia de ésta permitían", escribieron dos de los participantes[33]. Las ambiciones teatrales del proyecto vuelven a surgir aquí, junto con las imágenes del texto de Deleuze: "vibraciones, rotaciones, torbellinos, gravitaciones, danzas o saltos que directamente tocan la mente". El deseo es el de encontrar una experiencia autotransformadora. Pero los propios participantes sospechan de ese deseo: "Lo que pusimos en juego era una especie de cifraje. Pero uno que no pedía ser descifrado, que se negaba a revelarse y a etiquetarse, retrospectivamente, como un acto de transgresión".

[29] *Ephemera: theory & politics in organisation*, vol. 5, nº X, número especial, *Web of Capturing the Moving Mind*, accesible en <http://www.ephemeraweb.org/journal/5-X/5-Xindex.htm>.

[30] "Capturing the Moving Mind: An Introduction", accesible en <http://www.ephemeraweb.org/conference/Intro.pdf>. Este texto es anónimo, aunque prácticamente idéntico al de Akseli Virtanen y Jussi Vähämäki en *ephemera*, vol. 5, nº X, *op. cit.*

[31] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, Nueva York, 1995, pág. 8 [versión castellana: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000].

[32] Akseli Virtanen y Steffen Böhm, "Web of Capturing the Moving Mind: X", en *ephemera*, vol. 5, nº X, *op. cit.*

[33] Brett Neilson y Ned Rossiter, "Action without Reaction", en *ibídem*.

La localización en la frontera, el impulso por desnormalizar la experiencia de cruzarla, la noción misma de transgresión, todo ello evoca los estados "liminoides" descritos por el antropólogo Victor Turner. El comportamiento liminoide lo define Turner como un tipo de rito de paso moderno, un fluir sin anclaje de la *communitas* de la experiencia tradicional, que tiende hacia la invención, la disrupción, incluso la revolución. Éste era el gran sueño de la performance en la década de los sesenta, epitomizada por el Living Theater[34]. Pero tal drama manifiesto, del tipo que puede escenificarse en una protesta política o en una contracumbre, es precisamente aquello que no se ofrece al grupo del tren. En su lugar, se remiten a una típica resistencia posmoderna, formulada lingüísticamente como una interrupción momentánea de la gramática coactiva, inseparable de una restauración inmediata de las reglas[35]. Esta restauración forzada quedaba subrayada por la severidad de los guardias que se encontraron en la misma línea del tren media hora después: "Para cruzar la frontera, como quedó claro en Sukhbaatar, la ciudad fronteriza mongola, uno se ha de poner en pie para declarar quién es. Por eso el grupo optó por levantarse y enfrentarse a sí mismo en su condición altamente móvil y libre de desplazarse, mientras que cada uno por separado había de mantenerse quieto frente a los guardias en tanto que individuo y ciudadano"[36]. Esta declaración autocontradictoria señala la consciencia de que la movilidad de la mente colectiva no puede borrar y ni siquiera desafiar abiertamente la disciplina individualizadora y la vigilancia ritualizada del Estado nación. Las palabras "individual" y "ciudadano", en este contexto en el que la supuesta multitud entrega sus documentos de identidad a la mirada de los guardias de fronteras, significan algo así como admitir la derrota. La pregunta que surgía era cómo continuar.

La siguiente performance intentaba responder a esa pregunta, pero recurriendo a la transgresión que la primera rechazaba. La acción tuvo lugar en Beijing, en el complejo artístico Factory 798. Uno de los viajeros, Luca Guzzetti, sociólogo en la Universidad de Génova, entró en lo que habitualmente sería un estudio cerrado, que contenía la exposición *Rubbishmuseum* del artista coreano Won Suk Han. Entre las obras expuestas había apilado un cajón de arena tóxica llena de colillas apagadas, de más de un pie de profundidad. "Con frecuencia, cuando vas a una exposición de arte contemporáneo tienes el problema de averiguar si la pieza de arte que tienes enfrente supuestamente está para ser tocada y usada o sólo para ser mirada", reflexiona Guzzetti. "Sucede que, en la incertidumbre, te quedas mirando algo con lo que en realidad deberías interactuar o, más raramente, que tocas algo que sólo deberías mirar. En ese estudio de Factory 798 estuve seguro del uso del recipiente de arena, y salté"[37].

Otros dos viajeros convencieron a Guzzetti de que rehiciese el salto para registrarlo en fotos y vídeos, transformando así una acción espontánea en una performance deliberada, y provocando una discusión acalorada entre diferentes facciones del grupo sobre el tipo de comportamiento adecuado para tratar el arte. La controversia continuó durante la noche, despertando lo que algunos consideraban sentimientos reprimidos acerca de la exclusión de un participante al comienzo del viaje, por haberse emborrachado y perdido el pasaporte. Merece la pena hacer notar que el mismo Guzzetti considera que la discusión fue inútil, mientras que el autor de *Rubbishmuseum*, Won Suk Han, encontró que el salto de Guzzetti fue un uso excelente de su trabajo. Dijo lo siguiente: "No le hubiera dejado saltar solamente sobre los gusanos, sino que hubiéramos hecho algunas performances sobre mi trabajo juntos. Me hubiera gustado hablar más con él, porque pienso que podríamos llegar a ser excelentes amigos"[38].

El salto y la consiguiente discusión aparecen como el anhelado momento de liminalidad, el inevitable acto de transgresión que acaba por aportar el material representacional para el conjunto del experimento. La revista de arte finlandesa *Framework* contiene tres artículos dedicados a él, y el número correspondiente de *ephemera* contiene seis, incluyendo un complejo ensayo de la artista Bracha Lichtenberg-Ettinger, quien ve el acto como una ocasión del grupo para entrar en lo que llama "un espacio fronterizo matricial" donde poder comprometerse en una "*copoiesis*"[39]. Los vídeos del suceso revelan cómo ella hizo hincapié en el gesto de Guzzetti para provocar una confrontación tanto afectiva como filosófica: como si respondiera a un deseo colectivo de producir una verdad existencial. Desde fuera, sin embargo, la secuencia completa del acontecimiento se nos aparece como una especie de psicodrama, con la intensidad pero también los límites que la palabra sugiere. En efecto, uno se puede cuestionar lo que este tipo de verdad produce, o cómo contribuye, mediante su estatuto público como arte, a dar una orientación más amplia al deseo colectivo. Y ésta era la pregunta de Foucault en su trabajo tardío sobre la subjetivacion en las sociedades capitalistas avanzadas: "¿A qué precio pueden los sujetos decir la verdad sobre sí mismos?"[40].

La manera en que la historia de *El salto* y la representación de todo el proyecto viene a girar en torno al tema de la *copoiesis* sugiere el poder que la "voluntad de saber" tiene en la era posfordista: una preocupación casi obsesiva por las energías subjetivas, focalizada sobre los misterios productivos de la cooperación y la creatividad. En otras palabras, el precio de la verdad —al menos en los circuitos artísticos y académicos— parece ser una preocupación por evaluar las fuentes, expresiones y usos de la energía vital de un grupo. Lo que tiende a desaparecer en este proceso de evaluación en que se convierte la autorepresentación del grupo, es la vasta topografía del viaje en sí: todo un continente, las ruinas desmoronadas del proyecto soviético, el crucial territorio geopolítico de Asia Central y el encuentro con las nuevas fuerzas productivas de China. ¿Ha sido todo ello olvidado al limitar el enfoque a las dinámicas de grupo?

El material representacional puede dar esa impresión; pero también depende de a quién preguntes, de qué obras ves o qué textos lees. El destino de *Capturing the Moving Mind* es ser al mismo tiempo un proyecto colectivo e irrevocablemente múltiple: más allá de cada punto de concentración, revela otras vías de bifurcación, otras geografías, otras posibles interpretaciones.

[34] Véase Victor Turner, "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual", *From Ritual to Theater, op. cit.*

[35] Sobre la noción de performance "posmoderna" o "resistente", véase Marvin Carlson, *Performance: A Critical Introduction*, parte III, Routledge, Londres y Nueva York, 1996.

[36] Brett Neilson y Ned Rossiter, "Action without Reaction", *op. cit.*

[37] Luca Guzzetti, "What is Art?", en *ephemera*, vol. 5, nº X, *op. cit.*

[38] Won Suk Han, "Thank you for the Jump", en *ibídem.*

[39] Bracha L. Ettinger, "Copoiesis", en *ibídem.*

[40] Michel Foucault, entrevistado por Gérard Raulet, "Structuralism and Post-Structuralism", en *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings of Michel Foucault, 1977-1984*, Routledge, Londres, 1988, pág 30.

Conclusiones

En su definición más intrigante, más vital y más convincente, el arte se ha convertido en un complejo "dispositivo": un laboratorio móvil y un teatro experimental para la investigación y la instigación de la transformación social y cultural. En el mismo movimiento, lo que anteriormente se llamaba crítica ha abandonado su anticuado rol de describir y evaluar obras de arte singulares, y busca a cambio unirse a los flujos proyectuales, donde en el mejor de los casos puede ejercer efectos desterritorializadores, mediante la evocación de imágenes elusivas y la aplicación de códigos analíticos nítidamente delineados. Lo que se pone en juego en el nuevo arte es la toma de decisiones sobre cómo delimitar grupos productivos (constituyendo relaciones estructurales con parámetros únicos) y al mismo tiempo provocar desplazamientos (comprometiéndose en procesos de autorreflexión e intervención sobre esas estructuras constitutivas). De esta manera, los grupos responden experimentalmente a esforzados intentos, tan comunes hoy en la sociedad, de establecer los horizontes psicológicos, sensoriales y comunicativos de la vida con fines manipulativos.

La experimentación de este tipo implica una incertidumbre flotante, que no disminuye sino que aumenta de acuerdo con la sofisticación de los recursos tecnológicos, discursivos, artísticos y científicos que se convocan para estructurar los proyectos. La contribución de Guattari (o de manera más amplia, la del análisis institucional) fue revelar los componentes simbólicos múltiples que operan en estas versiones complejas de la deriva, y que liberan una cibernética expandida para el uso desviado de los modernos constructores del antiguo *Narrenschiff* (la alegórica "nave de los locos" narrada por Sebastian Brant, ilustrada por Durero, pintada por El Bosco y filmada por Fellini). Pero en cada banco de arena o cambio de dirección del viento, quienes habrán de cortar todos sus lazos con las normas de la sociedad tienen que preguntarse qué dispositivos más amplios o más ágiles pueden ponerse en funcionamiento con el fin de canalizar las corrientes y guiar los flujos. ¿Cómo pueden los experimentos emancipadores ser capturados en las redes productivas de la economía contemporánea? ¿Cómo deberíamos entender las relaciones de tensión que casi invariablemente surgen entre la catálisis de enunciaciones colectivas y dos de las principales instituciones del capitalismo cognitivo, la universidad y el museo?

La figura clásica del dispositivo es el panóptico de Bentham. Todo el mundo recuerda sus elementos: un edificio anillado con una torre central, celdas largas y estrechas con ventanas al fondo, prisioneros expuestos claramente a la luz. Las ventanas de la torre están equipadas con persianas para que el prisionero nunca esté seguro de si el guardián está presente; por tanto, aquél se comporta siempre como si estuviera bajo la mirada del observador. Como todos los dispositivos sociales, el panóptico estaba funcionalmente sobredeterminado: podía utilizarse como prisión, manicomio, barracón militar, hospital, fábrica, escuela. Podía servir para aislar personas peligrosas o inútiles, para prohibirlas en la sociedad, pero también podía servir para modelar sus objetos disciplinarios convirtiéndolos en fuerza productiva, integrándolos como soldados, trabajadores o burócratas. Su función era convertir la confusa, comunicativa, contagiosa masa de la muchedumbre en individuos distintivos, conocibles, controlables. Foucault subraya este punto: "Cada individuo, en su lugar, se encuentra confinado con seguridad en una celda en la cual es observado de frente por el supervisor; pero las paredes laterales le impiden estar en contacto con sus compañeros. Es visto, pero no ve; es objeto de información, nunca un sujeto en comunicación"[41].

La descripción del panóptico en *Vigilar y castigar* (1975) inaugura la noción de dispositivo. El libro marca la culminación del largo esfuerzo de Foucault por distinguir entre las técnicas normalizadoras del poder disciplinario y las decisiones jurídicas del poder soberano. Pero consideremos ahora el segundo uso, asombrosamente diferente, de esta misma noción de dispositivo en el primer volumen de *La voluntad de saber* publicado sólo un año después. Foucault discute aquí el "dispositivo de la sexualidad": un vasto conjunto de discursos, tecnologías, figuras literarias, prácticas corpóreas, conceptos científicos e intervenciones médicas que se extienden mucho más allá de los placeres del cuerpo. El dispositivo de la sexualidad se concibe como aquello que nos hace hablar, lo que nos hace sujetos en comunicación. O bien, es lo que nos hace sujetos privilegiados del discurso burgués sobre los mejores usos de su propia energía vital, sea para el director espiritual cristiano en el siglo XVI o para el psiquiatra decimonónico. Foucault desafía lo que llama "la hipótesis represiva". Observa que cuando las formas restrictivas del control institucional se impusieron finalmente a través de todo el espectro de clases sociales en la segunda mitad del XIX, el psicoanálisis surgió casi inmediatamente para ofrecer a la burguesía una nueva tolerancia de sus propias prácticas y una nueva liberación del sexo en el lenguaje. Lo que analiza en *La voluntad de saber* es menos una estructura coercitiva que una transformación guiada. La figura que vislumbramos ya no tiene la forma claramente delineada de un círculo con un eje central que se prolonga en una estructura radial, en realidad no tenemos en absoluto una figura: lo que aparece en su lugar es una malla en continuo despliegue de discursos, miradas y relaciones. Aún así, este dispositivo relacional sigue siendo productivo. Corresponde a "esa época del *spätkapitalismus* en la que la explotación del trabajo asalariado no exige la misma coacción violenta y física que en el siglo XIX, y donde las políticas del cuerpo no requieren la elisión del sexo o su restricción exclusiva a la función reproductiva; se basa a cambio en una canalización múltiple hacia los circuitos controlados de la economía: hacia lo que se ha llamado una desublimación hiperrepresiva"[42].

Obviamente, he estado pensando en este pasaje desde el comienzo, cuando me he referido a la llamada telefónica de James Lee Byars al sexólogo Kronhausen. En la primera conversación extensa que se reproduce en las páginas que el catálogo de *Laboratorium* dedica a *The World Question Center*, Kronhausen dice: "Bueno, en lugar de expresarte una pregunta, lo que te puedo decir es que nos estás llamando, a mi mujer y a mí, en un día muy especial. Porque hoy hemos presentado por vez segunda nuestro film *Freedom to love*, que filmamos en Holanda en junio pasado, al comité de censura alemán, y han sido muy liberales, muy generosos, muy imparciales, y han autorizado el film, que tiene un contenido erótico muy fuerte pero sin constituir una amenaza mayor". Esta sexualidad nuevamente desenfrenada, pero sin amenaza, es exactamente lo que Marcuse, en *El hombre unidimensional*, había identificado como la "desublimación hiperrepresiva": un mecanismo de control para la sociedad hiperproductivista, más allá de los antiguos frenos morales e interdicciones.

[41] Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (1975), Siglo XXI, México y Madrid, 2005.

[42] Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (1976), Random House, Nueva York, 1978, pág. 114 [versión castellana: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2005].

La idea no es sugerir ahora que la exposición *Laboratorium* tenga alguna obsesión secreta con el sexo, porque no es el caso. Y también es verdad que Foucault no volvió nunca más a apuntar a un dispositivo de poder con la precisión arquitectónica del panóptico: ni siquiera el famoso diván de Freud, que parece atormentar al volumen introductorio de *La voluntad de saber*. Sin embargo, para una época genuinamente obsesionada con la productividad inmaterial de su propia energía creativa, creo que el museo-laboratorio podría servir como un ejemplar dispositivo de poder. Y parece que una versión a gran escala de este dispositivo se está construyendo ahora mismo, en Gran Bretaña, en el University College de Londres. Nos podríamos preguntar solamente: ¿cómo hubiera reaccionado Foucault al saber que este dispositivo de poder para el capitalismo tardío o la era posfordista ha sido concebido bajo el patrocinio intelectual directo de Jeremy Bentham y que se llama Museo Panóptico?

Para los lectores y lectoras de *Vigilar y castigar* la referencia es casi macabra: como el esqueleto de Bentham vestido en ropa informal y sombrero que todavía se preserva con su cabeza de cera en el famoso Auto-Icon en la planta baja del University College de Londres (UCL). Pero no hay ironía alguna en la propuesta del UCL. El principio del nuevo museo es la productividad humana: "El nombre del edificio, que deriva del griego y significa 'todo visible', encapsula la audaz imagen pública que el UCL tiene para su futuro y el futuro de sus colecciones únicas... A los visitantes se les animará no sólo a implicarse en las exposiciones y temas sino también a relacionarse con los académicos, investigadores y conservadores mientras éstos trabajan para revelar la importancia histórica de ciertos artefactos y llevan a cabo un trabajo de preservación esencial... Los académicos, también, se beneficiarán ampliamente de las modernas facilidades de las salas de conferencias, salas de estudio y el laboratorio de conservación, que permite el examen detallado de muchas cosas raras y valiosas"[43]. Y la descripción finaliza con una nota fabulosamente optimista: "¡Ver a la gente trabajando es una excelente idea!".

El Museo Panóptico es un caso ejemplar del destino de las prácticas culturales bajo el régimen de capitalismo cognitivo. Efectivamente, todo el UCL se ha convertido en una máquina de añadir valor atravesada por la colaboración público-privada y orientada a la producción de propiedad intelectual. La educación es ahora una especulación sobre el potencial humano en la que la conducta de los y las estudiantes, profesoras y profesores, se somete a un escrutinio tan detallado como los valores de cambio en los gráficos y pantallas de los *traders* postsociales. Por supuesto, el énfasis no se pone aquí en el control restrictivo, sino en la motivación y la invención desbordantes, desarrolladas en sistemas reticulares abiertos mediante la explotación de lo que teóricos de la gestión como Ronald Burt llaman "agujeros estructurales". Lo que se nos permite decir, lo que se nos fuerza a decir, lo que se nos impide decir: todo eso cambia bajo tales condiciones.

En su curso en la Sorbona de 1978-79 Foucault desplazó el foco de su investigación de los procedimientos normativos del régimen disciplinario hacia el modo liberal de gubernamentalidad, en el que el poder se ejerce "no sobre los jugadores, sino sobre las reglas del juego". Esto le condujo a estudiar al economista de la Escuela de Chicago Gary Becker y su teoría del capital humano, que sostiene que los individuos siempre calculan el valor económico potencial, no sólo de su educación, sino también del matrimonio, la crianza de los hijos, el delito, el altruismo, etcétera. Foucault veía este modelo del sujeto económico como la piedra fundacional de una nueva racionalidad política, en torno a la cual nuevos tipos de instituciones podían ser construidas. Al final de la larga recesión de la década de los setenta, y al comienzo de lo que vendría a conocerse como globalización, reconocía que esta inquietud por el valor de sí podía ser instituida como una serie de *mercados*, reemplazando las formas tradicionales del Estado de bienestar y formando el núcleo de una política de crecimiento que ya no estaría centrada en las inversiones en capital fijo y la gestión del trabajo físico, sino una que "estaría precisamente centrada en exactamente las cosas que Occidente puede modificar con mayor facilidad, [esto es,] el nivel y la forma de inversión en capital humano"[44]. Una transformación de largo alcance de las instituciones del mundo desarrollado —que generalmente se conoce como "neoliberalismo"— viene a ser el precio final de expresar la subjetividad propia cuando uno se remite, para hacer efectiva tal expresión, a los términos econométricos de Becker.

Los resultados de este desplazamiento se pueden observar en el desarrollo aparentemente sinfín de los procedimientos de identificación del potencial productivo en el lugar de trabajo, que van de los tempranos "círculos de calidad" de las fábricas japonesas de la década de los ochenta hasta las técnicas estadounidenses de "gestión total de la calidad", o una práctica más reciente como la "evaluación en 360 grados" o "evaluación panorámica", donde toda una organización se somete a sí misma vía Internet a la crítica recíproca de todos y todas sus colaboradores y colaboradoras. Estas técnicas representan una transformación profunda o una "transvaloración" del dispositivo panóptico, que elimina su torre central y el poder asimétrico del ojo oculto, liberando las miradas evaluadoras para que circulen al interior de una red multicanal. El panóptico se convierte en panorámico ya que la disciplina desaparece en favor de la motivación de sí, de acuerdo con principios liberales. Efectivamente, el Museo Panóptico del UCL es la utopía benthamiana de una sociedad perfecta, donde incluso las amenazas menores se han eliminado, donde la disciplina correctiva ya no es necesaria, donde la energía vital se ha vuelto íntegramente productiva, no sólo en el discurso, sino en todas las actividades de creación.

¿Cómo pueden los y las artistas e intelectuales salir de tal dispositivo, que ha entrado en perfecta sincronía con las operaciones de los mercados financieros informatizados? Lo que parecía más prometedor en el proyecto transiberiano era la ambición de abandonar los circuitos integrados de la economía del congreso-exposición-festival con el fin de buscar espacios de resistencia a las tres formas principales del poder: la *soberanía*, que excluye y ejerce el sacrificio de la vida nuda; la *disciplina*, que normaliza cuerpos dóciles para el mando jerárquico; y finalmente los mecanismos liberales de *incitación*, que animan al individuo a especular constantemente con su propio valor en términos monetarios. Claramente, las tres formas (que corresponden a las tres principales fases del capitalismo: acumulación primitiva mediante la esclavitud; explotación del trabajo asalariado en el sistema fabril; canalización del potencial cognitivo en la economía informacional) están operativas en el mundo contemporáneo. Hoy día, estas diferentes formas de poder están enredadas simultáneamente en las

[43] "Panopticon at UCL - Welcome", accesible en <http://www.ucl.ac.uk/panopticon>. Véase también la imagen del Auto-Icon de Bentham en <http://www.ucl.ac.uk/Bentam-Project/info/jb.htm>, o con mejor calidad en la página de *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Jeremy_Bentham>.

[44] Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France*, 1978-79, Gallimard/Seuil, París, 2004.

operaciones de una economía financiera-industrial-bélica que se vuelve cada vez más amenazadora, sea en los campos de batalla y en las emboscadas de Irak, en las fábricas interminablemente explotadoras de la China contemporánea o en los perímetros sublimadores de los "parques del conocimiento" occidentales, que luchan por recuperar ventaja competitiva preparando a los y las ciudadanas para la invención de propiedad intelectual. Lo que quizá sea lo más "arbitrario" del poder arbitrario que parece guiar esta triple danza desencajada es su habilidad para cegar a sus sujetos ante el conjunto aparentemente inexorable de determinismos que les hacen participar en el flujo detalladamente controlado de un viaje hacia el desastre.

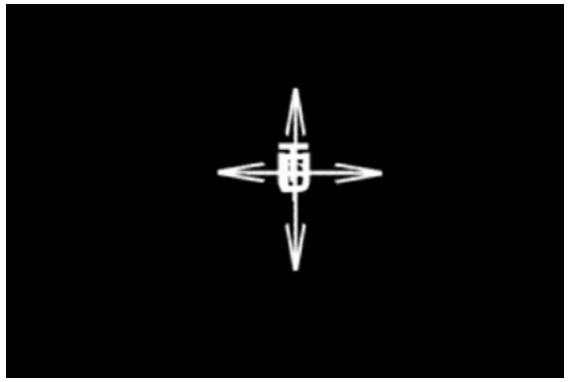
El concepto de "juego profundo" —o la cualidad de exceso artístico que Bruegger y Knorr Cetina querían transferir de los gallos de pelea balineses de Clifford Geertz a sus propios *traders*—es, curiosamente, otra invención del incansable pensador Jeremy Bentham[45], quien lo usó para describir la actividad irracional de jugadores inveterados, cuyos excesos especulativos no podrían resolverse mediante el cálculo de su placer individual, teniendo por tanto que ser prohibidos por la ley. Geertz buscaba ir más allá de este tipo de moralización superficial: pensaba que el juego profundo de los jugadores balineses representaba la arena donde se encuentran el yo y el otro, una afirmación del lazo social. Pero en otra vuelta de tuerca, es esta irracionalidad especulativa la que se encuentra ahora en el corazón del lazo autonegador y en última instancia autodestructivo en la era de la utopia postsocial benthamiana totalmente cumplida. Y es esto lo que se nos enseña a calcular, lo que se nos anima a crear en el campo cultural.

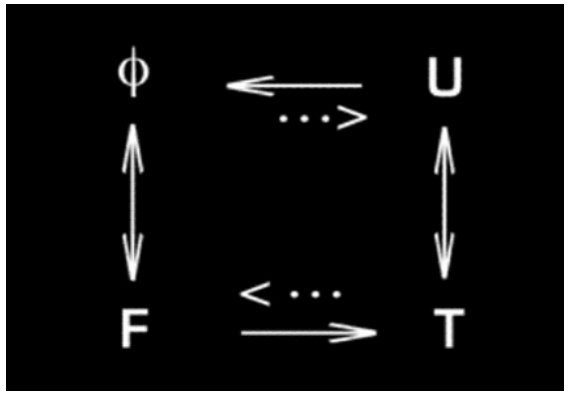
Lo que hay que entender, expresar y después desmantelar y abandonar en el movimiento de la experiencia artística son las modalidades concretas por las que nosotros y nosotras —que formamos parte, aun sin quererlo, de las clases medias gestoras del planeta— participamos mediante nuestro propio trabajo en el despliegue concreto de los dispositivos de poder soberano, disciplinario y liberal, y en la profunda locura sistémica que en conjunto constituyen. He enfocado las relaciones entre las esferas culturales y financieras como una articulación clave que permite, estructura y al mismo tiempo esconde este despliegue de poder sobre los movimientos del cuerpo y la mente. Es precisamente esta articulación lo que debemos desafiar, cuestionar en su legitimidad y en su sentido mismo, para que toda la máquina de comunicaciones del capitalismo cognitivo pueda ser usada con el objetivo de abrir un debate sobre la crisis del presente. Confrontarse con este dispositivo sistémico a traves de procesos de experimentación social deliberados y delirantes que puedan desmontarlo, descarillarlo, abriendo otros caminos, otro modos de produccion material y de produccion de nosotros mismos: he ahí la contraurgencia del presente.

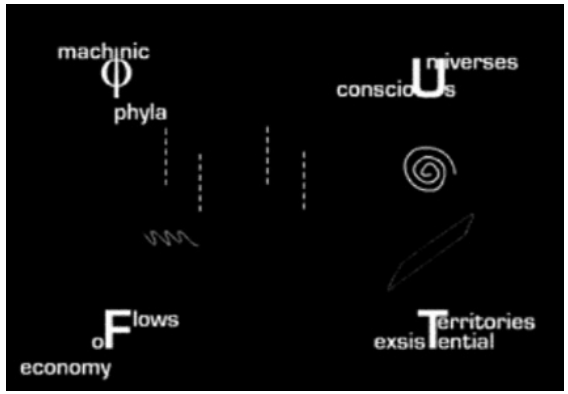
[45] Véase Clifford Geertz, "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali": "El concepto de 'juego profundo' de Bentham se encuentra expuesto en su *The Theory of Legislation*. Con esta expresión el autor designa el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego", *La interpretación de las culturas,* traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1997, pág. 355.

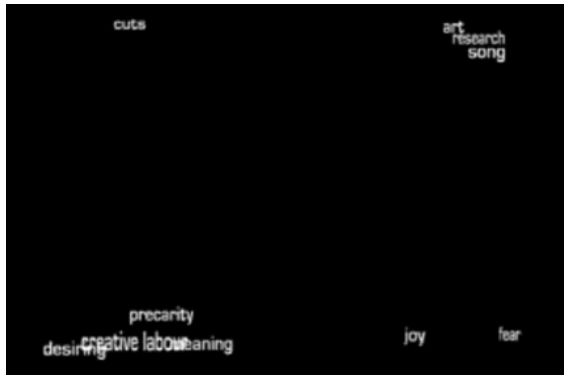
Las ilustraciones de este texto son fotogramas extraídos de "Diagram of group formation" (http://www.youtube.com/watch?v= JCUxmu9rgyU&mode= related&search=), secuencia de diagramas dibujados por Brian Holmes a partir de Cartografías esquizoanalíticas *de Félix Guattari, animados digitalmente por Anna Munster.*

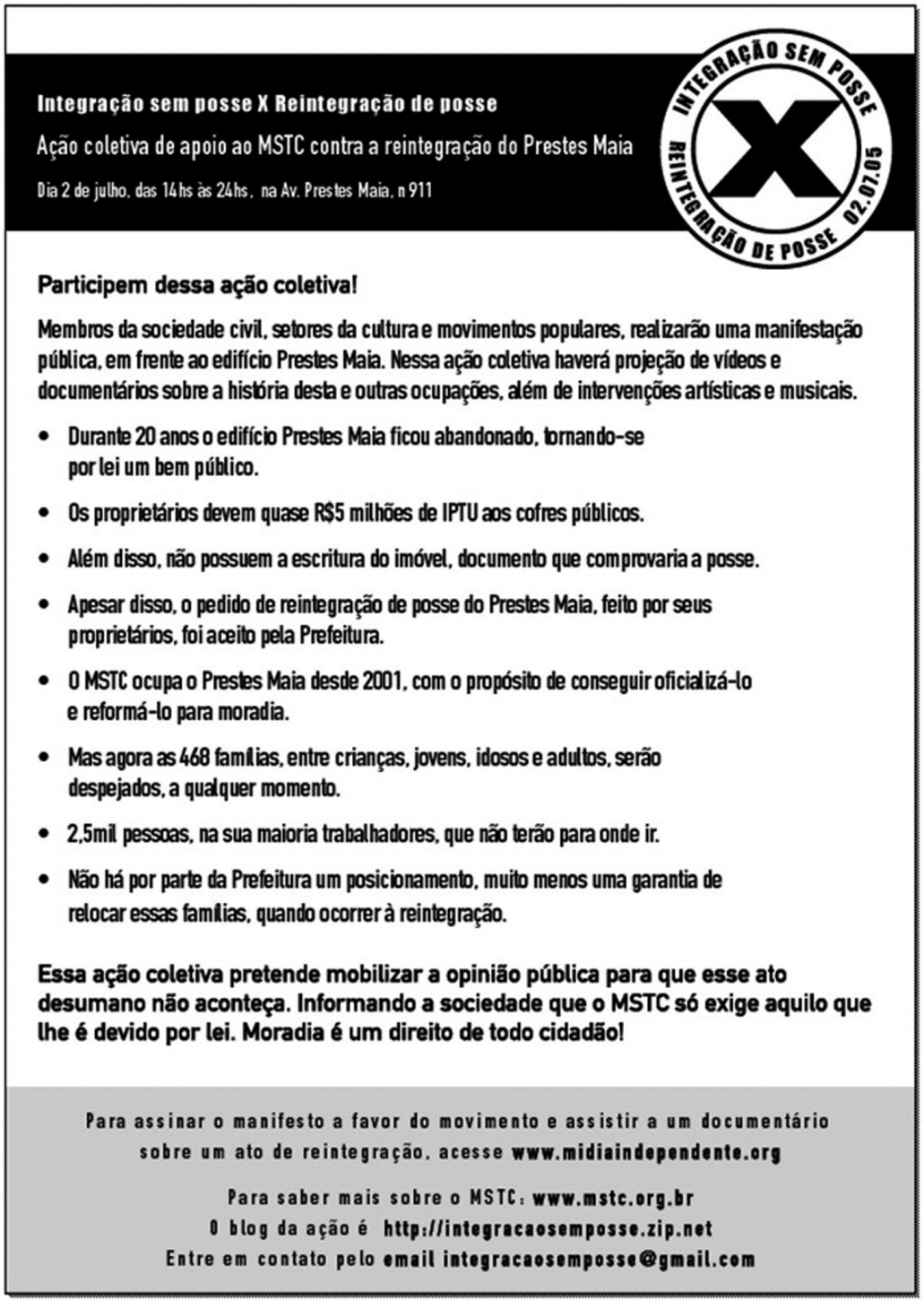
"The Artistic Device. Or, the articulation of collective speech", accesible en <http://www.u-tangente-org> y <http://www.16beavergroup.org/drift/readings/bh_artistic_device.pdf>. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Brian Holmes.











Fuertes vientos críticos han agitado el territorio del arte desde mediados de la década de los noventa. Con diferentes estrategias, desde las más activistas y distantes al arte hasta las más contundentemente estéticas, tal movimiento del aire de los tiempos tiene como una de sus principales dianas el malestar de la política que rige los procesos de subjetivación (especialmente el lugar del otro y el destino de la fuerza de creación) propia del capitalismo financiero que se instaló en el planeta a partir del final de los años setenta.

Suely Rolnik

Geopolítica del chuleo

En Brasil, este debate sólo se esboza curiosamente a partir del cambio de siglo, en una parte de la nueva generación de artistas que comienza a tener expresión pública en ese momento, organizándose frecuentemente en los llamados "colectivos". Más reciente aún es la articulación del movimiento local con la discusión mantenida hace mucho tiempo fuera del país[1]. Hoy, este tipo de temática comienza incluso a incorporarse al escenario institucional brasileño, en la estela de lo que viene ocurriendo hace ya algún tiempo fuera del país, donde las prácticas artísticas que involucran estas cuestiones se han transformado en una "tendencia" en el circuito oficial[2]. Un fenómeno propio de la lógica mediática y su principio mercadológico que rige una parte significativa de la producción artística en la actualidad. En esa migración, tales cuestiones suelen vaciarse de su densidad crítica, para constituirse en un nuevo fetiche que alimenta el sistema institucional del arte y la voracidad del mercado que depende de él.

Ante la emergencia de este tipo de temáticas en el territorio del arte, surgen algunas preguntas: ¿qué hacen ahí cuestiones como éstas?, ¿por qué han sido cada vez más recurrentes en las prácticas artísticas? En lo que respecta a Brasil, ¿por qué aparecen recién ahora?, ¿cuál es el interés de las instituciones en incorporarlas? Voy a esbozar aquí algunas vías de prospección para enfrentarme a estas preguntas.

Por lo menos dos presupuestos orientan la opción por esas vías. El primero es la idea de que el surgimiento de cualquier cuestión se produce siempre a partir de pro-

[1] Se refiere la autora a la proliferación de colectivos de arte político que ha tenido lugaren Brasil en años recientes. Contra Filé, Bijari, Cia Cachorra, Catadores de Histórias, c.o.b.a.i.a., A revolução não será televisionada, TrancaRua, Frente 3 Fevereiro... son algunos de esos grupos em São Paulo. Si se rastrean algunos de los momentos más "visibles" e "institucionales" de la articulación de este "movimiento local" con actividades semejantes que tienen lugar fuera de Brasil —articulación a la que Suely Rolnik se refiere sin detallar— se obtiene un interesante diagrama de algunas formas recientes de articulación translocal entre prácticas artísticas politizadas que está sucediendo en estos años, algunas de cuyas caracteristicas serían: la progresiva conexión con prácticas sociales y políticas locales (por ejemplo el Movimento Sem Teto do Centro) y traslocales; una relación "flexible", desprejuiciada, con la institución artística, con entradas y salidas fluidas de las instituciones, etcétera. Véase, por ejemplo, la participación de trece colectivos en la *IX Bienal de La Habana* bajo el título *Territorio São Paulo* (http://www.bienalhabana.cult.cu/protagonicas/proyectos/proyecto.php?idb=9&&idpy=23), la exposición *Kollektive Kreativität* en Kassel, organizada por el colectivo de Zagreb What, How & for Whom (WHW) (http://www.fridericianum-kassel.de/ausst/ausst-kollektiv.html#interfunktionen_english), la edición bonaerense del proyecto *Ex Argentina,* coordinada por, entre otros, el grupo Etcétera (http://www.exargentina.

blemas que se presentan en un contexto dado atravesando nuestros cuerpos, provocando cambios en el tejido de nuestra sensibilidad y una consecuente crisis de sentido de nuestras referencias. Es el malestar de la crisis lo que desencadena el trabajo del pensamiento: un proceso de creación que puede expresarse de forma verbal, ya sea teórica o literaria, pero también de forma plástica, musical, cinematográfica... o simplemente existencial. Sea cual sea el medio de expresión, pensamos/creamos porque algo de nuestras vidas cotidianas nos fuerza a inventar nuevos posibles que se integren en el mapa de sentido vigente, la mutación sensible que pide paso: nada que ver con la demanda narcisística de alinearse a la "tendencia" del momento para ganar reconocimiento institucional y/o prestigio mediático.

La especificidad del arte como modo de producción de pensamiento consiste en que en la acción artística las transformaciones de la textura sensible se encarnan, presentándose en vivo. De ahí el poder de contagio y de transformación que tal acción porta. Mediante esta acción, es el mundo el que está en obra, reconfigurándose su paisaje. No debe extrañar entonces que el arte indague sobre el presente y participe de los cambios que operan en la actualidad. Tras entender desde esta perspectiva la función del pensamiento y el arte, la insistencia en este tipo de temática en el territorio artístico nos indica que la política de subjetivación, de relación con el otro y de creación cultural está en crisis y que, seguramente, viene operándose una mutación en estos campos. Así, si quisiéramos responder a las preguntas anteriormente planteadas no podríamos evitar la necesidad de problematizar esa crisis y el proceso de cambios que supone y acarrea.

El segundo presupuesto es el siguiente: pensar este campo problemático impone la convocatoria a una mirada transdisciplinaria, ya que están allí imbricadas innumerables capas de realidad, tanto en el plano macropolítico (los hechos y los modos de vida en su exterioridad formal, sociológica) como en el micropolítico (las fuerzas que agitan la realidad, disolviendo sus formas y engendrando otras en un proceso que abarca el deseo y la subjetividad). Propondré a continuación algunos elementos para una cartografía de ese proceso trazada desde un punto de vista fundamentalmente micropolítico.

En busca de la vulnerabilidad

Una de las búsquedas que ha movido especialmente las prácticas artísticas es la de la superación de la anestesia de la vulnerabilidad al otro, propia de la política de subjetivación en curso (anestesia tanto más nefasta cuando ese otro es representado en la cartografía imperante como jerárquicamente inferior por su condición económica, social, racial u otra cualquiera). Y es que la vulnerabilidad es la condición para que el otro deje de ser simplemente un objeto de proyección de imágenes preestablecidas y pueda convertirse en una presencia viva, con la cual construimos nuestros territorios de existencia y los contornos cambiantes de nuestra subjetividad. Ahora bien, ser vulnerable depende de la activación de una capacidad específica de lo sensible, la cual fue reprimida durante muchos siglos, manteniéndose activa sólo en ciertas tradiciones filosóficas y poéticas que culminaron en las vanguardias culturales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuya acción tuvo efectos que marcaron el arte a lo largo de último siglo. Más ampliamente, estas se propagaron por el tejido social en el transcurso del siglo XX. La propia neurociencia, en sus investigaciones recientes, comprueba que cada uno de nuestros órganos de los sentidos es portador de una doble capacidad: cortical y subcortical[3].

La primera corresponde a la percepción, la cual nos permite aprehender el mundo en sus formas para luego proyectar sobre ellas las representaciones de las que disponemos a manera de una atribución de sentido. Esta capacidad, que nos es la más familiar, está por lo tanto asociada al tiempo, a la historia del sujeto y al lenguaje. Con ella se yerguen, claramente delimitadas, las figuras de sujeto y objeto manteniendo entre sí una relación de exterioridad. Esta capacidad cortical de lo sensible es la que permite conservar el mapa de representaciones vigentes, de modo tal que podamos movernos en un escenario conocido donde las cosas permanezcan en sus debidos lugares, mínimamente estables.

La segunda capacidad, subcortical, que a causa de su represión histórica nos es menos conocida, nos permite aprehender el mundo en su condición de campos de fuerzas que nos afectan y se nos hacen presentes en el cuerpo bajo la forma de sensaciones. El ejercicio de esta capacidad está desvinculado de la historia del sujeto y del lenguaje. Con ella, el otro es una presencia viva hecha de una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, tornándose así parte de nosotros y de nosotras mismas. Se disuelven aquí las figuras de sujeto y objeto, y con ellas aquello que separa el cuerpo del mundo. Ya en la década de los ochenta (en un libro que ahora ha sido reeditado[4]) llamé "cuerpo vibrátil" a esta segunda capacidad de nuestros órganos de los sentidos en su conjunto. Es nuestro cuerpo como un todo el que tiene este poder de vibración en las fuerzas del mundo.

Entre la vibratibilidad del cuerpo y su capacidad de percepción hay una relación paradójica, ya que se trata de modos de aprehensión de la realidad que obedecen a lógicas totalmente distintas e irreductibles. Es la tensión de esta paradoja la que moviliza e impulsa la potencia del pensamiento/creación, en la medida en que las nuevas sensaciones que se incorporan a nuestra textura sensible operan mutaciones intransmisibles por medio de las representaciones de las que disponemos. Por esta razón, ellas ponen en crisis nuestras referencias e imponen la urgencia de inventarnos formas de expresión. Así, integramos en nuestro cuerpo los signos que el mundo nos señala y, a través de su expresión, los incorporamos a nuestros territorios existenciales. En esta operación se restablece un mapa de referencias com-

org/participantes.html) y la exposición *Self-Education* en el Centro Nacional de Arte Contemporáneo de Moscú, coordinada por Daria Pyrkina y el colectivo de San Petesburgo Chto Delat? (¿Qué hacer?) (http://transform.eipcp.net/calendar/1153261452). Sobre *Kollektive Kreativität*, WHW, Etcétera, *Ex Argentina*, Grupo de Arte Callejero (GAC)..., véase *Brumaria*, nº 5, *Arte: la imaginación política radical*, verano de 2005 [NdE].

[2] Piénsese en la última edición de la Bienal de São Paulo, 2006 [NdE].

[3] Véase Hubert Godard, "Regard aveugle", en *Lygia Clark, de l'oeuvre à l'événement. Nous sommes le moule. A vous de donner le souffle*, Suely Rolnik y Corinne Diserens (eds.), Musée de Beaux-Arts, Nantes, 2005. Versión brasileña: "Olhar cego", en *Lygia Clark, da obra ao acontecimento. Somos o molde, a você cabe o sopro,* Pinacoteca del Estado, São Paulo, 2006. El texto es la trascripción de una entrevista que filmé con Godard en el contexto de un proyecto que vengo desarrollando desde 2002, que apunta a la construcción de una memoria viva sobre las prácticas experimentales propuestas por Lygia Clark y el contexto cultural brasileño y francés donde tuvieron su origen. Las sesenta y seis filmaciones realizadas tuvieron un rol central en la exposición que realicé en Francia y en Brasil, de la cual la publicación antes mencionada constituye el catálogo.

[4] Suely Rolnik, *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo,* Estação Liberdade, São Paulo, 1989. Véase también la edición de 2006 (Sulina, Porto Alegre), la cual incluye un nuevo prefacio.

partido con nuevos contornos. Movidos por esta paradoja, somos continuamente forzados y forzadas a pensar/crear, según acabo de sugerir. El ejercicio de pensamiento/creación tiene por tanto el poder de interferir en la realidad y de participar en la orientación de su destino, constituyendo así un instrumento esencial de transformación del paisaje subjetivo y objetivo.

El peso de cada uno de estos dos modos de conocimiento sensible del mundo, así como la relación entre ellos, es variable. Es decir, el lugar del otro y la política de relación que con él se establece cambian. Ésta define a su vez un modo de subjetivación. Se sabe que las políticas de subjetivación cambian con las transformaciones históricas ya que cada régimen depende de una forma específica de subjetividad para su viabilización en el cotidiano de todos y de cada uno de nosotros y nosotras. Es en este terreno en el que un régimen gana consistencia existencial y se concreta. De ahí que podemos hablar de "políticas" de subjetivación. Sin embargo, en el caso específico del neoliberalismo, la estrategia de subjetivación, de relación con el otro y de creación cultural adquiere una importancia esencial, pues cobra un papel central en el propio principio que rige el capitalismo en su versión contemporánea. El hecho es que este régimen se alimenta fundamentalmente de las fuerzas subjetivas, especialmente las de conocimiento y creación, hasta tal punto que recientemente ha sido calificado como "capitalismo cognitivo" o "cultural"[5]. Considerando lo anterior, puedo ahora proponer una cartografía de los cambios que han llevado al arte a plantear este tipo de problemas. Tomaré como punto de partida los años sesenta y setenta.

Nace una subjetividad flexible

Hasta principios de los años sesenta estábamos bajo un régimen fordista y disciplinario que alcanzó su ápice en el triunfante *american way of life* de posguerra, en el que la subjetividad estaba regida por la política identitaria y su rechazo al cuerpo vibrátil. De hecho, estos dos aspectos son inseparables ya que sólo en la medida en que anestesiamos nuestra vulnerabilidad podemos mantener una imagen estable de nosotros y nosotras mismas y del otro, o sea una supuesta identidad. De lo contrario, somos constantemente desterritorializados y llevados a rediseñar nuestros propios contornos y los de nuestros territorios de existencia. Hasta dicho periodo, la imaginación creadora operaba principalmente escabulléndose por los márgenes. Este tiempo terminó en los años sesenta y setenta como resultado de los movimientos culturales que problematizaron el régimen en curso y reivindicaron "la imaginación al poder". Tales movimientos pusieron en crisis el modo de subjetivación entonces dominante, arrastrando junto a su desmoronamiento toda la estructura de la familia victoriana en su apogeo hollywoodense, soporte del régimen que en aquel momento comenzaba a perder hegemonía. Se creó entonces una "subjetividad flexible"[6], acompañada de una radical experimentación de modos de existencia y de creación cultural para hacer implosión en el modo de vida "burgués", en su política del deseo con su logica identitaria, su relación con la alteridad y su cultura. En esta "contracultura", como se la llamó, se crearon formas de expresión que señalaban al cuerpo vibrátil afectado por la alteridad del mundo, dando cuenta de los problemas de su tiempo. Las formas así creadas tienden a transmitir la manera en que la subjetividad incorpora las fuerzas que agitan el medio y lo desterritorializan. El advenimiento de tales formas es indisociable de un devenir-otro, tanto de sí como del propio medio. Es más, ellas son el fruto de una vida pública en un sentido fuerte: se trata de la construcción colectiva de la realidad accionada por las tensiones que desestabilizan las cartografías en uso, tal y como estas tensiones afectan singularmente al cuerpo de cada cual y a partir de cómo estos afectos se expresan. Dicho de otro modo, lo que cada cual expresa es el actual estado del mundo —su sentido, y también, sobre todo, sus colapsos de sentido—, tal y como se vive en el cuerpo. La expresión singular de cada cual participa así del trazado infinito de una cartografía necesariamente colectiva.

Hoy en día estas transformaciones se han consolidado. El escenario de nuestro tiempo es otro: no estamos ya bajo ese régimen identitario, la política de subjetivación ya no es la misma. Disponemos todos y todas de una subjetividad flexible y procesual tal como fue instaurada por aquellos movimientos, y nuestra fuerza de creación en su libertad experimental no sólo es bien percibida y acogida, sino que incluso es insuflada, celebrada y frecuentemente glamourizada. A pesar de ello, hay un "pero" en todo esto que no es precisamente irrelevante y que no podemos soslayar: en la actualidad, el principal destino de esta flexibilidad subjetiva y de la libertad de creación que la acompaña no es la invención de formas de expresividad para las sensaciones, indicadoras de los efectos de la existencia del otro en nuestro cuerpo vibrátil. Lo que nos guía en esta creación de territorios, en nuestra flexibilidad posfordista, es la identificación casi hipnótica con las imágenes del mundo difundidas por la publicidad y por la cultura de masas.

Ahora bien, al ofrecer territorios ya listos a las subjetividades fragilizadas por desterritorialización, esas imágenes tienden a sedar su desasosiego, contribuyendo así a la sordera de su cuerpo vibrátil y, por lo tanto, a una invulnerabilidad ante los afectos de su tiempo que ahí se presentan. Pero tal vez no sea éste el aspecto más nefasto de esta política de subjetivación, sino el mensaje que tales imágenes invariablemente portan, independientemente de su estilo o público-objetivo. Se trata de la idea de que existirían paraísos, aunque ahora están en este mundo y no en un más allá, y, sobre todo, de que algunas personas tienen el privilegio de habitarlos. Y más aún, se transmite la idea de que podemos ser uno de estos VIP's; basta para ello con que invirtamos toda nuestra energía vital —de deseo, de afecto, de conocimiento, de intelecto, de erotismo, de imaginación, de

[5] Las nociones de "capitalismo cognitivo" o "cultural", propuestas por investigadores asociados a la revista francesa *Multitudes* a partir de los años noventa, constituyen en parte un despliegue de las ideas de Deleuze y Guattari relativas al estatuto de la cultura y la subjetividad en el régimen capitalista avanzado. [Véase en castellano: Maurizio Lazzarato, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Enzo Rullani et al., *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, accesible en <http://traficantes.net>]. En algunos de mis ensayos recientes he desarrollado esta noción desde la perspectiva de los procesos de subjetivación, especialmente en lo relativo a las políticas de creación y de relación con el otro.

[6] La noción de "subjetividad flexible" se origina en la de "personalidad flexible" planteada por Brian Holmes. Véase Brian Holmes, "The Flexible Personality", en *Hieroglyphs of the Future,* WHW y Arkzin, Zagreb, 2002, accesible en <http:// www.u-tangente. org> [versión castellana: "La personalidad flexible. Por una nueva crítica cultural", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, y publicación multilingüe en *transversal: máquinas y subjetivación*. <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/holmes/es>]. La desarrollé desde el punto de vista de los procesos de subjetivación en algunos de mis ensayos recientes, entre los que se encuentra "Politics of Flexible Subjectivity. The Event-Work of Lygia Clark", en Terry Smith, Nancy Condee & Okwui Enwezor (eds.), *Antinomies of Art and Culture: Modernity, Postmodernity and Contemporaneity*, Duke University Press, Durham, 2006; "Life for Sale", en Adriano Pedrosa (coord.), *Farsites: urban crisis and domestic symptoms,* InSite, San Diego y Tijuana, 2005.

acción, etc.— en actualizar en nuestras existencias estos mundos virtuales de signos a través del consumo de objetos y servicios que los mismos nos proponen. Un nuevo arrebato para la idea de paraíso de las religiones judeocristianas: espejismo de una vida llana y estable, bajo perfecto control. Esta especie de alucinación presupone un rechazo de la vulnerabilidad al otro y de las turbulencias desterritorializadoras que ésta provoca; y, más aún, un menosprecio por la fragilidad que ahí necesariamente acontece. Sin embargo, esa fragilidad es fundamental pues nos señala la crisis de un cierto diagrama sensible, de sus modos de expresión y sus cartografías de sentido. Al menospreciar la fragilidad, ésta deja de convocar el deseo de creación; al contrario, pasa a provocar un sentimiento de humillación y vergüenza, cuya consecuencia es el bloqueo del proceso vital. En otras palabras, la idea occidental de paraíso prometido corresponde a un rechazo de la vida en su naturaleza inmanente de impulso de creación y de diferenciación continuas. En su versión terrestre, el capital sustituyó a Dios en la función de garante de la promesa, y la virtud que nos hace merecerlo pasó a ser el consumo: éste constituye el mito fundamental del capitalismo avanzado. Ante esto, es cuando menos equivocado considerar que carecemos de mitos en la contemporaneidad: es precisamente a través de nuestra creencia en el mito religioso del neoliberalismo que los mundos-imagen que este régimen produce se vuelven realidad concreta en nuestras propias existencias.

La subjetividad flexible se entrega al chulo

En otras palabras, el "capitalismo cognitivo" o "cultural", inventado precisamente como salida a la crisis provocada por los movimientos de los años sesenta y setenta, incorporó los modos de existencia que éstos inventaron y se apropió de las fuerzas subjetivas, en especial de la potencia de creación que en ese entonces se emancipaba en la vida social, poniéndola de facto en el poder, como lo habían reivindicado aquellos movimientos. Sin embargo, ahora sabemos que esa ascensión de la imaginación al poder es una operación micropolítica que consiste en hacer de esta potencia el principal combustible de su insaciable hipermáquina de producción y acumulación de capital, a un punto tal que se puede hablar de una nueva clase de trabajadores y trabajadoras que algunos autores y autoras llaman "cognitariado"[7]. Es esta fuerza, así chuleada, la que a una velocidad exponencial viene transformando el planeta en un gigantesco mercado y a sus habitantes en zombis hiperactivos incluidos o trapos humanos excluidos. De hecho, estos dos polos opuestos son frutos interdependientes de una misma lógica y todos los destinos tienden a perfilarse entre ellos. Ése es el mundo que la imaginación crea en nuestra contemporaneidad. Es de esperar que la política de subjetivación y de relación con el otro que predomina en este escenario sea de las más empobrecidas.

Actualmente, pasadas ya casi tres décadas, nos es posible percibir esta lógica del capitalismo cognitivo operando en la subjetividad. Sin embargo, al final de los años setenta, cuando tuvo inicio su implantación, a la experimentación que venía haciéndose colectivamente en las décadas anteriores, a fin de emanciparse del patrón de subjetividad fordista y disciplinario, difícilmente podía distinguírsela de su incorporación por el nuevo régimen. La consecuencia de esta dificultad es que la clonación de los cambios propuestos por aquellos movimientos ha sido vivida por gran parte de sus protagonistas como señal de reconocimiento e inclusión: el nuevo régimen los estaría supuestamente liberando de la marginalidad a la que estaban confinados en el mundo "provinciano" que por ese entonces se desmoronaba. Deslumbrados con la entronización de su fuerza de creación y de su actitud transgresora y experimental que los ponía ahora bajo los focos glamourizadores de los medios, lanzándolos al mundo y llenándoles sus bolsillos de dólares, los inventores de los cambios de las décadas anteriores cayeron frecuentemente en esta trampa. Muchas de esas personas se entregaron voluntariamente a su chuleo y se tornaron ellas mismas creadoras, emprendedoras y plasmadoras del mundo fabricado para y por el capitalismo en éste, su nuevo ropaje.

Esta confusión es sin duda producto de la política de deseo propia del chuleo de las fuerzas subjetivas y de creación. Un tipo de relación de poder que se da básicamente por medio del hechizo de la seducción. La persona que seduce convoca en la persona seducida una idealización que aturde a ésta, llevándola a identificarse con aquélla, sometiéndose: es decir, la persona seducida se identifica con y se somete a un agresor, impulsada por su propio deseo, en la esperanza de ser reconocida y admitida en el mundo de éste. Sólo recientemente ha surgido cierta consciencia de tal situación, lo que permite la ruptura del hechizo. Esto trasparece en las diferentes estrategias de resistencia individual y colectiva que se acumulan en los últimos años por iniciativa sobre todo de una nueva generación que no se identifica en absoluto con el modelo de existencia propuesto, cayendo en la cuenta de cuál es su maniobra. Evidentemente, las prácticas artísticas, por su misma naturaleza

[7] Véase *supra*, nota 5 [y también algunas discusiones sobre las nuevas formas de trabajo y la posible conformación a partir de ellas de nuevos sujetos políticos, tal y como se están dando en el seno de algunos movimientos europeos entorno a la precariedad social; véase por ejemplo, en castellano, Chainworkers, *Trabajar en las catedrales del consumo*, en *Brumaria*, nº3, 2004., accesible en <http://www.ecn.org/chainworkers/chainw/libro_cw.htm>].

de expresión de las problemáticas del presente tal como atraviesan el cuerpo, no podrían permanecer indiferentes a este movimiento. Al contrario, es exactamente por esta razón que estas cuestiones emergen en el arte desde el inicio de los años noventa, tal como lo mencioné al principio. Con diferentes procedimientos, tales estrategias vienen realizando un éxodo del campo minado que se ubica entre las figuras opuestas y complementarias de subjetividad-lujo y subjetividad-basura, campo donde se confinan los destinos humanos en el mundo del capitalismo globalizado.

Una herida rentable

Pero la dificultad para resistir a la seducción de la serpiente del paraíso en su versión neoliberal se agravaba más aún en países de Latinoamérica y Europa Oriental [así como en España], los cuales, al igual que en Brasil, se encontraban bajo regímenes totalitarios al momento de la instauración del capitalismo financiero. No olvidemos que la *apertura democrática* que se dio a lo largo de los años ochenta en estos países [desde mediados de los setenta en España] se debe en parte a la llegada del régimen posfordista, ya que la rigidez de los sistemas totalitarios constituía un estorbo para la flexibilidad.

Y es que si abordamos los regímenes totalitarios no en su cara visible macropolítica sino en su cara invisible micropolítica, corroboraremos que lo que caracteriza a tales regímenes es la rigidez patológica del principio identitario. Esto vale tanto para totalitarismos de derecha como de izquierda, pues desde el punto de vista de las políticas de subjetivación tales regímenes no difieren tanto. A fin de mantenerse en el poder, no se contentan en ignorar las expresiones del cuerpo vibrátil, es decir, las formas culturales y existenciales engendradas en una relación viva con el otro, que desestabilizan continuamente las cartografías vigentes y nos desterritorializan. Incluso porque su propio origen constituye precisamente una reacción violenta a la desestabilización cuando ésta sobrepasa un umbral de tolerabilidad para las subjetividades más servilmente adaptadas al *status quo*; para éstas, tal umbral no convoca la urgencia de crear, sino por el contrario la de preservar el orden establecido a cualquier precio. Destructivamente conservador, el régimen totalitario va más lejos que la mera desconsideración o censura de las expresiones del cuerpo vibrátil: se empeña obstinadamente en descalificarlas y humillarlas hasta que la fuerza de creación, de la cual tales expresiones son producto, está a tal punto signada por el trauma de este terrorismo vital que ella misma termina por bloquearse, reducida al silencio. Un siglo de psicoanálisis nos habrá mostrado que el tiempo de afrontar y elaborar un trauma de este porte puede extenderse por treinta años[8].

[8] Al comenzar la dictadura militar en Brasil, el movimiento cultural persiste con toda su garra. Con la promulgación del *Acto Institucional Número 5* (AI5) en diciembre de 1968, el régimen recrudece y el movimiento pierde aliento, tendiendo a paralizarse. Como todo régimen totalitario, sus efectos más nefastos tal vez no hayan sido aquellos palpables y visibles de la prisión, la tortura, la represión y la censura, sino otros, más sutiles e invisibles: la parálisis de la fuerza de creación y la consiguiente frustración de la inteligencia colectiva, por quedar asociadas a la amenaza aterrorizadora de un castigo que puede llevar a la muerte. Uno de los efectos más tangibles de tal bloqueo fue el número significativo de individuos jóvenes que vivieron episodios psicóticos en la época, muchos de los cuales fueron internados en hospitales psiquiátricos, no siendo pocos quienes sucumbieron a la "psiquiatrización" de su sufrimiento, no habiendo vuelto jamás de la locura. Tales manifestaciones psicóticas, en parte provenientes del terror de la dictadura, ocurrieron igualmente en el ámbito de las experiencias-límite, características del movimiento contracultural, que consistían en toda especie de experimentación sensorial, incluyendo generalmente el uso de alucinógenos, en una postura de resistencia activa a la política de subjetivación burguesa. La presencia difusa del terror y la paranoia que éste engendra habrá sin duda contribuido a los destinos patológicos de estas experiencias de apertura de lo sensible a su capacidad vibrátil.

No es difícil imaginar que el encuentro de estos dos regímenes vuelve el escenario aún más vulnerable a los abusos del chuleo: en su penetración en contextos totalitarios, el capitalismo cultural sacó ventaja del pasado experimental, especialmente audaz y singular en estos países, pero también y sobre todo de las heridas que en las fuerzas de creación causaron los golpes sufridos. El nuevo régimen se presenta no sólo como el sistema que acoge e institucionaliza el principio de producción de subjetividad y de cultura de los movimientos de los años sesenta y setenta, como fue el caso en Estados Unidos y en los países de Europa Occidental [y España]. En los países bajo dictadura, dicho nuevo régimen gana un plus de poder de seducción: su aparente condición de salvador que viene a liberar la energía de creación de su yugo, a curarla de su estado debilitado, permitiéndole reactivarse y volver a manifestarse[9]. Si bien el poder vía seducción propio del gobierno mundial del capital financiero es más *light* y sutil que la pesada mano de los gobiernos locales comandados por Estados militares que los precedieron, no por eso son menos destructivos sus efectos, aunque con estrategias y finalidades enteramente distintas. Es de esperarse, por lo tanto, que la sumatoria de ambos ocurrida en estos países haya agravado considerablemente el estado de alienación patológica de la subjetividad, especialmente en la política que rige la relación con el otro y el destino de su fuerza de creación.

El *know-how* antropofágico

Si enfocamos la lente micropolítica sobre Brasil, encontraremos una situación aún más específica en el proceso de instalación del neoliberalismo y de la clonación que realizó de los movimientos de los años sesenta y setenta. Y es que estos mismos movimientos ya tenían allí una especificidad, por la reactivación de una cierta tradición cultural del país que se dio en llamar "antropofagia". Son algunas de las características de esta tradición la ausencia de una identificación absoluta y estable con cualquier repertorio y la inexistencia de obediencia ciega a las reglas establecidas, que genera una plasticidad de contornos de la subjetividad (en lugar de identidades); una apertura para incorporar nuevos universos, acompañada de una libertad de hibridación (en lugar de atribuir valor de verdad a un repertorio en particular); una agilidad de experimentación y de improvisación para crear territorios y sus respectivas cartografías (en lugar de territorios fijos signados por lenguajes estables y predeterminados), y todo esto llevado con gracia, alegría y espontaneidad. Tal tradición originariamente había sido circunscrita y designada en los años veinte por los modernistas brasileños reunidos en torno al Movimiento Antropofágico. Como todas las vanguardias culturales del inicio del siglo XX, el espíritu visionario de los modernistas brasileños apuntó críticamente, ya en en aquellos años, los límites de las políticas de subjetivación, de relación con el otro y de producción de cultura propia del régimen disciplinario, tomando como uno de sus principales blancos su lógica identitaria. Pero mientras que las vanguardias europeas intentaban crear alternativas a ese modelo, en Brasil

[9] Hemos insertado en varios puntos de este escrito la mención a España en tanto en cuanto la hipótesis de Suely Rolnik sobre el tipo de especial "seducción" que los nuevos regímenes de subjetivación ejercieron entre los años setenta y ochenta sobre la fuerzas de creación que habían sido dañadas por los golpes de una dictadura –con su modo de subjetivación autoritario–, nos parece perfectamente aplicable al caso español: piénsese si no en cómo la "liberalización" creativa y de los modos de vida –con sus diversas "movidas" y políticas culturales de Estado– tuvo una relevancia central para legitimar el nuevo sistema político encargado de implementar el neoliberalismo y su régimen de subjetivación flexible [NdE].

ya se disponía de otro modo de subjetivación y de creación inscrito en la memoria de los brasileños, desde la fundación del país. Quizá sea ésa la razón por la cual Oswald de Andrade, el referente mayor del Movimiento Antropofágico, haya vislumbrado en esa tradición un "programa de reeducación de la sensibilidad" que podría funcionar como una "terapéutica social para el mundo moderno"[10].

El servicio que el movimiento modernista brasileño prestó a la cultura del país al iluminar y nombrar esta política fue el de valorarla, lo que hizo posible tomar conciencia de esta singularidad cultural que pudo afirmarse, a contrapelo de la idealización de la cultura europea que marcaba la *intelligentzia* del país en su herencia colonial. Cabe acotar que esta identificación sumisa es aún hoy en día la marca de buena parte de la producción intelectual brasileña, que en algunos sectores solamente sustituyó su objeto de idealización por la cultura estadounidense, lo que se registra especialmente en el caso del arte.

En los años sesenta y setenta, como lo vimos, las invenciones de comienzos de siglo dejaron de restringirse a las vanguardias culturales; pasadas algunas décadas, éstas habían contaminado la política de subjetivación, generando cambios que vendrían a expresarse más contundentemente en la generación nacida después de la segunda guerra mundial. Para esta generación, la sociedad disciplinaria que alcanzaba su apogeo en aquel momento se tornó absolutamente intolerable, lo que la hizo lanzarse en un proceso de ruptura con este patrón en su propia existencia cotidiana. La subjetividad flexible se tornó así el nuevo modelo, propio de una contracultura. Es en ese proceso que, en Brasil, el ideario antropofágico se reactivó, lo que aparece más explícitamente en movimientos culturales como el Tropicalismo, tomado en su sentido más amplio[11]. La convocatoria de las marcas de esta tradición inscritas en el cuerpo de los brasileños daba a la contracultura en este país una libertad de experimentación especialmente radical, y generó propuestas artísticas de gran fuerza y originalidad.

Ahora bien, la misma singularidad que tanto había fortalecido a los movimientos contraculturales en Brasil, agravó por otra parte los efectos de la clonación de los mismos, operada por el neoliberalismo. Sucede que el *know how* antropofágico dota a los brasileños de un juego de cintura especial para adaptarse a los nuevos tiempos. En este país, las clases medias y las élites quedan extasiadas por ser tan contemporáneas, sintiéndose tan a gusto en la escena internacional de las nuevas subjetividades postidentitarias, de tan bien equipados que estaban para vivir esta flexibilidad posfordista (lo que las torna por ejemplo campeones internacionales de la publicidad y las ubica entre los grandes en el ranking mundial de las estrategias mediáticas)[12]. Sin embargo, ésta es tan sólo la forma que tomó la voluptuosa y alienada entrega a este régimen en su aclimatación en tierras brasileñas, haciendo de sus habitantes, principalmente los urbanos, verdaderos zombis antropofágicos. ¿Características previsibles en un país con pasado colonial? Sea cual sea la respuesta, una señal evidente de esta identificación patéticamente acrítica para con el capitalismo financiero de parte de la propia elite cultural brasileña, es el hecho de que el liderazgo del grupo que reestructuró el Estado brasileño enyesado por el régimen militar, haciendo del proceso de redemocratización su alineamiento al neoliberalismo, se compone, en gran parte, de intelectuales de izquierda, muchos de los cuales vivieron en el exilio durante el período de la dictadura.

La Antropofagia en sí misma es sólo una forma de subjetivación, de hecho distinta de la política identitaria. No obstante, esto no garantiza nada de por sí, ya que cualquier forma puede investirse según diferentes éticas, de las más críticas a las más execrablemente reactivas y reaccionarias. Ya lo apuntaba Oswald de Andrade en los años veinte, designando a estas últimas "baja antropofagia"[13]. Lo que distingue a tales éticas entre sí es el mismo "pero" que señalé anteriormente al referirme a la diferencia existente entre la subjetividad flexible inventada en los años sesenta y setenta y su clon fabricado por el capitalismo posfordista. Esta diferencia reside en la estrategia de creación de territorios e, implícitamente, en la política de relación con el otro: para que este proceso se oriente por una ética de afirmación de la vida es necesario construir territorios con base en las urgencias indicadas por las sensaciones, es decir, las señales de la presencia del otro en nuestro cuerpo vibrátil. Es en torno a la expresión de estas señales, y de su reverberación en las subjetividades que respiran el mismo aire del tiempo, que van abriéndose posibles en la existencia individual y colectiva.

Ahora bien, no es ésta, de ninguna manera, la política de creación de territorios que ha predominado en Brasil: el neoliberalismo movilizó lo que esta tradición tiene de peor, la más baja antropofagia. La "plasticidad" de la frontera entre lo público y lo privado y la "libertad" de apropiación privada de los bienes públicos —tomada en broma y exhibida con orgullo— es una de sus peores facetas, impregnada de la herencia colonial (es precisamente por esta faceta de la antropofagia que Oswald de Andrade había llamado la atención para designar su lado reactivo). Este linaje intoxica a un punto tal a la sociedad brasileña, especialmente a sus élites económicas y políticas, que sería ingenuo imaginarse que pueda desaparecer como por arte de magia. Son cinco siglos de experiencia antropofágica y casi uno de reflexión sobre la misma a partir del momento en que, al circunscribirla críticamente, los modernistas la tornaron consciente. Ante esto, el *know how* antropofágico de los brasileños —especialmente en su actualización en los años sesenta y setenta— puede ser útil hoy en día, no para garantizar su ingreso en los paraísos imaginarios del capital, sino para ayudarlos a problematizar esta desgraciada confusión entre las dos políticas de subjetividad flexible, separando la paja del grano, que se distinguen básicamente por el lugar o no lugar que ocupa el otro. Este conocimiento los permitiría participar de modo fecundo en el debate que se traba internacionalmente en torno a la problematización del régimen que hoy se tornó hegemónico, como así también de la invención de estrategias de éxodo del campo imaginario que tiene origen en su

[10] Oswald de Andrade, "A marcha das utopias" (1953), *A Utopia Antropofágica. Obras Completas de Oswald de Andrade*, Globo, São Paulo, 1990.

[11] El movimiento contracultural en Brasil fue especialmente radical y amplio, habiendo sido el Tropicalismo una de las principales expresiones de su singularidad. La juventud activa de la época se dividía entre la contracultura y la militancia, las cuales sufrieron igual violencia por parte de la dictadura: prisión, tortura, asesinato, exilio, además de los muchos que sucumbieron a la locura, como ya he señalado. La contracultura, no obstante, jamás fue reconocida en su potencia política, a no ser por el régimen militar que castigó ferozmente a quienes de ella participaron, colocándolos en los mismos pabellones destinados a los presos oficialmente políticos. La sociedad brasileña proyectaba sobre la contracultura una imagen peyorativa, originada en una visión conservadora, compartida en este aspecto específico por la derecha y por la izquierda (incluso por los militantes de la misma generación). Tal negación, aún hoy, persiste en la memoria del período que, diferentemente, preserva y enaltece el pasado militante.

[12] La televisión brasileña ocupa un lugar privilegiado en el escenario internacional. Una señal evidente de esto es el hecho de que las telenovelas de la red Globo se transmiten actualmente en más de doscientos países.

[13] Oswald de Andrade , "Manifiesto Antropófago" (1928), *A Utopia Antropofágica, op. cit.*

mito nefasto[14]. El arte tiene una vocación privilegiada para realizar semejante tarea, en la medida en que, al hacer visibles y decibles las mutaciones de la sensibilidad, deshilacha la cartografía del presente, liberando la vida en sus puntos de interrupción devolviéndole la fuerza de germinación: una tarea totalmente distinta a la del activismo macropolítico e irreductible a ella. Esta última se relaciona con la realidad desde el punto de vista de la representación, denunciando los conflictos propios de la distribución de los lugares establecidos en la cartografía vigente (conflictos de clase, de raza, de género, etc.) y luchando por una configuración más justa. Dos miradas de la realidad distintas y complementarias, que corresponden a dos potencias de interferencia sobre la misma y que participan complementariamente en la definición de su destino. Sin embargo, el problematizar la confusión entre ambas políticas de la subjetividad flexible, con miras a intervenir efectivamente en ese campo y contribuir así para romper el hechizo de la seducción que sostiene el poder del neoliberalismo en el corazón del deseo, pasa indefectiblemente por "tratar" la enfermedad que resultó de la desafortunada confluencia en Brasil de los tres factores históricos que incidieron negativamente en nuestra imaginación creadora: la traumática violación por parte de la dictadura, la explotación chulesca por parte del capitalismo cultural y la activación de una baja antropofagia. Esta confluencia tornó sin duda más exacerbados el envilecimiento de la capacidad crítica y la identificación servil con el nuevo régimen.

Aquí podemos volver a nuestra indagación inicial acerca de la situación peculiar de Brasil en el campo geopolítico del debate internacional que viene trabándose, hace más de una década, en el territorio del arte, en torno al destino de la subjetividad, a su relación con el otro y a su potencia de invención bajo el régimen de capitalismo cultural. La triste confluencia de los tres factores históricos puede ser una de las razones por las cuales este debate es tan reciente en el país. Por supuesto que hay excepciones entre nosotros, como es el caso de Lygia Clark, quien un año después de Mayo de 1968 preanuncia ya esta situación. He aquí cómo la describió en la época: "En el mismo momento en que digiere el objeto, el artista es digerido por la sociedad que ya encontró para él un título y una ocupación burocrática: él será el ingeniero de los pasatiempos del futuro, actividad que en nada afecta el equilibrio de las estructuras sociales. La única manera en que el artista puede escapar de la recuperación es buscando desencadenar la creatividad general, sin ningún límite psicológico o social. Su creatividad se expresará en lo vivido"[15].

[14] Comencé a elaborar esta cuestión de la antropofagia, en el sentido en que la estoy problematizando aquí, a comienzos de los años noventa. Este trabajo dio lugar a tres textos. El primero, escrito en 1993, es "Schizoanalyse et Anthropophagie", en Eric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique, Les empêcheurs de penser en rond*, París, 1998; versión brasileña: "Esquizoanálise e Antropofagia", en Gilles Deleuze. *Uma vida filosófica*, Editora 34, São Paulo, 2000. El segundo es "Subjetividade Antro-pofágica"/"Anthropophagic Subjec-tivity", en Paulo Herkenhoff y Adria-no Pedrosa (eds.), *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo, Fundación Bienal de São Paulo, 1998. El tercero es "Zombie Anthropophagy", en What, How & for Whom (WHW) (ed.), *Collective Creativity. Dedicated to the anonymous worker,* Kunsthalle Fridericianum, Kassel, 2005; versión francesa reducida: "Anthropophagie Zombie", en *Mouvement. L'indiscipline des Arts Visuels,* en *Artishoc*, nº 36-37, París, septiembre-diciembre de 2005 [versión castellana: "Antropofagia zombie", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*].

[15] Lygia Clark, "O corpo é a casa: sexualidade, invasão do 'território' individual" (1969), publicado por primera vez en francés con el título "L'homme structure vivante d'une architecture biologique et celulaire", en *Robho*, nº 5-6, París, 1971; reproducido en *Lygia Clark, de l'oeuvre à l'événement. Nous sommes le mole, à vous de donner le souffle, op. cit.*

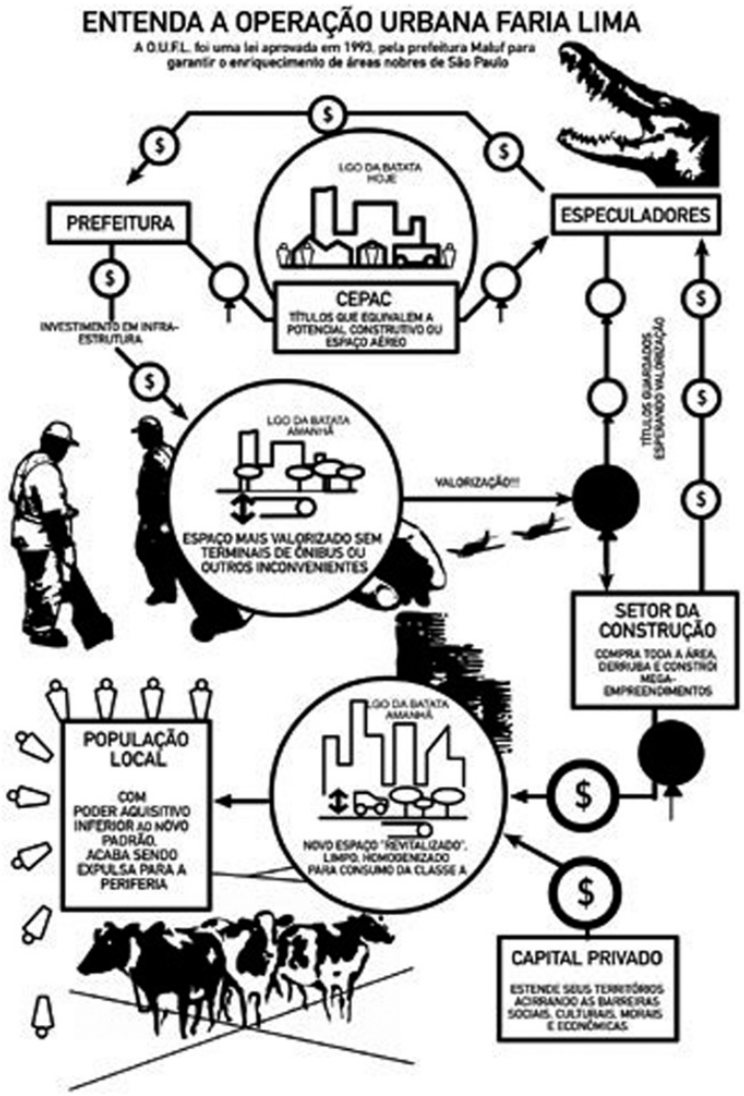
¿Qué puede el arte?

Es desde el interior de este nuevo escenario que emergen las preguntas que se pueden plantear a quienes piensan/crean, especialmente los y las artistas, en el afán de delinear una cartografía del presente; y que lo hacen con el fin de identificar sus puntos de asfixia del proceso vital para hacer irrumpir justamente ahí la fuerza de creación de otros mundos.

Un primer bloque de preguntas sería relativo a la cartografía de la explotación chulesca. ¿Cómo se aplica a nuestra vitalidad el torniquete que nos lleva a tolerar lo intolerable, y hasta a desearlo? ¿Por medio de qué procesos nuestra vulnerabilidad al otro se anestesia? ¿Qué mecanismos de nuestra subjetividad nos llevan a ofrecer nuestra fuerza de creación para la realización del mercado? ¿Y nuestro deseo, nuestros afectos, nuestro erotismo, nuestro tiempo? ¿Cómo son capturadas todas esas potencias nuestras por la fe en la promesa de paraíso de la religión capitalista? ¿Qué prácticas artísticas han caído en esta trampa? ¿Qué es lo que nos permite identificarlas? ¿Qué hace que sean tan numerosas? Otro bloque de preguntas, en verdad inseparable del primero, sería relativo a la cartografía de los movimientos de éxodo. ¿Cómo liberar la vida de sus nuevos impasses? ¿Qué puede hacer nuestra fuerza de creación para enfrentar este desafío? ¿Qué dispositivos artísticos lograrían hacerlo? ¿Cuáles de éstos estarían "tratando" al propio territorio del arte, cada vez más codiciado (y socavado) por el chuleo que encuentra allí una fuente inagotable para extorsionar plusvalía de creación con el fin de incrementar su poder de seducción? En suma, ¿cómo reactivar en los días actuales, en sus distintas situaciones, la potencia política inherente a la acción artística? Ese poder de encarnar las mutaciones de lo sensible, participando así de la redefinición de los contornos del mundo.

Respuestas a éstas y otras tantas preguntas están construyéndose mediante diferentes prácticas artísticas junto con los territorios de todo tipo que se reinventan cada día. Imposible prever los efectos de esas perforaciones sutiles en la masa compacta de la brutalidad dominante que envuelve el planeta hoy. Lo único que puede decirse es que todo apunta a que el paisaje geopolítico del chuleo globalizado ya no es exactamente el mismo. Corrientes moleculares vienen moviendo las tierras. ¿Podría tratarse de una mera alucinación?

"Geopolítica da cafetinagem", publicado en Brasil contemporâneo. Crônicas de um pais incógnito*, Artes & Ofícios, Porto Alegre, 2006; reimpreso en Rizoma.net. Ha aparecido en varios idiomas en el webjournal multilingüe* transversal: máquinas y subjetivación*, <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/rolnik/es>. En castellano, hace las veces de introducción a la edición argentina del libro de Suely Rolnik y Félix Guattari,* Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. Traducción castellana de Damian Krauss y Florencia Gómez, revisada por Joaquín Barriendos y Marcelo Expósito.*



Escena 1. Los indios Caeté danzan alrededor de un calderón donde, sobre un fuego rugiente, cocinan el cuerpo troceado del primer obispo de Brasil. El obispo Sardinha había naufragado al llegar a la tierra recientemente conquistada, a la que había venido a iniciar la catequesis de la población nativa en nombre de la Iglesia portuguesa. Él y los noventa miembros de la tripulación que lo acompañaba fueron todos comidos. Éste es el episodio fundador de la historia de la catequesis en Brasil, cuyo objetivo fue sentar las bases subjetivas y culturales para la colonización del país por Portugal[1].

Suely Rolnik

Antropofagia zombie

Escena 2. El aventurero alemán Hans Staden[2] ha sido capturado por los indios Tupinambá quienes están preparándose para matarlo y transformarlo en el exquisito plato principal de una comida colectiva. Pero, llegado el momento, los nativos deciden renunciar al banquete: en sus mentes, a su carne le faltarían los sabores de la valentía. La evidente cobardía del extranjero ha quitado a los indios todo el deseo de saborearlo y, esta vez, el apetito antropofágico se quedó con hambre. La narración de esta aventura, contada por el mismo Staden, fundó la literatura de viajes del Brasil colonial.

Éstos son los dos más famosos informes del banquete antropofágico practicado por los nativos contra los europeos que venían a explotar sus mundos. Se destacan en el imaginario de los brasileños como dos facetas de uno de los mitos fundadores del país sobre la política de relación con el otro y su cultura, particularmente el otro como un predador de nuestros recursos, ya sean materiales, culturales o subjetivos (fuerza de trabajo).

¿Por qué hay dos escenas diferentes? Podemos suponer que la heterogeneidad de la reacción de los indios delante de la presencia del predador nos da una posible clave de las políticas de relación con el otro, según las practicaban los indios que habitaban el territorio del futuro país que la colonización establecía por entonces. Tragándose al obispo Sardinha y a su tripulación, según la leyenda, podrían apropiarse de la potencia del colonizador, lo cual alimentaría su propio valor guerrero. Y, al contrario, no comiéndose a Hans Staden evitarían contaminarse con la cobardía del extranjero. ¿Pero qué debería entenderse exactamente por cobardía en este caso particular? Probablemente la actitud de venir a sus mundos para extraer de ellos una imagen

[1] Nossa Senhora da Ajuda, el barco que traía al obispo Pedro Fernandes de Sardinha y una tripulación de noventa hombres, fue hundido cerca de Coruripe (hoy en el estado de Alagoas), el 16 de junio de 1556. En venganza, los indios fueron exterminados a lo largo de cinco años de batallas, decididas por el gobierno portugués con el apoyo de la Iglesia. A pesar de las versiones divergentes respecto del curso real de los acontecimientos, la tesis del "banquete" es sostenida por documentos históricos, incluso por cartas escritas por jesuitas de la época.

[2] Hans Staden fue un aventurero alemán que naufragó en la costa de Itanhaém (actualmente estado de São Paulo), en 1554. Se hizo famoso por sus relatos de viajes por Brasil en los años de la colonización y es considerado el fundador de este género literario en el país. Sus escritos son una combinación de ficción y relato sobre la vida cotidiana, ilustrados con 53 grabados, que tuvieron una influencia notable en escritores viajeros de los siglos XVI y XVII.

idealizada del otro, así como el alimentar sus ilusiones metafísicas y apaciguar su malestar y su culpa en lugar de afirmar su propia potencia, en una confrontación con la violencia de la relación entre el colonizador y el colonizado pero también con la desterritorialización de su autoimagen, a lo que sin duda esa relación conducía.

En la década de los veinte el mito fue reactivado por las vanguardias modernistas de São Paulo y asumió un lugar preeminente en el imaginario cultural, el cual extrapoló la literalidad del acto de devorar practicado por los indios. Conocido como Movimiento Antropofágico[3], éste adoptó la fórmula ética de la relación con el otro y su cultura, ritualizados a través de esta práctica, y transfirió esa fórmula a la sociedad brasileña en su totalidad como afirmación de lo que se consideró su política característica de resistencia y creación.

¿Cuáles son los elementos constitutivos de esa fórmula? El otro ha de ser devorado o dejado ir. No se ha de devorar a cualquier otro. La elección depende de evaluar cómo su presencia afecta al cuerpo en su potencia vital: la regla es alejarse de los que la debiliten y acercarse a los que la fortifiquen. Cuando la decisión es por el acercamiento hay que permitirse ser afectado lo más físicamente posible: tragar al otro como una presencia viva, absorberlo en el cuerpo de modo que las partículas de su admirada y deseada diferencia sean incorporadas en la alquimia del alma, y así se estimule el refinamiento, la expansión y el devenir de uno mismo.

El Movimiento Antropofágico hace visible la presencia activa de esta fórmula en un modo de producción cultural que ha funcionado desde la fundación del país: la cultura brasileña nació bajo el signo del devoramiento crítico e irreverente de una alteridad que ha sido desde siempre múltiple y variable. La idea de la antropofagia es una respuesta a la necesidad de afrontar no sólo la presencia impositiva de las culturas colonizadoras sino también —y sobre todo— el proceso de hibridación cultural como parte de la experiencia vivida por el país a través de diferentes olas de inmigración que lo poblaron desde el comienzo de su existencia hasta hoy. El criterio de selección para que una cultura sea admitida como plato en el banquete antropofágico no es su sistema de valores *per se*, ni su lugar en cualquier especie de jerarquía del conocimiento, sino más bien si ese sistema funciona, con qué funciona, en qué medida moviliza o no las potencias particulares y en qué medida proporciona o no medios para crear mundos. Esto no vale para un sistema en su totalidad, sino sólo para algunos de sus fragmentos que pueden ser articulados, de manera totalmente inescrupulosa, con fragmentos de otros sistemas que han sido devorados previamente. La prueba para establecer si los fragmentos de una cultura funcionan de modo positivo es evaluar si producen alegría: "la alegría es la prueba", como lo afirma dos veces el *Manifiesto de la Poesía Pau Brasil*[4], la prueba de una palpitante vitalidad.

Abordadas de esa manera, las culturas pierden toda connotación de identidad, toda posibilidad de ocupar un lugar estable en cualquier jerarquía del conocimiento que pudiera haber sido establecida *a priori*, tanto da que el lugar sea uno de privilegio o descalificado. Y esto no vale menos para el conocimiento de los

[3] El Movimiento Antropofágico fue un importante aspecto del arte brasileño de los años veinte. Con su base dadaísta transfigurada y su práctica constructivista, se distinguió dentro del contexto internacional del modernismo, aunque es poco conocido fuera de Brasil. El *Manifesto Antropófago*, lanzado en 1928 por Oswald de Andrade –poeta, autor teatral y novelista experimental– es la principal referencia del movimiento.

[4] "Manifesto da Poesia Pau-Brasil" (1924), en *A Utopia Antropofágica. Obras Completas de Oswald de Andrade*, São Paulo, Globo, 1990.

colonizadores que para el de los colonizados, o cualquier otro pueblo. Como afirma el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro:

> "La colonización en Brasil funcionó como un esfuerzo persistente para implementar una europeidad adaptada a estos trópicos y encarnada en estos mestizajes. Pero siempre chocó con la porfía de la naturaleza y los caprichos de la historia, de modo que, a pesar de aquellas intenciones, nos tornamos lo que somos: lo contrario de la blanquitud y la civilitud, tan interiorizadamente deseuropeizados como desindianizados y desafricanizados"[5].

¿No podrían estas mismas palabras aplicarse a una definición de la subjetividad contemporánea? ¿Y acaso no sería dicha definición válida en cualquier parte del planeta, dado que, bajo el imperio trasnacional del capitalismo financiero, todos los puntos se parecen unos a otros? Me refiero así a la política de subjetivación establecida por este régimen, el cual se caracteriza también por la hibridación de los mundos, por la disolución de toda jerarquía en el mapa mundial de las culturas y por la imposibilidad de cualquier estabilidad que, en principio, signifique el fin de toda ilusión de identidad: y todo esto condimentado con fuertes dosis de libertad, flexibilidad e irreverencia. Esta situación de la subjetividad contemporánea, además, se ha recibido y sigue recibiéndose con entusiasmo, provocando un deslumbramiento generalizado que tiende a producir una alienación cuyos efectos, como veremos, son extremadamente perversos.

La experiencia brasileña con este tipo de política de subjetivación en los últimos cinco siglos muestra muy bien que hay pocas razones para alegrarse por esta situación: la antropofagia por sí misma no asegura, de modo alguno, la vitalidad de la sociedad. Puede ser vivida según diferentes políticas: desde la afirmación de las fuerzas más creativas y éticas hasta la más servil flexibilidad, cuyo corolario es la más perversa instrumentalización del otro. En Brasil encontramos una variedad de tendencias entre estos dos polos, a menudo inclinándose claramente hacia el polo perverso.

¿Puede la elaboración crítica de la experiencia antropofágica brasileña contribuir a problematizar la subjetividad contemporánea bajo el régimen del capital financiero? Más en concreto: ¿puede contribuir a problematizar la política de la relación con el otro, así como el destino de las potencias del conocimiento y de la creación, inherentes a esta nueva figura de la subjetividad? ¿Puede, en última instancia, contribuir a "curar" la actual fascinación enceguecedora ante la flexibilidad y la libertad de la hibridación recientemente adquiridas?

Para responder estas preguntas son necesarias antes dos digresiones. La primera tiene que ver con una paradoja propia de la sensibilidad humana y con el estatuto de esa paradoja en el proceso de subjetivación. La segunda trata de una genealogía de la política de subjetivación dominante en el presente.

Paradoja de lo sensible

Conocer y relacionarse con la alteridad del mundo en tanto que materia supone la activación de diferentes potencias de la subjetividad en su dimensión sensible, dependiendo de si la materia-mundo es aprehendida como un conjunto de formas o como un campo de fuer-

[5] Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

zas. Conocer el mundo como forma apela a la percepción, lo que es realizado por el ejercicio extensivo u objetivante de la sensibilidad; en cambio, conocer el mundo como fuerza apela a la sensación, lo que es realizado mediante el ejercicio intensivo o vibrátil de la sensibilidad. El último se genera en el encuentro entre el cuerpo como campo de fuerzas —constituido por las energías nerviosas que corren por él— y las fuerzas del mundo que lo afectan. En esta relación con el mundo, como campo de fuerzas, nuevos bloques de sensación palpitan dentro en la subjetividad-cuerpo a medida que ésta es afectada por experiencias nuevas de la variada y variable alteridad del mundo.

La "percepción" y la "sensación" remiten a diferentes poderes del cuerpo sensible. La percepción del otro lleva su existencia formal a la subjetividad (una forma sobre la cual se proyecta un sentido, a partir de la cartografía corriente de representaciones visuales, auditivas, etc.); mientras que la sensación lleva a la subjetividad la presencia viva del otro. Es por la sensación o *afecto de vitalidad* que la subjetividad puede juzgar si el otro en cuestión produce un efecto de intensificación o debilitamiento de las fuerzas vitales de sí mismo. El efecto de esta presencia viva no puede ser representado o descrito, sino únicamente expresado, en un proceso que requiere una invención que se concreta performativamente: una obra de arte, pero también un modo de ser, de sentir o de pensar, una forma de sociabilidad, un territorio de existencia, etcétera.

Entre esos dos modos de aprehensión del mundo hay una insuperable disparidad. Esta paradoja es constitutiva de la sensibilidad humana, la fuente de su dinámica, la fuerza impulsora por excelencia de los procesos de subjetivación: ella desencadena los movimientos inagotables de la creación y recreación de la realidad de uno mismo y del mundo. La razón de esto es que la paradoja, a la larga, pone en cuestión las formas corrientes de la realidad cuando éstas se tornan un obstáculo para la integración de nuevas conexiones del deseo que provocan la emergencia de un nuevo bloque de sensaciones. Esas formas corrientes dejan entonces de ser las guías y conductoras del proceso; se vacían de vitalidad y pierden su sentido. Una crisis de subjetividad se instala ejerciendo presión, generando sentimientos de asombro y miedo, causando vértigo.

Para responder a esta incómoda presión la vida como poder de invención y acción es movilizada en la subjetividad. El sentimiento de asombro y miedo obliga a la expresión de una nueva configuración de existencia, a una nueva figuración de uno mismo, del mundo y de las relaciones entre estos; es eso lo que moviliza el poder de creación (el afecto artístico). El mismo sentimiento también obliga a actuar de tal manera que la nueva configuración puede afirmarse en la existencia e inscribirse dentro del mapa vigente como una realidad compartida, sin lo cual el proceso no puede completarse; eso es lo que moviliza el poder de acción (el afecto político, tanto en su aspecto constructivo como en su resistencia a fuerzas opresivas).

La culminación de este proceso es el pasaje de una realidad virtual, intensiva y vibrátil, a una realidad actual y objetiva; pasaje deflagrado por la disparidad entre esas dos experiencias de la alteridad. Llamaré a este pasaje "acontecimiento": es la creación de un mundo, es lo que pone al mundo en obra.

En la relación con el mundo como forma, la subjetividad se orienta en el espacio de su actualidad empírica y se sitúa en la correspondiente cartografía de representaciones. En la relación con el mundo como campo de fuerzas, la subjetividad se orienta en el diagrama de sensaciones —que son el efecto de la irreductible presencia viva del otro— y se sitúa como un ser vivo entre seres vivos. Y en la relación con la paradoja entre esas dos experiencias sensibles, la subjetividad se orienta en la temporalidad de su palpitación vital y se sitúa como *acontecimiento*: su devenir-otro.

Este proceso transforma a todas y cada una de las formas de subjetividad en configuraciones efímeras en equilibrio inestable. Así, las políticas de subjetivación son elásticas, se desplazan y se transforman; emergen en función de nuevos diagramas sensibles y de la pérdida de sentido de las cartografías existentes. Varían así junto con los contextos socioculturales, de los que son la consistencia sensible y existencial. Lo que determina su especificidad es, entre otros factores, su política de cognición: el lugar que es ocupado por los dos modos de abordaje sensible del mundo, la dinámica de su relación, el estatuto de la paradoja entre ellos.

¿Cómo, entonces, pueden estas consideraciones ser usadas para problematizar la política dominante de subjetivación en el final de la década de los setenta y comienzos de los ochenta? ¿Y cuáles son las resonancias entre este tipo de subjetividad y el de la antropofagia?

Genealogía de las políticas de subjetivación al final de la década de los setenta

Responder estas preguntas requiere retroceder una década, a la del final de los años sesenta y principios de los setenta, cuando la larga bancarrota en que se había embarcado el así llamado sujeto moderno —un proceso de declinación que comenzó a fines del siglo XIX— alcanzó su ápice y provocó una importante crisis social, cultural y política. Cuando hablo del sujeto moderno, me refiero a la figura del "individuo" con su fe en la posibilidad de controlar la naturaleza, las cosas y a sí mismo por medio de la voluntad y la razón bajo el comando del ego. ¿De qué políticas de cognición depende ese modelo de subjetividad?

Mantener la ilusión de control sobre las turbulencias de la vida depende de un cierto estatuto de los dos ejercicios de lo sensible: el extensivo y el intensivo. De una parte, hay una anestesia del ejercicio intensivo de lo sensible; de otra, hay hipertrofia del ejercicio extensivo. La subjetividad tiende así a moverse exclusivamente dentro de los límites de su territorio existencial corriente y de los contornos de su correspondiente cartografía de representaciones, los cuales son reificados. La experiencia de la paradoja entre las nuevas sensaciones y la cartografía corriente es negada y reprimida y, con ello, la causa de los sentimientos de pérdida de sentido, de asombro y miedo se vuelve desconocida. En consecuencia, los poderes de la creación y de la acción naturalmente puestos en juego por la experiencia de la pérdida de referencias son disociados de la sensación; esto es, de los efectos de la presencia viva del otro, los signos que piden desciframiento y su fuerza crítica con respecto a las orientaciones dominantes.

El resultado es una hipertrofia del ego: éste sobrepasa su función primaria de guiar la subjetividad a través de los meandros del mapa corriente de representaciones y reclama el poder de mando sobre los procesos de creación de nuevas formas de vida social y subjetiva, el poder de producir consistencia subjetiva. Esto da lugar a un sentimiento de sí como espacializado y totalizado, separado del mundo y de la temporalidad; de ahí la idea de "individuo" con su supuesta interioridad. Con esta forma de subjetividad gobernada por el principio de identidad, una anestesia de lo vivo en la condición humana se instala como elemento esencial de la política dominante de subjetivación que cobró forma entre los siglos XVII y XVIII.

Ésta es la figura de la subjetividad que empieza a declinar a finales del siglo XIX, en un proceso que se completará después de la Segunda Guerra Mundial. Las causas de este colapso fueron ampliamente estudiadas; no es necesario, pues, que nos detengamos en ellas. Hay sí un aspecto a considerar para nuestros propósitos: a partir de finales del siglo XIX, la subjetividad queda crecientemente expuesta a una diversidad de mundos mayor y más rápidamente cambiante que lo conocido antes, y excede todo aquello para lo que estaba psíquicamente equipada. Se hace necesaria, pues, una negociación entre lo virtual y lo factual para incorporar los nuevos estados sensibles que se generan sin cesar, y que ya no pueden ser contenidos en su estado de represión como habían sido en las políticas de subjetivación modernas.

Subjetividad flexible

Una nueva estrategia del deseo comienza a surgir. La llamaré "subjetividad flexible", inspirándome en la noción de "personalidad flexible" propuesta por Brian Holmes[6], la cual problematizaré aquí en términos de psicodinámica, y especialmente en sus dos modos de abordaje sensible de la alteridad y el estatuto de la paradoja entre ellos, en el proceso de individuación. Desde finales del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del XX, esta figura apareció primero entre las vanguardias artística e intelectual. Si, por un lado, esta nueva política del deseo que empezó a tomar forma en aquel tiempo es de hecho una respuesta a las exigencias de enfrentar las restricciones de la subjetividad burguesa europea, por otro lado, este mismo movimiento está caracterizado por una utopía cuyo modelo es el otro de los europeos, idealizado por las vanguardias como el otro lado de su propio espejo: una reverberación de las imágenes utópicas que, desde el siglo XVI, los europeos proyectaron en los pueblos que colonizaron en América, África y Asia.

Podemos situar el Movimiento Antropofágico en este contexto de ambigüedad: como las vanguardias europeas del mismo período, los modernistas brasileños criticaban las políticas del deseo y de la creación cultural vigente. Con humor cáustico, apuntaron especialmente a los intelectuales académicos, que se doblegaban de manera patética ante la cultura dominante y posaban, con arrogancia, de portadores de la verdad. La verdad, según una de las más famosas líneas del *Manifiesto Antropofágico*, "es una mentira muchas veces repetida"[7].

Pero hay que señalar una diferencia: mientras que las vanguardias europeas fantaseaban con su otro proyectándolo en las culturas no europeas, la vanguardia brasileña se atribuyó a sí misma, con orgullo, el lugar del otro idealizado. Es cierto que algunos rasgos de la nueva política de subjetivación que comenzó a formarse con estos movimientos corresponde, en efecto, a una tradición local: un proceso continuo de hibridación que hace de la subjetividad y la cultura el campo de un devenir impulsado por la inevitable existencia del otro. Pero al identificarse a sí misma con el objeto de las proyecciones de las vanguardias europeas, su contraparte brasileña se sujetó acríticamente a la imagen del colonizado tal como fue construida por el colonizador; esto implica, además, reivindicar una identidad nacional, lo cual contradice su tesis principal. Se retrocede a un tipo de subjetividad construida como una unidad en sí misma, insensible a los efectos de la presencia viva del otro, cuya participación en la marcha del proceso de producción de sí mismo es de este modo negada. Con esta ambigüedad, el Movimiento Antropofágico contribuyó a fetichizar la imagen fantaseada y, así, a bloquear el potencial crítico de la relación con el otro; de ese modo se detuvo el desplazamiento que este potencial puede efectivamente introducir en el modo de subjetivación vigente.

A comienzos de los años cincuenta, y más intensamente en los sesenta e inicio de los setenta, esta subjetividad flexible desbordó a la vanguardia cultural y asu-

[6] Véase Brian Holmes, "The Flexible Personality. Towards a new Cultural Critique", con varias ediciones, entre las cuales: *Hieroglyphs of the Future,* WHW/Arkzin, Zagreb, 2002; y edición multilingüe en *transversal: máquinas y subjetivación*, <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/holmes/es>. Véase "La personalidad flexible. Por una nueva crítica cultural", en este volumen, *Brumaria,* nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*.

[7] "Manifesto Antropófago" (1928), en *A Utopia Antropofágica. Obras completas de Oswald de Andrade, op. cit.* La frase completa en el texto original dice lo siguiente: "Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairú: –É mentira muitas vezes repetida" ("Contra la verdad de los pueblos misioneros, definida por la sagacidad de un antropófago, (dijo) el Visconde de Cairú: –Es una mentira muchas veces repetida").

mió una presencia palpable entre toda una generación. En todo el mundo, entre amplios sectores, sobre todo de la juventud de clase media, se desató un movimiento masivo de desidentificación respecto del modelo dominante de sociedad. La fuerzas del deseo, la creación y la acción, intensamente movilizadas por la crisis, se orientaron hacia una audaz experimentación existencial, en una radical ruptura con el *establishment*. La subjetividad flexible fue adoptada como política del deseo por un amplio número de personas, que iniciaron un éxodo en el que se desplazaron los modos de vida corrientes y se trazaron nuevas cartografías; un proceso sostenido y posibilitado por su misma extensión colectiva.

En Brasil, en ese momento, surgió un vasto movimiento de resistencia macropolítica, junto con un intenso proceso de experimentación cultural y existencial compartido por toda una generación. Un renacimiento de la antropofagia influyó en algunos de los más importantes movimientos del período, que en cierto sentido percibieron el poder crítico de la antropofagia dejando de lado su aspecto reactivo (su tendencia a reivindicar una imagen idealizada de sí mismo que excluía la existencia del otro en el proceso de construcción de la subjetividad). Me refiero aquí a los movimientos de la Poesía Concreta (a comienzos de los años cincuenta)[8], al Neoconcretismo en las artes visuales (final de los años cincuenta y comienzos de los sesenta)[9] y al Tropicalismo, particularmente en música (avanzada la década de los sesenta)[10]. Este último fue un movimiento social y de cultura de masas que se extendió mucho más allá de las vanguardias. Animado por los valores de la contracultura y de una experimentación existencial llevada hacia sus límites, el movimiento llegó mucho más allá que movimientos comparables en Europa y Norteamérica. No reivindicaba el reencuentro de una supuesta esencia del hombre y de la naturaleza, como los hippies norteamericanos; al contrario, defendía un proceso continuo de hibridación y fusión que incorporase los logros de la industria y la tecnología, así como el amplio espectro de grupos culturales del país, sin barreras de clase, inclusive aquellos considerados perimidos, anticuados o subdesarrollados, así como elementos de la cultura de masas local. También incorporó variadas referencias internacionales —cada vez más presentes en el escenario local, dada la entonces naciente globalización mediática— sin nacionalismo ni prejuicio ideológico, sino más bien en base a una irreverencia crítica ante cualquier actitud de fascinación servil.

[8] El movimiento conocido como Poesía Concreta se originó en 1953 con las actividades y experimentos del grupo Noigrandres –integrado por Décio Pignatari y los hermanos Haroldo y Augusto de Campos– y su revista-libro del mismo nombre (1952). Este movimiento fue lanzado al público en la exhibición del Movimiento Concretista (*Exposição Nacional de Arte Concreta*), realizada en São Paulo, en 1956, y en Río de Janeiro, en 1957; en ella tomaron parte poetas y artistas visuales de las dos ciudades.

[9] El Neoconcretismo fue una facción disidente del Movimiento Concretista que surgió en 1959 en base a un manifiesto publicado en el *Jornal do Brasil*. Estaba formado por artistas de Río, incluyendo a Hélio Oiticica y Lygia Clark, bajo la dirección teórica del poeta y crítico Ferreira Gullar. La diferencia entre ellos se basó esencialmente en la oposición de los neoconcretistas a lo que veían como un excesivo racionalismo y formalismo de sus colegas de São Paulo. Reivindicaban una política artística diferente: la integración de la relación entre arte y vida y la afirmación de la dimensión existencial, subjetiva y afectiva de la obra de arte. La principal referencia filosófica fue la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, Ernest Cassirer y Susan Langer. Los dos grupos se reunieron algunos años después por iniciativa de Oiticica en la muestra titulada *Nova Objetividade Brasileira*, en 1967.

[10] El Tropicalismo fue un movimiento cultural de finales de los años sesenta, que, haciendo uso de la burla, la irreverencia y la improvisación, revolucionó la música popular brasileña, dominada entonces por la estética de la Bossa Nova. Con músicos como Caetano Veloso y Gilberto Gil (hoy Ministro de Cultura del gobierno de Lula) como punta de lanza, la inspiración del Tropicalismo reactivó las ideas del *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, particularmente por el modo em que elementos de la cultura foránea son incluidos y fusionados con la cultura brasileña, usando valores distintos de los de la cultura dominante. El Tropicalismo se manifestó también en otros dominios artísticos: en el teatro por ejemplo está representado por la pieza de Oswald de Andrade *O Rey da Vela* (1967), realizada por el Teatro Oficina dirigido por José Celso Martinez y Corrêa, y por otros trabajos de este grupo. El nombre del movimiento tiene su origen en la escultura *Tropicália* (1965) del artista visual Hélio Oiticica. El movimiento tuvo una brusca interrupción en diciembre de 1968, cuando la dictadura militar decretó el *Acto Institucional nº 5*. Caetano y Gil fueron encarcelados y liberados después bajo la condición de abandonar el país. Se exiliaron en Inglaterra, en 1969.

Una serie de aspectos caracterizan la nueva política de subjetivación. Estos aspectos incluyen la activación del ejercicio vibrátil de lo sensible y la emergencia de una instancia de la subjetividad cuya función es exactamente la de señalar como una alarma a la disonancia entre los efectos de los dos ejercicios de los sensible, así como la inadecuación de los mapas empíricos vigentes y la necesidad de crear otros. Como los nómadas que saben que tienen que crear un nuevo territorio cada vez que la vida lo indica o lo requiere como condición para mantener su procesualidad. Llamaré a esta instancia el "self-nómada".

Con un self-nómada activo, la subjetividad es llevada a desarrollar su libertad para desplazarse desde los territorios a los que está acostumbrada, negociando entre conjuntos de referencias, haciendo otras articulaciones, estableciendo otros territorios. Para hacer esto, el ego también debe aumentar su capacidad cognitiva como para saber cómo moverse dentro de nuevas cartografías. Pero hay muchas políticas diferentes de creación de territorios: para que este proceso se despliegue en la dirección de los movimientos de la vida es necesario crear territorios en base a las urgencias indicadas por las sensaciones. Es el self-nómada el que orienta este proceso mediante su condición de interface entre el diagrama virtual de sensaciones y el mapa actual de representaciones, y complementa su función de alarma indicando que es necesario hacer un movimiento de lo virtual hacia a lo factual, con su otra función de operador de esa actualización. En esta política, el self-nómada remplaza al ego como guía de los procesos de subjetivación; como la instancia organizadora de uno mismo y, por eso, aquello que proporciona consistencia subjetiva. Lo que se forma es un tipo de subjetividad que incorpora la paradoja que lo constituye como temporalidad: en otras palabras, una subjetividad procesal, singular e impersonal que es multiplicidad y devenir.

¿No es justamente la llegada a escena del self-nómada con su activación de estos dos poderes lo que define un modo antropofágico de subjetivación, particularmente en esta nueva versión, específica de ese período? ¿No es justamente el self-nómada el que permite una evaluación del efecto del otro y la elección entre acercarse o alejarse, o aun luchar contra? Pero, como afirmé antes, el modo antropofágico de subjetivación nos enseña que la libertad de hibridación en sí misma no es garantía de nada, en el sentido de que puede ser investida con muchas políticas diferentes, desde la más crítica hasta la más reactiva.

Reality show global

Este desplazamiento en la política del deseo es lo que provocó una severa crisis social y cultural que amenazó al régimen económico y político existente. Ante esta situación, la estructura de poder precisó de nuevas estrategias para restablecerse y recuperar el control. Esto sería alcanzado a finales de los años setenta y principios de los ochenta. La caudalosa fuente de fuerza creativa movilizada por la desterritorialización y la crisis sería instrumentalizada por el capital, que sacó partido de la proliferación social de la misma subjetividad flexible; no sólo

de su principio funcional, sino también de las formas de crítica que manifestaba y los modos de existencia que había inventado en el curso de dos décadas. Como en las artes marciales del lejano Oriente, en las que no se ataca la fuerza del enemigo, sino que se la usa contra él, las invenciones de los años sesenta e inicio de los setenta irían a servir de fórmula y combustible al nuevo régimen.

En aquel periodo, el capitalismo financiero transnacional adquirió toda su dimensión y llegó a ser lo que recientemente ha sido calificado como "capitalismo cognitivo", "cultural" o "cultural-informacional", subrayando que la fuerza de trabajo de la que ahora se extrae primariamente la plusvalía ya no es la fuerza mecánica del proletariado, sino más bien la fuerza de conocimiento e invención de una nueva clase productiva, que algunos autores llaman el "cognitariado". ¿Pero cómo es absorbido ese potencial inventivo?[11].

Una idea de Maurizio Lazzarato[12], que desarrollaré desde el punto de vista de la política del deseo, podría ayudarnos a responder esa pregunta. Lazzarato señala una importante diferencia entre el capitalismo industrial y el de empresa, que se expandía por el planeta en aquel momento, con el nuevo régimen. En lugar de los objetos del modelo industrial "fordista", lo que el nuevo régimen produce principalmente es la "creación de mundos". Estos son mundos-imagen fabricados por la propaganda y la cultura de masas, vehiculados por los medios y que sirven para preparar el suelo cultural, subjetivo y social para la implantación de mercados.

Al final de los años setenta las subjetividades estaban expuestas a una desterritorialización aún más intensificada, sobre todo a causa de un poderoso despliegue de las tecnologías de la comunicación a distancia y la necesidad de adaptación a un mercado que cambiaba a un ritmo cada vez más rápido. Pero un cambio radical es introducido por los efectos subjetivos particulares de la desterritorialización producida por los mundos-imagen del capital. Esta específica diferencia constituye uno de los principales aspectos de la política de subjetivación que emergió en aquel período.

La cadena que constituye esta fábrica capitalista de mundos incluye cuatro tipos de productoras y productores, a quienes se instrumentaliza en su fuerza de trabajo de inteligencia, conocimiento y creatividad, pero también de creencia, espontaneidad, sociabilidad, presencia afectiva, etcétera. El primer tipo son los creadores y las creadoras, lo cual engloba una serie de nuevos sectores productivos como la propaganda y diferentes profesiones (quienes crean conceptos —"los creativos"—, quienes trabajan en la fotografía, el arte gráfico, el diseño, las técnicas audiovisuales, etc.). El segundo tipo son las personas dedicadas a tareas consultivas, expertas en negocios y *marketing*, cazatalentos, administradores de personal, etcétera.

Quienes se dedican a la creación y a profesiones consultivas son el equipamiento estratégico para una nueva clase de guerra en la que hemos estado viviendo desde ese período, a la que Lazzarato llama "guerra estética planetaria". Una guerra entre los mundos *prêt-à-porter* creados por el capital en la competencia feroz entre máquinas de expresión que rivalizan entre sí para conquistar el mercado de subjetividades arrojadas a la crisis. Porque no es suficiente con crear mundos-imagen; éstos tienen que tener también poder de seducir, de modo que las subjetividades los elijan como modelos para recartografiarse, concretándolos en su vida cotidiana. Estos mundos, nacidos en forma de campañas publicitarias —cuya realidad es una realidad de imágenes, una realidad de signos— necesitan, para mover el mercado, ser concretados en la vida social.

Aquí interviene el tercer tipo de productores y productoras de la cadena: las personas que consumen, quienes actualizan los mundos-imagen en la existencia objetiva y, así, simultáneamente se vuelven productores y productoras del régimen. Tienen que tener gran agilidad cognitiva para captar y seleccionar la pluralidad de mundos que nunca acaban de ser lanzados al aire todos a la vez; un ego con movilidad de atleta para saltar de un mundo al otro; facilidad para plasmarse de nuevo, según la manera de ser específica de cada uno de esos mundos "listos para usar" (*prêt-à-porter*). Con la fuerza de trabajo de estos poderes subjetivos, los consumidores y consumidoras participan en la producción de los mundos creados por el capital, haciendo de ellos realidad objetiva.

Con este fin, otro nuevo conjunto de profesionales cobra existencia; son el cuarto tipo de productores y productoras de la fábrica de mundos capitalista: quienes proveen *layout* humano (aquellas personas que se dedican a tareas de preparación física o *personal trainers*, *personal stylists*, al diseño de ropa, consultoría de modas, dermatología, cirugía plástica, diseño, decoración de interiores, curaduría, profesionales de la autoayuda, etc.). Su principal negocio consiste en vender su trabajo a los consumidores y consumidoras, quienes tendrían el poder de ayudar a tales profesionales a conquistar esta nueva especie de subjetividad flexible.

Este proceso da origen a un self-nómada en venta que comercializa su poder para señalar la disonancia entre lo virtual y lo actual para producir los mundos del capital, sea como persona que crea, que consume o que desempeña tareas consultivas. Aquí se incorpora una subjetividad flexible de tipo *showroom*: lo que se expone al otro —reducido a la situación de espectador/consumidor— son los elementos de los últimos mundos a la moda y la capacidad y rapidez para incorporarlos en una especie de campaña publicitaria y de *marketing* de uno mismo.

Ante esta aberración surgen en nuestras mentes dos preguntas: ¿qué hay de tan seductor en estos mundos listos para usar creados por el capital? ¿Qué es lo que los diferencia de los mundos concretos, factuales?

Seducción perversa

La respuesta a esta pregunta salta a la vista si podemos penetrar el velo espesamente tejido de imágenes que empañan el ejercicio objetivante de nuestra sensibilidad visual y ofuscan su ejercicio vibrátil. Podemos entonces ver que lo que seduce en estos mundos en es la imagen de autoconfianza, prestigio y poder de los personajes que los habitan, como si ellos hubiesen resuelto la paradoja incorporándose para siempre a los salones de los supuestamente "garantizados"[13]. En otras palabras, lo

[11] Conectando con este párrafo, véase Suely Rolnik, "Geopolítica del chuleo", en este volumen, *Brumaria* nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial.*

[12] Véase Maurizio Lazzarato, "Creér des mondes: Capitalisme contemporain et guerres 'esthétiques'", en *Multitudes*, nº 15, *Art Contemporain: La recherche du dehors*, París, 2003. Una versión revisada de este texto ha sido incluida con el título "Empresa y neomonadología" en *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (2004), Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

[13] Me refiero aquí a la noción propuesta por varias tendencias dentro del *operaísmo* en la Italia de los años setenta, según es retomada y reelaborada por Félix Guattari. Véase Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica: cartografía del deseo,* versión castellana publicada por Traficantes de Sueños, Madrid, 2006, y Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.

GENTRIFICADO
GENTRIFICADO

que seduce de los mundos-imagen creados por el capital es, básicamente, la ilusión que transmiten de que existen mundos cuyos habitantes nunca experimentan fragilidad y sentimientos de vértigo, o que por lo menos tienen el poder de evitarlos o controlar la inquietud que provocan, viviendo una especie de existencia hedonista, llana y sin turbulencia, eternamente estable. Esta ilusión alberga la promesa de que esa vida existe, que el acceso a ella es posible, y aún más, que sólo depende de la incorporación de los mundos creados por el capital. Una relación perversa se establece entre la subjetividad del receptor/consumidor y estos personajes-imagen.

El glamour de esta gente privilegiada y el hecho de que como seres mediáticos son inaccesibles por su propia naturaleza, es interpretado por el receptor como una señal de su superioridad. Como en cualquier relación perversa en la que la persona seducida idealiza la arrogante indiferencia de la persona que seduce —en lugar de verla como signo de su miseria narcisista y su incapacidad de ser afectada por el otro—, el receptor/consumidor de estos personajes se siente descalificado y excluido de su mundo. Identificado con este ser-de-imagen y tomándolo como modelo con la esperanza de que un día llegará a ser digno de pertenecer a su mundo, el consumidor comienza a desear parecérsele, poniéndose en una posición de sumisión y perpetua demanda de reconocimiento. Como ese deseo queda insatisfecho, por definición, la esperanza es de corta vida. El sentimiento de exclusión siempre retorna, y la subjetividad, para librarse de este sentimiento, se somete aún más, movilizando continuamente sus fuerzas a un grado más alto, en una carrera vertiginosa para encontrar mundos listos-para-usar para incorporarlos y concretarlos.

Esta promesa mentirosa constituye el mito fundamental del capitalismo mundial integrado[14]: la fuerza impulsora de su política de subjetivación, la diferencia que introduce en la experiencia contemporánea de desterritorialización. La ilusión que mantuvo la estructura del sujeto moderno adquiere aquí una nueva fórmula. Es transvaluado y alcanza la cima de su credibilidad en la religión del capitalismo cultural. Una religión monoteísta cuyo escenario es básicamente el mismo de todas las religiones de esta tradición: existe un Dios todopoderoso que promete el paraíso, con la diferencia de que el capital ocupa la función de Dios y el paraíso que promete está en esta vida y no más allá de ella. Los seres glamorosos de los mundos de la propaganda y del entretenimiento cultural de masas, con su glamour garantizaado, son los santos de un panteón comercial: "superestrellas" que brillan en el cielo-imagen por encima nuestras cabezas, anunciando la posibilidad de unirse a ellas[15].

La creencia en la promesa religiosa de un paraíso capitalista es lo que sostiene la instrumentalización exitosa de los poderes subjetivos. El sentimiento de humillación que produce esta creencia y la esperanza de algún día alcanzar esa meta y escapar de la exclusión moviliza el deseo de realizar los mundos listos-para-usar ofrecidos en el mercado. Por medio de esta dinámica, la subjetividad se torna el productor activo de estos mundos: una servidumbre voluntaria que no es alcanzada por represión u obediencia a un código moral, como en las religiones monoteístas tradicionales, en las que el acceso al paraíso depende de la virtud. Aquí el código no existe; al contrario, cuanto más original es el mundo que la corporación transmite, tanto mayor es su poder para competir, entendiendo la originalidad en este contexto como un mero artificio de imagen que diferencia un mundo de todo el resto. Lo que seduce es esta diferencia, pues su incorporación haría del consumidor un ser distinto y por encima de todos los otros, lo cual es esencial en esta política de relación con el otro porque alimenta la ilusión de estar más cerca del panteón imaginario.

En este contexto la vida pública es reemplazada por un *reality show* global orquestado por el capitalismo cultural-informacional que se ha apoderado de todo el planeta. Una especie de pantalla de dimensiones mundiales, donde la gente disputa con uñas y dientes un papel de figurante, un lugar fugaz e imaginario que debe ser objeto permanente de inversiones y ser incesantemente administrado y garantizado contra todo y contra todos.

Self en venta

Las políticas contemporáneas de subjetivación encuentran así el modo de confrontar y neutralizar la reactivación de la vida pública producida por la propagación social de una subjetividad flexible en los años sesenta e inicios de los setenta. En ese momento tuvo lugar el desplazamiento de un principio de subjetivación basado en la identidad hacia una subjetividad flexible, pero sólo como una manera más exitosa de reinstalar la anestesia del sujeto moderno y su disociación de los efectos de la presencia viva del otro. Esto da lugar a un retorno a la identidad, pero ahora de tipo flexible, cuyas diferentes figuras no tienen vínculo con la vida colectiva y quedan marcadas por la ilusión de unidad, aspecto que define ese régimen de subjetivación.

Por un lado, la creación incesante de ruidosos nuevos mundos listos-para-usar provoca una sobrestimulación de la paradoja entre los dos ejercicios de lo sensible, de la crisis a la que conduce y del sufrimiento que produce; mientras que, por otro lado, la disociación de la subjetividad respecto de la causa de esta angustia es llevada al extremo por la relación perversa establecida entre el consumidor y el mercado, cuya fuerza impulsora es una creencia en la promesa del paraíso. El self-nómada, en su función de alarma que avisa de la necesidad de crear nuevos territorios, es por tanto instrumentalizado por el mercado y pierde su fuerza crítica, que depende de escuchar los efectos desestabilizadores del otro en uno mismo. El ego asume la administración de las fuerzas de creación y acción que esta alarma convoca como respuesta. Pero el ego sólo conoce el ejercicio objetivante de lo sensible, puesto que su función primaria es, como vimos, guiar la subjetividad a través de la cartografía de los territorios corrientes. Cuando es puesto al mando de los procesos de crear las cartografías de uno mismo y del mundo, el ego no tiene cómo saber las causas del vértigo que surge de la experiencia de la paradoja que le hace perder sus referencias. Tiende entonces a interpretar esta desorientación como el resultado de un colapso de la propia subjetividad, y no sólo de su configuración corriente. El ego empieza entonces a fabricar razones imaginarias que deben explicar su aflicción: de ahí esos sentimientos de inferioridad y exclusión. Para prote-

[14] "Capitalismo mundial integrado" (CMI) es una expresión acuñada por Felix Guattari ya al final de los años sesenta como alternativa al término "globalización", que él consideraba demasiado genérico y que se presta a ocultar el sentido fundamentalmente económico y específicamente capitalista y neoliberal del fenómeno de trasnacionalización que comenzó a instalarse en aquella época. Véase *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

[15] Véase Brian Holmes, "Reverse Imagineering: Toward the New Urban Struggles. Or: Why smash the state when your neighborhood theme park is so much closer?" y "Warhol in the Rising Sun: Art, Subcultures and Semiotic Production", ambos disponibles en <http://www.u-tangente.org>.

gerse a sí mismo de su desasosiego, reprime el sentimiento construyendo barreras defensivas. Dado que este estado es movilizado principalmente por los mundos-imagen propuestos por el capital, la estrategia defensiva más obvia consiste en investir estas imágenes y tratar de efectivizarlas en la existencia, con la esperanza de superar la angustia. Así, bajo el comando del ego, el criterio que orienta las fuerzas de creación deja de ser ético y deviene narcisista y mercadológico.

Así, la instrumentalización de fuerzas subjetivas por el capital da un giro completo. De hecho, todas las fases del proceso de subjetivación son usadas como energía primaria para la producción de mundos para el mercado: sensibilidad objetivante y vibrátil; el desasosiego de la paradoja entre esos dos ejercicios (que es incitada por el mercado); el alarma de lo self-nómada que el desasosiego dispara; la presión que este alarma ejerce para rediseñarse a sí mismo y al mundo; y las fuerzas del deseo, de la creación y de la acción movilizadas por esta presión. Lo que comienza a tomar forma es la población de zombies hiperactivos que proliferaron crecientemente en todo el planeta en las últimas décadas del siglo XX y comienzo del XXI como modelos de subjetividad del tipo "ganadora".

La experimentación que había sido realizada colectivamente durante los años sesenta y principios de los setenta con el fin de alcanzar la emancipación del patrón de subjetividad dominante se tornó indistinguible de la incorporación de las políticas de subjetivación emergentes bajo el capitalismo cognitivo. El self con su carácter nómada sigue activo, pero ha perdido su fuerza crítica. Muchos de los protagonistas de estos movimientos de décadas previas cayeron en una trampa: deslumbrados por la celebración de su fuerza creativa y de su postura transgresora y experimental que antes había sido estigmatizada y marginada, deslumbrados también por su imagen prestigiosa en los medios y por sus altos salarios, se volvieron los creadores de los mundos producidos por el capital.

Servidumbre voluptuosa

En Brasil, toda esta operación capitalista toma un aspecto específico. En primer lugar, porque en este país, como ya mencioné, las décadas de los sesenta y setenta estuvieron marcadas por movimientos de resistencia macropolítica, así como por intensos procesos de experimentación cultural y existencial muy singulares, que fueron particularmente audaces en sus fuerzas de resistencia y creación. Como vimos, fue también la era del renacimiento de la antropofagia, que había ido más allá de la ambigüedad que ese movimiento tuvo en su origen.

En segundo lugar porque en Brasil, entre este período y la época del capitalismo cultural-informacional, hubo una fuerte interrupción de este movimiento, causada por la dictadura militar, que llegó al poder por un golpe de Estado en 1964 y permaneció durante los siguientes veintiún años. Es cierto que en el comienzo del régimen, y hasta 1968, el movimiento político y cultural no sólo continuó, sino que se radicalizó; el activismo macropolítico pasó a la clandestinidad y la guerrilla rural y urbana se intensificó. Sin embargo, a partir de fines de 1968 con la promulgación del *Acto Institucional nº 5*,[16] que castigaba con prisión las acciones consideradas subversivas, sin ningún derecho a *habeas corpus*, el movimiento perdió progresivamente su velocidad. A partir de esos años, un número significativo de activistas macro y micropolíticos en Brasil fueron encarcelados y encarceladas, con mucha frecuencia sufriendo torturas; muchas de estas personas murieron, se hundieron en la locura o huyeron al exilio[17]. En el país se produjo una suerte de parálisis de las fuerzas de creación y resistencia, semejante a la reacción de los animales que, ante el predador agresivo, por una lógica de supervivencia, se paralizan y se fingen muertos hasta que el predador se marcha; una reacción defensiva, provocada por el terror, pero cuyos efectos pueden continuar aún cuando ya no hay ningún peligro real.

En el mismo sentido, los efectos más nefastos de la dictadura brasileña, como, por otra parte, de todo régimen totalitario, no fueron los tangibles y visibles —tales como la prisión, la tortura, la represión y la censura—, sino aquellos otros efectos, más sutiles, invisibles y que, por esa misma razón, es más difícil aprehenderlos, elaborarlos y finalmente desembarazarse de ellos. La razón de esta dificultad es que las fuerzas de creación y resistencia en este tipo de situaciones son amenazadas con castigos cuyo nivel de violencia puede llegar hasta la muerte. La consecuencia de este estado de terror en el alma es la parálisis de la capacidad de lucha, creación e inteligencia colectiva. Esos son los efectos traumáticos que tienden a demorarse aún hasta después de la caída del régimen que los provocó.

Éste era el contexto con el que el neoliberalismo tuvo que negociar cuando se instaló en Brasil. Es cierto que el proceso de disolución de la dictadura, a finales de los años setenta y principio de los ochenta, resultó de la presión de movimientos políticos y sociales dentro del país, pero no es menos verdad que ese proceso resultó también, y quizá principalmente, de la presión ejercida por el capitalismo transnacional. La *tabula rasa* de la vida pública llevada a cabo por el gobierno militar fue útil para el nuevo régimen, pero las políticas dominantes de subjetivación que lo acompañaron y lo sostuvieron resultaban totalmente incompatibles, puesto que la impuesta bajo el gobierno militar consistía en una subjetividad gobernada por un rígido principio de identidad que reivindicaba los valores de la tradición, la familia y la patria, típica de las fuerzas más conservadoras del país. El nuevo régimen necesitó reactivar la subjetividad en su flexibilidad y sus fuerzas de creación y acción, en toda su libertad de experimentación, del modo como habían existido en los años previos a la dictadura, pero con el fin de instrumentalizarlas al servicio de la invención de mundos virtuales por sus productores, así como su actualización por sus consumidores y proveedores de *layout* humano, por medio de los cuales son establecidos los mercados.

La memoria del intenso pasado experimental de las fuerzas de creación y de sus heridas infligidas por la dictadura, hizo que una significativa parte de esta generación viviera el advenimiento del capitalismo cognitivo como una salvación. Éste liberaba a las fuerzas de creación de la represión y, lo que es más, las celebraba y les daba el poder de ejercer el papel de vanguardia en

[16] Véase *supra*, nota 10. El AI5 fue promulgado por la dictadura militar el 13 de diciembre de 1968.

[17] Un número incontable de brasileños y brasileñas fueron empujadas al exilio en esa época. De quienes estaban más involucrados e involucradas en la contracultura, la mayoría fue a Londres. Las personas que estaban implicadas en el activismo macropolítico, muchas de las cuales eran guerrilleras y clandestinas, se exiliaron en países que vivían situaciones "revolucionarias", como Chile, Argentina y, por supuesto, Cuba, en América Latina; y Angola y Mozambique, en África; pasaban de un país al siguiente cuando los movimientos eran brutalmente derrocados. Un cierto número de estas personas buscó refugio en París, donde a principios de los años setenta había unos 30.000 brasileños y brasileñas en el exilio.

la construcción del nuevo régimen. El despertar del movimiento de creación en el Brasil posdictatorial ocurrió, pues, bajo los auspicios del neoliberalismo, y una parte significativa de este movimiento se tornó, como en cualquier otra parte del mundo, el motor mismo del nuevo régimen económico[18].

Si a esto se agrega el hecho, específico para la situación local, de que esta reactivación se mezcló con los efectos que persistían del brutal trauma de la dictadura, el resultado fue tal que muchas de las personas que protagonizaron los movimientos de las décadas anteriores cayeron en la trampa, en una especie de servidumbre que fue aún más alienada que en la Europa occidental o en Estados Unidos, produciendo una versión monstruosa del tipo de subjetividad-flexible-en-venta que estaba consolidándose en la escena internacional. Mucho más vulnerable a su instrumentalización, la subjetividad local se entregó a una voluptuosa sumisión de la venta perversa de sus fuerzas de creación y lucha en una adhesión devota o incluso fanática a la religión del capitalismo cultural-informacional y su mendaz promesa de paraíso. Enteramente desprovista de crítica, se identificó con los mundos virtuales propuestos por el mercado, buscando reproducir todos sus rasgos, consumir todos sus objetos y servicios, con la esperanza de ganar la admisión a su paraíso imaginario. La tradición antropofágica contribuyó, sin duda, a una suerte de flexibilidad de hibridación, propia de un self-nómada, pero en este caso destituida de su fuerza crítica. Una antropofagia evocada en su polo más reactivo.

La impotencia de las fuerzas del deseo para crear y resistir en este contexto hizo nacer un monstruo, probablemente a causa del efecto traumático de la violencia de la dictadura sobre la fuerza de creación, agravado por el uso perverso que el neoliberalismo hizo de esta situación, sacando ventaja de la herida. Una sobredosis de violencia que excede los límites de lo tolerable y, por tanto, de la posibilidad de reaccionar y movilizar un proceso de elaboración. Sabemos bien, después de un siglo de psicoanálisis, que los traumas de tal magnitud a veces requieren tres generaciones para ser digeridos, para mitigar los efectos tóxicos de una interrupción del flujo vital; efectos que permanecen activos a pesar del olvido defensivo de la herida al corazón de las fuerzas de creación y lucha. Eso iba a dejar efectos nefastos no sólo en el reino de la política de subjetivación, sino también en términos de la política cultural que sería establecida en el país a partir de ese punto, y que todavía está vigente hoy[19].

La especificidad de esta situación en Brasil es, probablemente, común a los países que han estado bajo un régimen totalitario en el momento de la instalación del capitalismo financiero globalizado, a fines de los años setenta; sea como variante de derecha del totalitarismo, como en la mayoría de los países de América Latina [y España], o como variante de izquierda, como en los países de Europa del Este. Podemos incluso suponer que, como en Brasil, el colapso de estos regímenes corresponde fundamentalmente a las necesidades de la nueva figura del capitalismo que entonces estaba siendo instalada. Para comprender mejor la política de subjetivación bajo el imperio capitalista contemporáneo —particularmente en lo que concierne al destino de las fuerzas de creación y resistencia— la problematización de lo que realmente ocurrió en esos contextos desde un punto de vista micropolítico se vuelve una tarea inevitable.

[18] La lucha por la redemocratización del país, a fines de los años setenta y principios de los ochenta, dio nacimiento a diferentes movimientos –movimiento feminista, movimiento gay, movimiento negro, etc.– muchos de los cuales se reunieron alrededor del Partido de los Trabajadores (PT), creado por esa época. En las dos décadas siguientes, en paralelo con la instrumentalización, por parte del neoliberalismo, de una significativa parte de las fuerzas de creación y resistencia de toda esa generación, el movimiento siguió avanzando y, junto a otras fuerzas de la sociedad brasileña, han creado las condiciones del cambio político en el país que llevó a la elección de Lula para la presidencia de la República.

[19] El Ministerio de cultura del gobierno de Lula, conducido por Gilberto Gil, ha realizado importantes intervenciones en la situación perversa en la cual se encuentra la cultura en la sociedad brasileña. Por supuesto, los intentos en esa dirección enfrentan serias dificultades políticas y jurídicas (incluso por parte de la prensa brasileña que ataca sistemáticamente todas las iniciativas en esa dirección), pero aún así se han logrado conquistas significativas. En esa dirección se enfrentan serias dificultades políticas y legales.

El antivirus

Estamos lejos de la antropofagia de los banquetes ancestrales que impactó el imaginario de los brasileños y brasileñas como uno de los mitos fundadores del país; más lejos aún de la fórmula de la relación con el otro y la cultura que el Movimiento Antropofágico extrajo de ellos; también estamos lejos —y esto es más grave— de la reactivación de este movimiento en los años sesenta y setenta, que creó una subjetividad flexible que ya no incorporaba la imagen de una identidad nacional, ya sea estable o mutante y más o menos idealizada. En la nueva escena, los cuerpos ya no son creados con partículas del otro, aprehendidas y devoradas en forma de *afectos de vitalidad*, mientras arrojamos nuestras propias referencias a la crisis y participamos así en una construcción colectiva que podría ser referida como "vida pública". Lejos de eso, los cuerpos tienden a ser creados sólo en base a imágenes de los mundos listos-para-usar propuestos por el capital al reactivar la ilusión de una unidad individual, y aun mutante, alimentada por el sueño de tener un día el privilegio de ser admitido o admitida, por fin, en los lujuriosos banquetes virtuales compartidos por los seres mediáticos VIP que pueblan estos glamorosos mundos-imagen.

Una subjetividad mucho más seriamente anestesiada en su ejercicio vibrátil de lo sensible y, así, muy fuertemente disociada de la presencia viva del otro toma cuerpo. Una especie de Antropofagia Zombie: la muy exitosa actualización contemporánea del polo reactivo de esta larga tradición.

Sin embargo, como antes mencioné, los efectos de los traumas no son eternos; tienen un límite de tiempo. En efecto, parecería que desde el final de los años ochenta y principio de los noventa, y aun más al comenzar la segunda mitad de los años noventa, en Brasil y en cualquier otra parte el virus de la fe en el paraíso prometido por el capitalismo cultural —ese mito que carcome la subjetividad en sus poderes más esenciales— ha empezado a ser identificado.

Un movimiento de búsqueda de un antivirus para combatir esta epidemia ha empezado en todas partes, con diferentes métodos y en una variedad de dominios: desde el arte hasta el activismo político, pasando por los movimientos sociales y por toda suerte de transversalidad entre ellos[20]. El deslumbramiento producido por la celebración que el capital hace de la vida como poder de creación, cuya meta es, como un chulo, sujetarla a una relación perversa, ha empezado a ser "tratada", a fin de reactivar la fuerza crítica de este poder, o sea su salud.

La reactivación del movimiento de éxodo hacia una experimentación artística, política y existencial cada

[20] Véase el comienzo de Suely Rolnik, "Geopolítica del chuleo", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, así como las notas 1 y 9, del editor [NdE].

vez más intensa parece estar comenzando a liberar la subjetividad flexible contemporánea de su instrumentalización perversa. Un éxodo que restablecerá en la política antropofágica el poder de crear cartografías singulares actualizando los cambios que se engendran continuamente en el diagrama de sensaciones: efectos del abrirse a una alteridad viva, abordada en el doble ejercicio de lo sensible y la tensión de sus paradojas. El self-nómada recupera su fuerza critica. En este éxodo la conquista irreversible de la flexibilidad y del privilegio de acceder a semejante alteridad rica, heterogénea y variable —hecha posible por la globalización y las tecnologías de las comunicaciones de largo alcance— procura ponerse de nuevo al servicio de la vida.

No, esto no es un final feliz: creer en finales felices es nuestra mayor patología. Ésta se extiende a lo largo de todo el espectro de las utopías idealizadoras, de la izquierda a la derecha, y se presenta hoy de dos formas: los paraísos virtuales del neoliberalismo, para el self-nómada acrítico, o sus contrapartidas fundamentalistas que insisten en el modelo identitario de subjetividad. Lo que se puede intuir, sin embargo, es que la banda sonora de este *reality show* global ya no es tan monótona: se escuchan voces disonantes con respecto a las melodías seductoras de las sirenas del capital y sus subjetividades flexibilizadas para el mercado. No se trata ahí de volver a la identidad, sino de preservar la flexibilidad, pero activando la fuerza crítica de lo self-nómada. Parece ser ésta la vibración que resona en el timbre de las voces disonantes. Si la tradición antropofágica, en su polo reactivo, contribuyó a poner a los brasileños en la primera línea de los atletas de la flexibilidad para el mercado, su polo activo, en cambio, participa de este coro de voces disonantes con su propio *know-how* y su propio timbre.

Aun si estas voces no son tan numerosas y su timbre es sutil y frágil —apenas audible bajo el estruendo arrogante de las voces dominantes—, tienen el poder de impulsar un desplazamiento que, aunque invisible, no es por ello menos potente, en la cartografía planetaria de las fuerzas políticas, culturales y subjetivas. Parece que ya no estamos en el mismo paisaje.

"Zombie Anthropophagy", publicado en inglés y alemán en What, How & for Whom (WHW) (ed.), Kollective Kreativitat*, Kunsthalle Fridericianum, Kassel, 2005. Traducción castellana de Carlos R. Ruiz, revisada por Joaquín Barriendos y Marcelo Expósito.*

"En el preciso momento en que el artista digiere el objeto, es digerido por la sociedad que ya le encuentra un título y una ocupación burocrática: será así el ingeniero de los pasatiempos del futuro, actividad que en nada afecta el equilibrio de las estructuras sociales" (Lygia Clark, París, 1969).

Suely Rolnik

Lygia llamando

La vocación del espacio museológico como lugar de exposiciones y archivo de producciones artísticas se encuentra a la orden del día. Es verdad que la crítica a esta institución no es cosa de ahora. Innumerables prácticas artísticas —designadas como "experimentales"—, que empezaron a proliferar más ampliamente a partir de los años sesenta, han venido desertando de los museos. En esa época, los y las artistas empezaron a descreer que fuera posible desarrollar la investigación estética en este terreno, so pena de sofocar su fuerza poética: la vitalidad propiamente dicha de su obra, de la cual emana su poder de interferencia crítica en la realidad. Tal es el caso de los brasileños Lygia Clark y Hélio Oiticica, por ejemplo. Sucede que, entre otros problemas, tuvieron que confrontarse con la lógica mediática-mercadológica que en aquel momento empezaba a insinuarse en la producción artística y que se instaló más incisivamente en este terreno a partir de finales de los años setenta, con la consolidación de la hegemonía internacional del capitalismo financiero.

Tal como sabemos, el nuevo régimen se caracteriza por la instrumentalización de las fuerzas de conocimiento y creación al servicio del mercado, a punto tal que algunos autores lo califican como "capitalismo cultural" o "cognitivo"[1]. Tales fuerzas pasaron a ocupar el centro de la máquina de producción de plusvalía económica: ya sea directamente, como fuerza de trabajo, o indirectamente, como un modo de agregarle valor "artístico" a los logotipos de las empresas o las ciudades, incrementando de esa manera el poder de seducción de sus productos y, junto con él, su poder comercial. El régimen tiende así a anestesiar la *experiencia estética* en nuestra relación con la alteridad del mundo y a mantener la sensibilidad aprisionada en el ojo de lo visible (una máquina que logra triturar incluso la fuerza crítica de obras como las de Clark y Oiticica, con miras a hacer de ellas fetiches destinados a alimentar su implacable voracidad de nuevos productos).

Y es precisamente para enfrentarse a este poder, que se abatió sobre el circuito institucional del arte, por lo

[1] Las nociones de "capitalismo cognitivo" o "cultural", planteadas a partir de los años noventa, principalmente por investigadores asociados a Toni Negri y a la revista francesa *Multitudes,* constituyen en parte un despliegue de las ideas de Deleuze y Guattari relativas al estatuto de la cultura y la subjetividad en el régimen capitalista avanzado [véase en castellano: Maurizio Lazzarato, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Enzo Rullani et al., *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, accesible en <http:// www.traficantes.net>]. En algunos de mis ensayos recientes he desarrollado esta noción desde la perspectiva de los procesos de subjetivación, especialmente en lo atinente a las políticas de creación y de relación con el otro: véase "Geopolítica del chuleo", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, A*rte, máquinas, trabajo inmaterial.*

que muchos y muchas artistas optaron en aquellos años por distanciarse de este terreno, postura que volvió a asumir con distintas estrategias una nueva generación que se afirma a partir desde los años noventa en adelante[2]. El objetivo de estas derivas no era en la mayoría de los casos —y sigue sin serlo— el de abandonar el arte, sino el de exiliarse de su así llamado "sistema". Lo que muchos y muchas artistas pretendían y todavía pretenden es asegurar la respiración de la experiencia estética en su fuerza crítica, a menudo sofocada en los salones mundanos de los espacios institucionales destinados a la producción artística. La cita de Lygia Clark que abre este ensayo constituye la prueba fehaciente de la aguda lucidez de esta artista con relación al nuevo régimen ya en 1969, cuando el mismo apenas si despuntaba en el horizonte.

A partir de esta artista y de una exposición que dediqué a su obra en en Francia y en Brasil[3] voy a interrogar el destino de los museos en la contemporaneidad.

Una trayectoria hacia la paradoja

El recorrido de Lygia Clark como artista empezó en 1947. Sus trece primeros años se consagraron a la pintura y la escultura, trabajos que ocuparon muy rápidamente un lugar privilegiado en el ámbito del circuito artístico internacional. Pese a su éxito precoz, a partir de 1963 su investigación experimentó un viraje radicalmente innovador que se mostró irreversible, al volcarse a la creación de propuestas que dependían del proceso que movilizaban en el cuerpo de sus participantes como condición de su realización. Pero ¿en qué consistían precisamente tales propuestas?

En general, las prácticas experimentales de Lygia Clark suelen comprenderse como experiencias polisensoriales, cuya importancia habría radicado en superar la reducción de la investigación artística al ámbito de la mirada. Este tipo de interpretación puede ser pertinente para muchas de las "experiencias sensoriales" y prácticas de "expresión corporal" en boga en los mismos años sesenta y setenta, pero es ciertamente inadecuada para las propuestas de la artista, que implicaban problemas de otra índole. Si bien la exploración del conjunto de los órganos de los sentidos era una cuestión de la época, de hecho compartida por Lygia Clark, los trabajos de esta artista se dirigían a la movilización de dos capacidades de las que serían portadores cada uno de ellos y a la ineludible paradoja que signa la relación entre ambas.

Me refiero a las capacidades de percepción y de sensación. La primera capacidad, que nos es más familiar, nos permite aprehender la alteridad del mundo como un mapa de formas, sobre las cuales proyectamos representaciones con el fin de asignar a tales formas un sentido. La segunda capacidad, que debido a su histórica represión nos es menos conocida, nos permite aprehender la alteridad como un diagrama de fuerzas. Esta última resulta de la vibratibilidad de cada uno de nuestros órganos de los sentidos, de su capacidad de dejarse afectar, que en su conjunto he venido designando con el nombre de cuerpo vibrátil[4]. Las figuras de sujeto y objeto solamente existen para la primera capacidad, que las supone y las mantiene en una relación de exterioridad. En tanto que, para la segunda, el otro constituye una multiplicidad plástica de fuerzas que pulsan en nuestra textura sensible, convirtiéndose así en parte de nosotros mismos, en una especie de fusión. Dos modos de aprehender la realidad cuyas marcas forman dos tipos de memoria, con sus respectivas lógicas y complejidades propias, paradójicamente irreductibles la una a la otra.

La tensión de la referida paradoja existente es lo que moviliza y da impulso a la potencia de la imaginación creadora (es decir, la potencia del pensamiento), en la medida en que las sensaciones que se van incorporando a nuestra textura sensible provocan una crisis de nuestras referencias, cuyo malestar nos impone la urgencia de inventar formas de expresión. Así es como van adquiriendo consistencia nuevos territorios existenciales en compañía de sus respectivas cartografías de sentido. Con este paso hacia el pensamiento de la tensión paradójica entre estas dos formas de abordar la alteridad, deja de haber separación o fusión entre la subjetividad y sus otros. En su lugar se desencadenan devenires de sí y del medio en direcciones singulares y no paralelas, impulsadas por los efectos de los encuentros[5].

Desde el comienzo de su trayecto, el foco de la investigación de Lygia Clark consistió en traer hacia lo visible la aprehensión vibrátil del mundo, como así también su paradoja con relación a la percepción, apuntando así a la afirmación de la imaginación creadora que esta diferencia pondría en movimiento. Esto es lo que ella pretendía movilizar en los receptores y receptoras de sus propuestas artísticas. El trabajo ya no se interrumpiría en la finitud de la espacialidad del objeto: se realizaba ahora como temporalidad en esta experiencia en la cual el objeto se descosifica para volver a ser un campo de fuerzas vivas que afectan al mundo y son afectadas por éste, en un proceso continuo de creación.

Esta cuestión estaba ya presente en sus estrategias pictóricas y escultóricas. En la fase de la pintura, la rotura del marco, por ejemplo, revelaba en lo invisible del plano bidimensional las fuerzas que lo agitan, que disuelven la separación visible entre el cuadro y la pared para componerse con las fuerzas de su entorno. A partir de este gesto inicial, la artista inventó estrategias cada vez más eficaces para dar cuerpo a la cuestión que buscaba. Los *Bichos*, sus despliegues esculturales, constituyeron un paso importante, pues implicaban la acción directa del receptor o receptora para realizarse, pero era todavía posible su aprehensión únicamente mediante la percepción. Pueden así quedar limitados a su condición de objetos, separados del sujeto que los contempla e incluso de quien los manipula[6]. Pero después de *Caminando*, en 1963, la obra no podría ya existir sino en la experiencia del receptor o receptora, fuera de la cual los objetos se convierten en una especie de nada, resistiendo en principio a cualquier deseo de fetichización.

Lygia Clark dio el penúltimo paso con el trabajo con sus estudiantes de La Sorbona, donde ejerció como docente entre 1972 y 1976. La artista nota en aquel momento que la experiencia que sus objetos suponen y movilizan como condición de su expresividad choca

[2] Véase, de nuevo, de Suely Rolnik, "Geopolítica del chuleo", *ibidem* [NdE].

[3] Musée de Beaux Arts de Nantes (2005) y Pinacoteca del Estado de São Paulo (2006).

[4] "Cuerpo vibrátil" es una noción que he venido trabajando desde 1987, cuando la propuse por primera vez en mi tesis doctoral, publicada como libro en 1989 (*Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. Reedición: Sulina, Porto Alegre, 2006).

[5] Para aclarar mejor esta doble capacidad de lo sensible y su paradoja, como así también su presencia central en la poética de Lygia Clark, véase Suely Rolnik, "D'une cure pour temps dénués de poésie", en *Lygia Clark, de l'oeuvre à l'événement. Nous sommes le moule, à vous de donner o souffle,* catálogo de la exposición antes mencionada, págs. 13-26; versión castellana: "Una terapéutica para tiempos desprovistos de poesía", en Aurora Polanco (ed.), *Cuerpo y mirada: huellas del siglo XX*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2007.

[6] Sobre la evolución de la cuestión de la poética de Lygia Clark focalizada en el presente ensayo, véase Suely Rolnik, "Molding a Contemporary Soul: The Empty-Full of Lygia Clark", en Rina Carvajal y Alma Ruiz (eds.), *The Experimental Exercise of Freedom: Lygia Clark, Gego, Mathias Goeritz, Hélio Oiticica and Mira Schendel*, The Museum of Contemporary Art, Los Angeles, 1999.

contra ciertas barreras subjetivas en sus participantes, erigidas por la fantasmática inscrita en la memoria del cuerpo y producto de sus traumas. En efecto, tales propuestas movilizan la memoria de traumas que pueden ser por ejemplo el resultado de ausencias de resonancia en el ambiente para las expresiones del cuerpo vibrátil que terminan por inhibirlo; pero también, y más gravemente, de las experiencias de fuerzas destructivas que lo habrían afectado, dejando en él sus marcas tóxicas que lo constriñen y tienden a paralizarlo. Muchos de los y las estudiantes de Lygia Clark en La Sorbona que filmé en el marco de un proyecto que abordaré más adelante, dieron sus testimonios con relación a este aspecto atemorizador de las propuestas de la artista. Ella se da cuenta de que el reactivar esta cualidad de la experiencia estética no era algo en absoluto evidente. Se le impone entonces la urgencia de inventar un dispositivo propicio para atravesar la barrera fantasmática con tal de desobstruir los poros por los cuales esta experiencia podría respirar. Pero era necesario dar un paso más, y fue así como se creó la *Estructuración del Self*, el último gesto de la obra de la artista.

El nuevo foco de investigación pasaba a la memoria de los traumas y de sus fantasmas, cuya movilización dejaría entonces de ser un mero efecto colateral de sus propuestas para ocupar el centro mismo de su nuevo dispositivo. Lygia Clark procuraba explotar el poder de aquellos objetos para traer a la luz esta memoria y "tratarla" (una operación que ella designaba como "vomitar la fantasmática"). Por ende, es la propia lógica de su investigación lo que la llevó a inventar su postrera propuesta artística, a la cual se le agregaba una dimensión deliberadamente terapéutica. La artista recibía a cada persona individualmente en sesiones que duraban una hora, de una a tres veces por semana, durante meses y en ciertos casos más de un año. Su presencia se había vuelto indispensable para la realización de la obra, pero no como la autora de donde ésta emanaría. Es a partir de sus sensaciones de la presencia viva del otro en su propio cuerpo vibrátil en el transcurso de cada sesión que Lygia Clark definía el uso singular de los *Objetos relacionales*: ése era el nombre genérico que asignó a los objetos que habían migrado de las propuestas anteriores a la *Estructuración del Self*, o que creaba en el contexto de ésta. Es esa misma cualidad de apertura al otro lo que la artista quería provocar en los receptores y receptoras de su obra mediante este trabajo. Y es en la relación que la obra se realizaba.

El aspecto "relacional" fue probablemente la forma que Lygia Clark encontró para apartarse del individualismo en su versión propia del terreno del arte: la pareja formada por el o la artista en estado de goce narcisista y su espectador o espectadora pasiva en estado de anestesia sensible. Quizá haya sido ésta igualmente la mayor preocupación que dio impulso a las innumerables propuestas de "participación" espectatorial o de "interactividad" en ese entonces comunes en la escena artística (muchas de las mismas vinculadas al así llamado movimiento contracultural). Sin embargo, en la correspondencia entre Lygia Clark y Hélio Oiticica llama la atención la insistencia de ambos en distinguir sus trabajos de las prácticas de la época que reivindicaban como suya la categoría de "participación"[7]. La noción de "relacional", médula de la poética pensante de la obra de Lygia Clark, podría servirnos para revaluar esas practicas, separando la paja del grano. Con todo, es tal vez incluso más urgente hacerlo en la masa de propuestas supuestamente similares que proliferan en los días actuales, sobre todo en las obras que se valen de las nuevas tecnologías de la imagen, ya sea en el circuito institucional o deliberadamente fuera de éste y a contracorriente. En dicho circuito, en muchas de las propuestas que allí predominan, aquello a lo que se suele calificar (y más recientemente también teorizar)[8] como "relacional" es un ejercicio estéril de entretenimiento que contribuye a la neutralización de la experiencia estética: cosas de "ingenieros de pasatiempos", para parafrasear a Lygia Clark. Una "tendencia" tan al gusto del capitalismo cognitivo que se expande junto con éste, exactamente con el mismo ritmo, velocidad y dirección. Tales prácticas establecen una relación de exterioridad entre el cuerpo y el mundo, donde todo se mantiene en el mismo lugar. Este tipo de postura quedará por siempre fundamentalmente extranjera a la esfera donde todo se descosifica y las relaciones entre los cuerpos se vuelven vivas: es ésta la condición previa para que se libere la fecundidad del encuentro con el otro que el trabajo de Lygia Clark pretendió movilizar. El movimiento de deriva del circuito oficial por parte de los y las artistas que se valen de este medio y buscan infiltrarse en los intersticios más tensos de la ciudad transcurre precisamente en el sentido contrario a esta situación intolerable y también contra la distribución elitista del acceso a tales tecnologías. Es verdad que, en este movimiento, algunas propuestas terminan transformándose en prácticas militantes y perdiendo la potencia política propia del arte, pero esto se debe a la opresión que el artista sufre en el propio terreno del arte y que lo acerca a los movimientos sociales en la resistencia contra la perversión del régimen en curso.

Estética, clínica y política: las potencias de la invención

Este borradura de las fronteras estaba presente en las propuestas experimentales de Lygia Clark, especialmente en la *Estructuración del Self*, obra donde lo relacional adquiere plena realización y la poética que atraviesa e impulsa el conjunto de los trabajos de la artista alcanza su más alto grado de precisión estética y por consiguiente de poder crítico. Se completa así la construcción del territorio singular al cual la artista fue dando cuerpo paso

[7] En una de las cartas donde se aborda esta cuestión, fechada el 20 de junio de 1969, Oiticica le escribe a la amiga: "(...) para ti lo importante es ese descubrimiento [del cuerpo] (...) y no la 'participación en un objeto dado', pues esa relación objetal (sujeto-objeto) ha sido superada (...), al paso que en general el problema de la participación mantiene esa relación", en *Lygia Clark. Hélio Oiticica. Cartas 1964-1974*, Luciano Figueiredo (org), UFRJ, Río de Janeiro, 1996, pág. 115.

[8] Véase especialmente Nicolas Bourriaud, *Esthétique Relationnelle*, Presses du Reel, Dijon, Francia, 2002.

a paso a lo largo de su trayectoria. Desde el punto de vista de este territorio insólito, la polémica relativa al lugar donde ubicar esta obra —si lo es todavía en el arte o en la clínica, o incluso en la frontera entre ambos o en su punto de juntura— revela ser totalmente estéril; un falso problema, un callejón sin salida. Tal polémica es en realidad una manera de eludir el trabajo que nos exige la confrontación con la singularidad de la poética de esta artista y aquello que abre en nuestra sensibilidad; y quizá más aún, una manera de impedir la perturbación que la apertura que propone esta obra puede provocar en las categorías en curso tanto en la institución del Arte como en la de la Clínica. Debemos abordarla en el sentido diametralmente opuesto: hay que hacer el esfuerzo de aprehender este territorio en su radical singularidad, allí donde la estética y la clínica se revelan como potencias de la experiencia inseparables en su acción de interferencia en la realidad subjetiva y objetiva, potencias que se trata de (re)activar.

Pero existe también una potencia política inherente a esta obra, tan esencial como su potencia estética y clínica e igualmente indisociable de las mismas. Al examinar ahora el horizonte geopolítico del trayecto de Lygia Clark, nos damos cuenta de que la artista introduce lo relacional en su obra primeramente en propuestas colectivas, elaboradas en la resaca posterior a 1968 cuando, al comienzo de su tercer periodo en París, vislumbra la llegada del capitalismo cognitivo, como atestigua la cita que figura en el epígrafe[9]. En 1976 regresa al Brasil, en el momento en que el nuevo régimen se instala más claramente en Francia, mientras que en Brasil surgen las primeras señales de un movimiento de disolución de la dictadura, impulsado en parte por las necesidades del capitalismo cognitivo que se instalaría en la década siguiente en el país. Ahora bien, es precisamente en este contexto que Lygia Clark inserta la *Estructuración del Self*, donde se depura y radicaliza el aspecto relacional de su obra. Se revela en esta propuesta, como vimos, una intervención sutil en el estado de empobrecimiento de la creación y en la recepción en el "sistema del arte", síntoma de la política de subjetivación del nuevo régimen capitalista, tal como se presenta específicamente en este campo institucional. Pero la cosa no se detiene ahí: la reactivación de la experiencia estética que estas propuestas promovían constituyó más ampliamente un acto terapéutico y de resistencia política en el tejido de la vida social, atravesando las fronteras del campo del arte y poniendo en crisis su supuesta autonomía. Con este trabajo, sus "clientes brasileños" estarían probablemente mejor equipados para tratar los efectos tóxicos del poder dictatorial en su potencia de creación, pero también para evitar que, al ser reactivada por el poder perverso del nuevo régimen, esta fuerza fuese tan fácilmente instrumentalizada[10].

Esta triple potencia de la obra de Lygia Clark —estética, clínica y política— es lo que yo quise reactivar con el proyecto que inicié en 2003, teniendo a la vista la niebla de olvido que la envuelve. Pero ¿qué quiere decir "olvido" en el caso de un cuerpo de obra como éste que, en cambio, es cada vez más celebrado en el circuito internacional del arte?

[9] Lygia Clark vivió en Francia por tres períodos: en 1964, de 1950 a 1952 y de 1968 a 1976.

[10] No olvidemos que la instrumentalización de las fuerzas de creación que el capitalismo cognitivo opera fue más perversa aún en los países bajo dictadura, ya que no solamente sacó ventajas del pasado experimental –especialmente audaz y singular en muchos de estos países–, sino también de las heridas de las fuerzas de creación provocadas por el terrorismo de Estado. El nuevo régimen parecía extraer la energía de creación de su estado comatoso para curarla, invitándola a volver a manifestarse con total libertad de experimentación, con la única contrapartida (para nada soslayable) de que esta fuerza sería enteramente canalizada hacia el mercado.

La obra se desvanece

De hecho, las propuestas de Lygia Clark que implicaban al cuerpo del receptor se mostraron por primera vez en 1968 en la Bienal de Venecia, y en la misma época la revista parisina *Robho* le dedicó dos *dossiers* de varias páginas[11]. Luego de este primer momento, sin embargo, un total silencio se abatió sobre esos veintiséis años de investigación experimental[12]. El conocimiento público más amplio de esta parte de la obra solamente se esbozó veinte años más tarde, por medio de dos iniciativas paralelas, ambas en 1997-1998; por lo tanto, diez años después de la muerte de la artista. Me refiero a la pequeña sala dedicada a algunas de estas propuestas en la *documenta X*, y sobre todo a la retrospectiva itinerante de su obra organizada en la Fundació Antoni Tàpies[13]. En ésta última, se mostró por primera vez el conjunto de los trabajos de Lygia Clark, de los cuales hasta entonces se conocían únicamente sus obras de pintura y escultura. Desde ese momento en adelante, esta parte de la obra fue no sólo reconocida sino también admitida como uno de los gestos seminales del arte contemporáneo mundial. En la actualidad, la obra de la artista está presente al menos en treinta exposiciones internacionales al año, y lo que se demanda cada vez más es el período experimental. No obstante, el modo en que generalmente se presentan dichas propuestas consiste sencillamente en exponer los objetos que se usaban en estas acciones, o peor aún: rehacer dichas acciones ante un público de museos y bienales. Pero sucede que las mismas, especialmente la *Estructuración del Self*, son estrictamente incompatibles con la presencia de cualquier persona en la posición de "espectadora", exterior a la obra e inmune a la experiencia que ésta supone y moviliza; eso sin mencionar el silencio, la continuidad temporal y la intimidad muda entre cuerpos vibrátiles, aspectos indispensables para que la obra propiamente dicha tenga la posibilidad de realizarse. En el mejor de los casos, se presentan documentos de dichas acciones, pero también allí se accede únicamente a su exterioridad, cuando la obra se realizaba en su esencia "relacional" en el sentido pleno, promoviendo así un aireamiento en la sensibilidad del receptor o de la receptora y una activación de la dinámica de su imaginación. En definitiva, esta parte de la obra estaba finalmente a disposición del público, pero desvanecida, vacía de su vitalidad estética que le daría su sentido y su poder político y terapéutico de convocatoria crítica: es precisamente esta vitalidad y su poder disruptivo lo que había caído en el olvido.

De cara a esta situación se impuso la exigencia de buscar estrategias destinadas a transmitir lo que estaba en juego en estas prácticas. Pero ¿cómo transmitir una obra que no es visible, ya que se realiza en la temporalidad ilimitada de los efectos de la relación que cada persona establece con los objetos que la componen y con el contexto establecido por su dispositivo? En otras palabras, ¿cómo trasmitir una obra que es fundamen-

[11] *Robho* dedicó un primer dossier a Lygia Clark en su primer número de 1968, y un segundo dossier en 1971.

[12] La unica interrupcion del silencio durante este periodo ocurrió en 1982, despues de la muerte de Helio Oiticica. Luciano Figueiredo y Gloria Ferreira organizaron una muestra de Oiticica y Clark en Río de Janeiro, donde se presentó el conjunto de la obra de los dos artistas. Lygia Clark estuvo presente en la exposición.

[13] La curaduría de *documenta X* corrió a cargo de Catherine David, y la concepción de la retrospectiva organizada y producida por la Fundació Antoni Tàpies en Barcelona fue de Manuel J. Borja-Villel, a la época director de dicha institución, en colaboración con Nuria Enguita Mayo, su actual directora. La exposición se hizo itinerante por los siguientes museos europeos: Réunion des Musées Nationaux/MAC, galeries contemporaines des Musées de Marseille, Fundación de Serralves (Porto) y Société des Expositions du Palais des Beaux-Arts (Bruselas), en 1998, y en el Paço Imperial (Río de Janeiro), en 1999.

talmente la presentificación de un *acontecimiento*[14] que, como tal, es efímero por definición y al mismo tiempo siempre renovable y que deviene otro en cada ocasión? La senda de respuesta que hallé tuvo que ver con promover la producción de un trabajo de memoria mediante varias entrevistas, que habrían de registrarse cinematográficamente.

La memoria del cuerpo: del objeto al acontecimiento

La memoria que pretendí evocar con esas entrevistas no era la de las formas de estos dispositivos, de sus acciones o de sus objetos, tal como se los había representado. Mi objetivo era traer a la luz la memoria de las potencias de estas propuestas mediante una inmersión en las sensaciones vividas en las experiencias que las mismas suministraban, como así también activar el trabajo de volverlas decibles (tarea para la cual yo contaba con mis treinta y tantos años de práctica clínica).

Además, no bastaba con ceñir las entrevistas a quienes estaban directamente ligados o ligadas a Lygia Clark, su biografía y su obra; era necesario producir igualmente una memoria del contexto en el cual su *démarche* tuvo su origen y sus condiciones de posibilidad, ya que la intervención en la política de subjetivación y de relación con el otro por ese entonces dominante estaba en el aire de los tiempos y se daba también de otras maneras en el efervescente ambiente contracultural de la época que anteriormente mencioné. El interés en mi caso tampoco apuntaba a reconstituir los hechos, ni mucho menos su supuesta aura heroica que haría de ellos un modelo que se eternizaría y se reproduciría. Se trataba efectivamente de actualizar las sensaciones de esta afirmación de una potencia poética especialmente audaz en su espíritu crítico, su imaginación creadora y su libertad de experimentación cultural y existencial, que se había vuelto posible en el Brasil de los años sesenta y comienzos de los setenta porque encontró sostén en un amplio movimiento colectivo. Era igualmente necesario efectuar una cierta reconstitución del movimiento cultural que se dio en igual período en París, cuando la artista vivió en aquella ciudad durante ocho años, a partir de 1968. En definitiva, se trataba de producir una memoria del cuerpo que esta experiencia había afectado y donde se había inscrito, para que fuese transmisible de tal manera que pudiera alimentar la afirmación de esta potencia en el presente, por la fuerza de *acontecimiento* de la cual es portadora.

En otras palabras, la cuestión no era desarrollar un trabajo de registro del pasado y su archivado, sino una intervención en la actualidad. El primero concierne a la memoria de las formas producidas por un cierto movimiento vital; es decir, sus meros esqueletos acompañados de sus representaciones certificadas por la historia del arte y listas para su embalsamamiento y fetichización. Por su parte, el segundo concierne a la memoria de la inscripción corporal del propio movimiento vital en sus puntos de asfixia producto del estado de cosas vigente: un movimiento que es siempre actualizable, que dispara la imaginación creadora en cada actualización, fustigada por las cuestiones del presente. Ahora bien, desde hace algunos años se detecta en Brasil la recuperación de un vigor del movimiento artístico entre las nuevas generaciones de artistas, después de su debilitamiento de décadas, efecto de las heridas causadas a las fuerzas de creación por parte

[14] Utilizo la noción de "acontecimiento" en el sentido asignado por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

la dictadura militar, que persisten aún después del término del régimen. Sin embargo, tales jóvenes artistas solamente conocen este pasado por la memoria de los hechos y sus respectivas representaciones; no por la memoria de la potencia de creación artística y de aquello que su acción abrió en su entorno, en el arte y más ampliamente en la vida cotidiana. Yo pretendía que este proyecto contribuyese a reactivar esta memoria y la volviera accesible. Apostaba a que su reactivación —especialmente la del legado de Lygia Clark—, agenciada con este movimiento en el presente, tendría el poder de dotarlo de nuevas fuerzas provenientes de estas poéticas ancestrales.

La estrategia consistió en hacer escuchar un concierto de voces paradójicas y heterogéneas, signadas por el tono de la singularidad de las experiencias vividas y, por lo tanto, disonantes de los timbres a los cuales estamos habituados, ya sea en el campo del arte, la clínica o la política. La idea era que a través de éstas se delineasen los contornos de la esfera innombrable donde se movía el trabajo de Lygia Clark y, más allá de éste, la contundente experiencia cultural vivida en la época, tanto en Brasil como en Francia, contextos en los cuales esta obra se concretó como una respuesta singular a las cuestiones de su tiempo.

Fueron sesenta y seis entrevistas[15]: veintiocho en Francia y Estados Unidos, filmadas por Babette Mangolte, y treinta y ocho en Brasil, filmadas por Moustapha Barat[16]. El producto de este trabajo son una serie de DVD's con una duración de entre cuarenta minutos y dos horas cada uno[17]. En el decurso de las filmaciones, Corinne Diserens, quien dirigía el Musée des Beaux-arts de Nantes, me propuso pensar en una exposición basada en este material. Se me planteaba así otro reto: ¿sería pertinente llevar esta obra hacia el espacio museológico, si sabemos que la artista ya había desertado definitivamente de este territorio en 1963? Y si aun así tuviese sentido hacerlo, ¿cómo transmitir una obra como la de Lygia Clark en ese tipo de espacio? Llegamos de esta forma al punto neurálgico de nuestra cuestión.

¿Fuerzas poéticas en los museos?

Para contestar a estas preguntas, partí de algunos principios curatoriales. Yo quería primeramente que se supiera que las investigaciones de objetos y dispositivos de Lygia Clark, que aludían a la experiencia corporal del receptor, ocuparon las dos terceras partes de su producción. Además pretendía mostrar que la obra producida durante esos veintiséis años no es una especie de magma indiferenciado compuesto de objetos a los que suele deno-

[15] Las filmaciones se realizaron en Francia con el apoyo del Ministère de la Culture et de la Communication; de Le Fresnoy - Studio national des arts contémporains para los montajes; y del Musée de Beaux-Arts de Nantes para los subtitulados. En Brasil, las películas se realizaron con el apoyo del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES), mediante la Ley de Incentivo Fiscal del Ministerio de Cultura.

[16] Babette Mangolte es una cineasta franco-estadounidense que trabajó como cámara en varios filmes de Chantal Akerman. Se instaló en Nueva York, donde realizó documentales de la escena experimental de aquella ciudad a comienzo de los años setenta (entre los cuales se cuentan los trabajos de Trisha Brown e Yvonne Rainer en la danza, Rauschemberg y Joan Jonas en las artes plásticas, Robert Wilson en el teatro, etc.). Actualmente, Mangolte es docente de la Universidad de San Diego, California. Su obra ha sido objeto de retrospectivas en innumerables países. Stéphan Moustapha Barrat es un cineasta franco-estadounidense que actualmente reside en Río de Janeiro.

[17] Con el apoyo del Departamento de Museos y Centros Culturales del Instituto del Patrimonio Histórico Arquitectónico Nacional (IPHAN) del Ministerio de Cultura (MinC), la Cinemateca Brasileña, SESC-SP y la Fundación de Cultura, Deporte y Turismo (FUNCET) de la Municipalidad de Fortaleza, 55 de los 66 filmes están en fase de finalización y permanecerán en la Cinemateca Brasileña de São Paulo, disponibles para el público en general mediante consulta gratuita. Veinte de estas entrevistas constituirán una caja que contendrá igualmente un librito de presentación del proyecto, y están fabricándose con subtítulos en portugués de los DVD's y tiraje de mil ejemplares para su distribución en instituciones culturales de todo Brasil, con el apoyo de las referidas instituciones. En Francia, se están fabricando quinientos ejemplares de una caja similar con subtitulado en francés de los DVD's y traducción del librito, con el apoyo del Ministère de la Culture et de la Communication.

minarse vagamente como "sensoriales" o "relacionales". Por el contrario, se trata de propuestas muy distintas unas de otras, agrupadas por la propia artista en cinco fases que ella designó con nombres específicos[18]. Cada una de las fases se componía de una serie de propuestas en torno a una dirección específica de estudio, y era la investigación poética de cada campo de cuestiones lo que la llevaba a la siguiente fase. Para mostrarlo en la exposición de la Pinacoteca del Estado de São Paulo, se presentaban por cada fase objetos originales, réplicas, fotos y un documental realizado con la propia Lygia Clark[19]. Había también allí textos concisos que indicaban los problemas centrales que la artista exploraba en aquel momento, el nombre y la fecha de la fase en cuestión, como así también de las propuestas que en ella se agrupaban.

Era igualmente importante demostrar que las cuestiones a las que apuntaba con sus aventuras experimentales eran las mismas que ya movían sus investigaciones en pintura y escultura al comienzo de su trayectoria. Para que esto se volviera sensible al público, dispuse en la exposición la trayectoria del final al comienzo: solamente después de hacer todo el trayecto se descubrían los trabajos de pintura y de escultura. Se tenía así una posibilidad de dejar de reducir la mirada sobre esta parte de la obra a la percepción de sus formas por ellas mismas, para activar la otra capacidad del ojo, de tal manera que se pudiera "ver" más allá de lo visible aquello que Lygia Clark pretendía transmitir mediante sus estrategias formales. A decir verdad, en sus trabajos de pintura y escultura, la artista brasileña había orientado a favor de la singularidad de su investigación las herencias del Constructivismo ruso y la de la Abstracción Geométrica de Mondrian, que habían marcado al Concretismo[20] y al Neoconcretismo[21], importantes movimientos artísticos del Brasil de los años cincuenta, de los cuales Lygia Clark había participado como una de sus más vigorosas expresiones. Desde el punto de vista de sus estudios ulteriores, se podía así descubrir que las propuestas corporales de la artista constituyen efectivamente el despliegue de sus investigaciones iniciales. Si bien es incuestionable que ella explotaba al comienzo de su obra la doble capacidad de lo sensible y su paradoja, a partir de su viraje de 1963 la investigación de esta misma doble capacidad había dejado de limitarse al ojo para explorar los demás órganos de los sentidos, por medio de la creación de objetos que aludían a los mismos.

[18] Las fases de las propuestas experimentales de Lygia Clark con sus respectivos nombres y fechas son las siguientes: *Nostalgia del Cuerpo* (1966), *La casa es el cuerpo* (1967-1969), *El cuerpo es la casa* (1968-1970), *Cuerpo colectivo*, al que ella denominó en un segundo momento *Fantasmática del cuerpo* (1972-1975) y *Estructuración del Self* (1976-1988).

[19] En lo que se refiere a las prácticas propuestas por Lygia Clark que implicaban el cuerpo, se realizaron dos documentales: *O Mundo de Lygia Clark*, de Eduardo Clark, su hijo, que reúne las cuatro fases iniciales de sus experimentaciones corporales (Río de Janeiro, 1973), y *A Memória do Corpo*, de Mario Carneiro, sobre la *Estructuración del Self* (Río Arte, Río de Janeiro, 1982).

[20] Los años cincuenta estuvieron marcados en Brasil por un ideario desarrollista que, bajo la presidencia de Juscelino Kubitchek, sueña con su integración en la modernidad. Es el momento de la construcción de la nueva capital, Brasilia, el emblema mayor de este sueño. En tal ambiente –no solamente en Brasil sino también en otros países de Latinoamérica que vivieron un proceso similar– se reactualizan las tendencias constructivistas por la resonancia del nuevo paisaje local con el contexto en que éstas habían sido creadas en Europa. Así surgirá el movimiento Concretista y su disidencia Neoconcretista. A tales movimientos les precede la creación del Museo de Arte Moderno de São Paulo (1948) y el de Río de Janeiro (1949), la *Bienal de São Paulo* (1951) y el movimiento Ruptura (1952). La *Exposición Nacional de Arte Concreto* se realiza en 1956. [Véase Suely Rolnik, "Antropofagia zombie", en este volumen, *Brumaria*, nº7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*, e *infra*, nota 21].

[21] El movimiento Neoconcreto nació como resultado de una disidencia del Concretismo por parte de los artistas de Río de Janeiro constituido por Aluísio Carvão, Amilcar de Castro, Décio Vieira, Franz Weissman, Hélio Oiticica, Hércules Barsotti, Lygia Clark, Lygia Pape y Willys de Castro. Éstos consideraban excesivamente formalista y racional el arte de sus colegas de São Paulo e introducen una vena experimental en sus propuestas, valorando el significado existencial y afectivo de la obra de arte, la expresión y la singularidad. La primera *Exposición Neoconcreta* se realiza en

Y por último, las películas de las entrevistas: en la Pinacoteca las dispusimos en tres momentos de la exposición, en la entrada, en el medio y al final. El público era recibido por estas voces, en un film en *loop* con fragmentos escogidos[22], y concluía el trayecto de la exposición en una sala donde dos copias de cada película se encontraban disponibles para el público y podían verlas doce personas al mismo tiempo. Yo pretendía que las películas pudieran impregnar de memoria viva al conjunto de objetos y documentos, con el fin de restituirles el sentido, es decir, la experiencia estética, indisociablemente clínica y política, vivida por quienes participaron de estas acciones y en el contexto donde las mismas tuvieron lugar. Mi suposición era que solamente de esta manera podría irse más allá de la condición de *archivo muerto* de estos documentos y objetos, para hacer de ellos elementos de una memoria viva, productora de diferencias en el presente. En la exposición de la Pinacoteca, la sala de las películas estaba siempre llena, algunas personas incluso regresaban todos los días durante una o más semanas. Es evidente que intentar prever cuáles serán los efectos de este encuentro constituiría una especie de delirio de curadora omnipotente o como mínimo ingenua: sólo el tiempo podrá revelar sus despliegues.

Archivo vivo o muerto

Encontrar estrategias destinadas a trasmitir este tipo de trabajo que alteró el régimen de la obra de arte vigente hasta ese entonces constituye un desafío que nos lanza no sólo Lygia Clark, sino que en ello la acompañan todas las prácticas artísticas donde la obra ya no se reduce al objeto sino que implica la incorporación de sus receptores y receptoras y aquello que promueve en su sensibilidad. Y más allá de este tipo específico de obra, tenemos también toda la variedad de propuestas efímeras que encontramos en el arte contemporáneo, especialmente las intervenciones en la vida pública que han adquirido un nuevo impulso desde hace poco más de una década, explotando ahora las nuevas tecnologías de la imagen, de las que antes hice mención. El afrontar este desafío estuvo en el origen del proyecto que aquí he descrito, lo cual se inscribe así en el ámbito de iniciativas y exposiciones en todo el mundo que se han venido realizando en torno a este tipo de prácticas artísticas, presentando materiales de archivo como su principal foco ya que están movidas por la convicción de que es imposible reproducir a posteriori las acciones que dichos materiales documentan.

La idea con la cual el presente proyecto participa en este debate es que, si bien es efectivamente imposible reproducir tales experiencias a posteriori, en compensación, la búsqueda de maneras de comunicarlas se impone como una tarea ineludible, si lo que queremos es acercar el pensamiento que las permea y mantener vivo su poder de afectar el presente y de ser por éste afectados. Este desafío implica ir más allá de meramente reunir la documentación registrada en la época, organizarla y hacerla pública. Aislados de la experiencia vivida en estas prácticas, los objetos, las películas y las fotos de las acciones que éstas involucraban se convierten en esqueletos vacíos de vitalidad de una obra perdida para siempre, en la polvareda de un *archivo muerto*: reliquias de un pasado destinadas a la reverencia y definitivamente categorizadas por la historia del arte. La actitud que ha de asumirse de cara a tales producciones artísticas debe ir en el sentido inverso: la existencia de las mismas tendría el poder de ir precisamente a contrapelo de esta voluntad totalizadora propia del espíritu colonial académico europeo y estadounidense. Tales propuestas hacen que entren potencialmente en crisis las categorías en cuestión y nos obligan a redelinear los contornos de una historia que seguramente no es una sino varias: un proceso múltiple e infinito de creación y diferenciación que no puede ni jamás podrá ser definido de una vez por todas en nombre de una geopolítica imperial, so pena de perder nada más nada ni nada menos que el propio arte.

Eso nos lleva a pensar que quizá sea interesante que los museos mantengan su función de archivo de las producciones artísticas, con la condición que sea otro el concepto de memoria que se va a construir y preservar, así como también el sentido de esta construcción. En tal dirección, el trabajo de Lygia Clark apunta efectivamente un interesante camino de respuesta a los problemas que se plantean en el terreno del arte hoy en día, cada vez más codiciado (y minado) por el chuleo de las empresas y los gobiernos de las ciudades, movidos por los intereses imperiales del capitalismo globalizado. Como una visionaria, esta artista se ubica entre los que crearon una sutil respuesta a este destino funesto de la práctica artística actual.

Obviamente, esto no quiere decir que se deba hacer "como" Lygia Clark. Los dispositivos de esta artista pertenecen a su poética pensante y a su tiempo. En compensación, si Lygia Clark aún nos llama es porque sigue teniendo actualidad la cuestión que el legado de su poder crítico nos lleva a plantear, que excede enteramente los límites de su obra: ¿cómo reactivar en los días actuales la potencia política inherente a la acción artística, su poder de instaurar *posibles*?

Museos sí o no: un falso problema

No es quizás la mejor manera de plantear el problema el saber si los museos todavía permiten este tipo de deflagración crítica. No existen regiones de la realidad que sean buenas o malas en una supuesta esencia identitaria que las definiría de una vez por todas. Es necesario desplazar los datos del problema. El foco de la cuestión, en lugar de ello, debe estar en las fuerzas que invisten cada museo y en cada momento de su existencia: desde las más poéticas hasta aquéllas de su neutralización instrumental más indigna. Esta última se manifiesta hoy en dia en la lógica mercantil-mediática que tiende a predominar en este terreno, la cual tiene en los Museos de Arte Contemporáneo uno de sus principales equipamientos de poder. Entre estos polos se afirma una multiplicidad cambiante de fuerzas en grados de potencia variados y variables, en un constante reordenamiento de los diagramas de poder. Tales haces de fuerzas están presentes en cada una de las figuras que componen la cartografía de este territorio en la actualidad: los directores y directoras de museos, los patrocinadores y patrocinadoras de una obra, de una exposición o de la propia institución, los y las artistas y, *last but not least*, los curadores y curadoras. No nos olvidemos de que la figura del curador o curadora tal como la conocemos hoy es muy reciente: se impuso con el neoliberalismo como la versión del *yuppy* en

marzo de 1959 en el Museo de Arte Moderno de Río de Janeiro. A ésta le sucede la *Exposición Neoconcreta*, en 1961, en el Museo de Arte de São Paulo. El grupo se disuelve ese mismo año.

[22] Se realizó un DVD con fragmentos de varias entrevistas, al margen de la serie de DVD's ya mencionada. Tal selección es una copia de los dos minutos iniciales de todas las películas de entrevistas, donde se ve al entrevistado en cuatro imágenes simultáneas en la pantalla, siendo cada una de las mismas una secuencia de discurso, montada sobre la base de una selección de las partes más significativas.

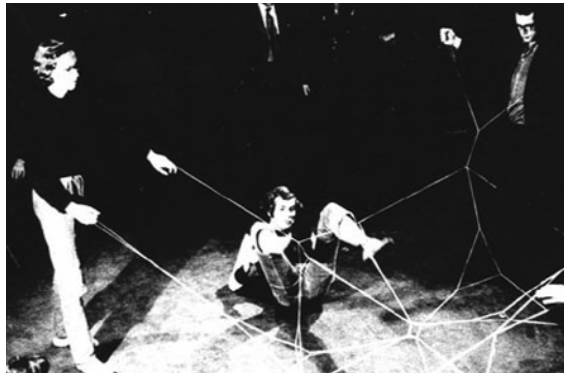
el territorio del arte, cuya función en su origen es gestionar las relaciones entre el capital, la institución y la cultura. Pues bien, el curador o la curadora puede efectivamente investir su papel como *artist's hunter* contratado por los chulos de la creación en busca de carne fresca y seguir deslumbrándose al recibir a cambio su "inclusión" intermitente en sus banquetes, donde se empalaga con los restos de las exquisiteces de *griffe*, vestido con sus trajes *Armani*. Con todo, y de manera muy diferente, puede asumir la responsabilidad ética de su lugar y, consciente del valor político y clínico de la experiencia artística, procurar en cada caso apuntar hacia singulares estrategias, adecuadas a la creación de sus condiciones de posibilidad.

No existen fórmulas ya listas para realizar semejante tarea, a no ser la movilización de las potencias vibrátiles del cuerpo de cada uno o de cada una para tornarse vulnerable a los nuevos problemas que pulsan en la sensibilidad en cada contexto y en cada momento. Pero también para husmear las propuestas artísticas que tendrían el poder de actualizar estos problemas hasta ahora virtuales, trayéndolos hacia lo visible y abriendo así impensables bolsones de respiración vital.

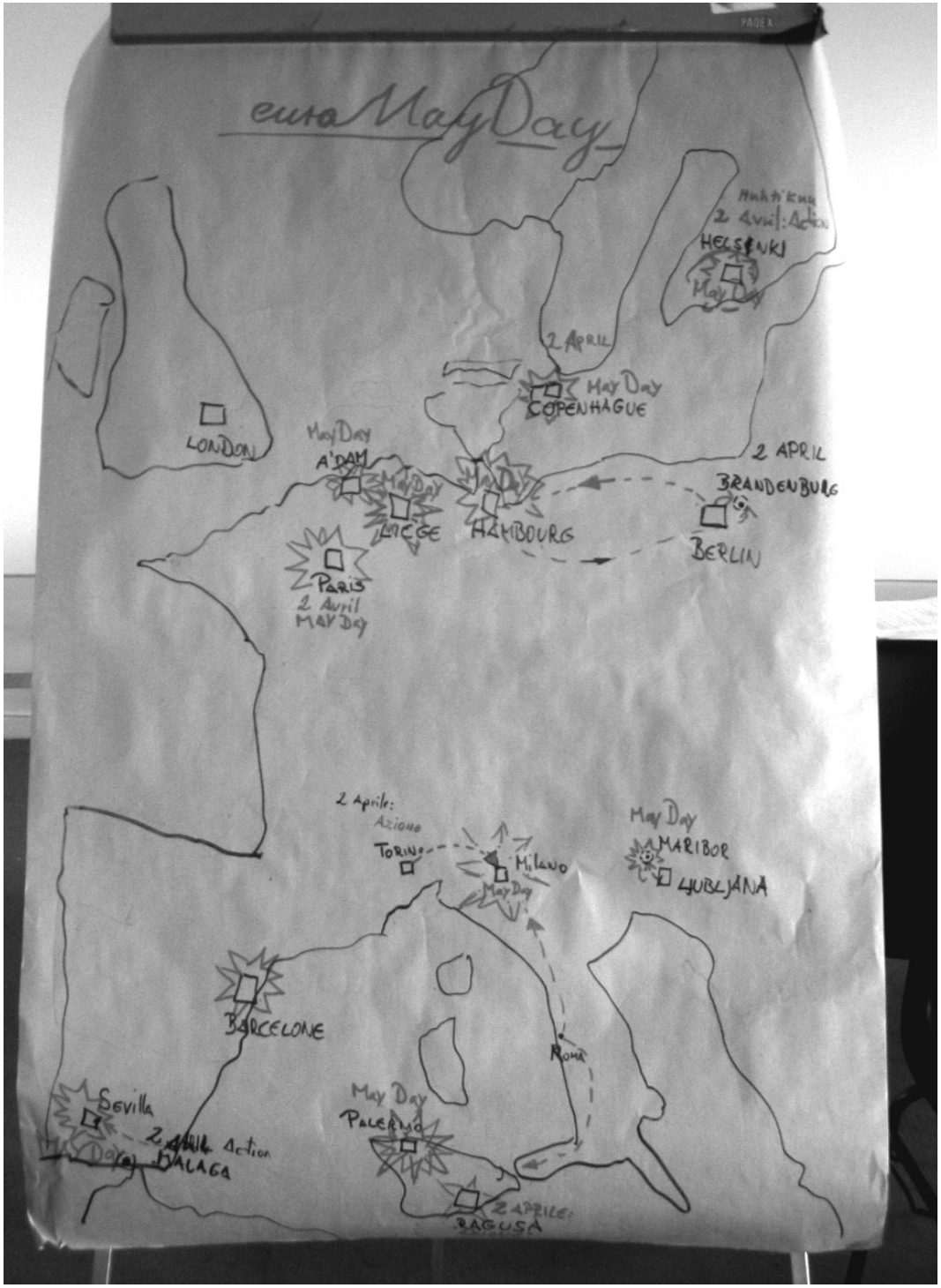
Que este emprendimiento se haga o no en espacios museológicos es una cuestión que ha de plantearse ante cada reto de liberación del proceso vital que nos exigen los puntos de tensión donde éste se encuentra bloqueado. Y si bien parece posible afrontar este desafío en los museos, antes de decidir es prudente escrutar el diagrama de fuerzas de la institución con la cual se pretende trabajar, así como también de la empresa patrocinadora cuando la exposición no es directamente patrocinada por el museo (lo que sucede con frecuencia en Brasil). Es de esta manera que la fuerza propiamente poética puede participar en el destino de una sociedad, contribuyendo así a que su vitalidad pueda afirmarse y resistir a su chuleo. Pero no en el sentido de edulcorar con una dosis de "arte" las alucinaciones de un *gran finale* —ya sea redentor o apocalíptico— al modo de lo que se esperaba del arte en ciertas utopías modernistas. Si la fuerza poética participa efectivamente en la vida pública es porque se compone con la polifonía paradójica a través de la cual se delinean los devenires heterodoxos e imprevisibles de la misma que no cesan de inventarse para liberar la vida de los impasses que se forman en los focos infecciosos donde el presente se vuelve intolerable.

Si aún tiene sentido repetir el antiguo adagio "otro mundo es posible", hoy en día sabemos que este (estos) "otro(s)" no existe(n) sino aquí y ahora, en los intersticios del tejido social por donde se vislumbran sus virtualidades, tal como pulsan en nuestro propio cuerpo. El artista y la artista tienen una escucha fina para los sonidos inarticulados que nos llegan de estas grietas hacia lo invisible. Y es tal vez por habernos mostrado esto con fulgurante inteligencia, talento y radicalidad que Lygia no cesa de llamarnos.

Leído como conferencia en 10.000 francos de recompensa (el museo de arte contemporáneo, vivo o muerto), *encuentro internacional promovido por la Asociación de Directores de Arte Contemporáneo de España (ADACE) y organizado por el Ministerio de Cultura, la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior (SEACEX) y la Universidad Internacional de Andalucía-UNIA arteypensamiento, en Baeza (Jaén), diciembre de 2006. Traducción castellana de Damian Krauss.*



intermitencias: máquinas de guerra en la precarización



"En la historia de la filosofía el problema de la máquina se considera generalmente un componente secundario de una cuestión más general, la de la *techné*, las técnicas. Me gustaría proponer aquí una inversión del punto de vista según la cual el problema de la técnica sería parte del tema mucho más extenso de la máquina. Esta 'máquina' está abierta al exterior y a su entorno maquínico, y mantiene todo tipo de relaciones con los componentes sociales y las subjetividades individuales. Se trata por tanto de extender el concepto de máquina tecnológica hasta el de ensamblaje maquínico..."[1].

Gerald Raunig

Algunos fragmentos sobre las máquinas

Félix Guattari describe en este párrafo, con pocas palabras, el alcance de uno de los principales —y frecuentemente mal entendidos— conceptos de su heterogénea producción teórica. Como muchos términos de la forja conceptual guattariana la palabra máquina es arrastrada intencionadamente lejos del lenguaje cotidiano. En su recepción en el ámbito de la teoría, esta práctica de torcer e inventar términos condujo a extendidos y polémicos ataques contra Guattari y su colega Gilles Deleuze por "hippies"[2]. La reinterpretación del concepto de máquina, sin embargo, no es tan nueva y radical como para ser atribuida solamente a los posestructuralistas franceses. Incluso en el *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* de Marx[3], cuyo borrador está fechado entre 1857 y 1858, en tiempos de la expansión final de la revolución industrial en Europa, encontramos ya un movimiento claro en la dirección que Guattari indicó para expandir el pensamiento sobre la máquina.

En esta sección de los *Grundrisse*, Marx desarrolló sus ideas sobre la transformación de los medios de trabajo de una herramienta simple (lo que Guattari más tarde llamó una protomáquina) a una forma que corresponde al *capital fijo*, en otras palabras, en máquinas técnicas y "maquinaria". Junto al concepto central de máquina, al que dedicaría más tarde una considerable atención en *El Capital*, Marx trata lateralmente un segundo concepto que tuvo un gran impacto en posteriores corrientes posmarxistas. El concepto de *general intellect*, que Marx introdujo como concepto secundario, fue el punto de partida explícito para las ideas de los *(pos)operaístas* italianos sobre la intelectualidad de masas y el trabajo inmaterial[4]. Las referencias mutuas entre el posestructuralismo fran-

[1] Félix Guattari, "Über Maschinen", en Henning Schmidgen (ed.), *Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari*, Berlín, 1995, pág. 118.

[2] Véase por ejemplo Richard Barbrook, "The Holy Fools", en *Mute*, nº 11, Londres, 1998, págs. 57-65; Oliver Marchart, "The Crossed Place of the Political Party", <http://www.republicart.net/disc/empire/marchart02_en.htm>, 16 de octubre de 2005.

[3] MEW (*Marx-Engels Werke*, <http://www.mlwerke.de/me/me_mew.htm>) vol. 42, págs. 590-609 [castellano: *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 II*, traducción de Wenceslao Roces, Obras Fundamentales de Carlos Marx y Federico Engels, Vol. 7, Fondo de Cultura Económica, México, 1985; el fragmento referido, págs. 105-115].

[4] Para un resumen general de las varias referencias al Fragmento sobre las máquinas en las generaciones *operaístas y posoperaístas*, véase Paolo Virno, "Wenn die Nacht am tiefsten... Anmerkungen zum General Intellect", en Thomas Atzert y Jost Müller (eds.), *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveranität*, Munster, 2004, págs. 148-155

cés y el *posoperaísmo* italiano son por lo general tan diversas como las maneras en que estas dos corrientes se refieren a Marx y a la vez se distancian de él; sin embargo, ambas comparten el haber perdido la relación concreta que se da entre los dos aspectos del pequeño fragmento marxiano (máquina - *general intellect*)[5].

Marx sobre las máquinas

Por lo general, Marx dice que "la máquina es, sencillamente, un medio para la producción de plusvalía"[6], en otras palabras, algo que no tiene que ver con reducir el esfuerzo de los trabajadores sino con optimizar su explotación. Marx describe esta función de la "maquinaria" en el Capítulo 13 de *El Capital* con los aspectos que aumentan la utilización del ser humano como fuerza de trabajo (especialmente del trabajo de mujeres y de menores) prolongando la jornada laboral e intensificando el trabajo. La máquina también aparece siempre como un nuevo efecto de las huelgas y protestas de los trabajadores, ya que el capital no se les enfrenta solamente con la represión directa, sino especialmente creando nuevas máquinas[7].

En el *Fragmento*, Marx se refiere específicamente a los aspectos negativos de un desarrollo histórico al final del cual la máquina, a diferencia de la herramienta, no se debe entender en absoluto como un medio de trabajo para el trabajador o trabajadora individual: al contrario, encierra el saber y la destreza de trabajadores, trabajadoras y científicos como saber y destreza objetivadas, oponiéndose como poder dominante a los trabajadores y trabajadoras dispersas. De acuerdo con Marx, la división del trabajo es específicamente la precondición para la aparición de las máquinas. Es después de que la mano de obra se transforma en trabajo, un trabajo todavía humano pero cada vez más mecánico y mecanizado, que se dan las condiciones para que la máquina pueda dar un paso más al apropiarse de estas tareas mecánicas de los trabajadores y trabajadoras: "El medio de trabajo, asimilado con el proceso de la producción capitalista, sufre diversas metamorfosis, la última de las cuales es la *máquina*, o, mejor dicho, un *sistema automático de maquinaria* (el sistema de la maquinaria, pues la máquina automática no es más que la forma más acabada y más adecuada de la misma, con la que la maquinaria se convierte en sistema) puesto en movimiento por un mecanismo automático o fuerza motriz, que se mueve por sí misma"[8].

Este pasaje de Marx indica que la propia máquina, en el estado final de desarrollo de los medios de trabajo, no solamente incorpora estructuralmente y estría a los trabajadores y trabajadoras como autómatas, como aparato, como estructura, sino que también se ve simultáneamente impregnada de órganos mecánicos e intelectuales, y es mediante ese proceso que se desarrolla y renueva sucesivamente.

Marx describe aquí cómo las trabajadoras y trabajadores se ven alienados de sus medios de trabajo, cómo se ven determinados (desde el exterior) por las máquinas, describe la dominación del trabajo vivo por el trabajo objetivado e introduce la figura de la relación invertida entre hombre y máquina: "La actividad del trabajador, limitada a una mera abstracción de actividad, se halla determinada y regulada en todos los aspectos por los movimientos de la máquina, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina, por su construcción, a girar con arreglo al fin que se persigue, como los de un autómata, no reside en la conciencia del trabajador, sino que, por medio de la máquina, éste actúa sobre él como un poder extraño, como el poder de la misma máquina"[9]. La inversión de la relación entre trabajadores y trabajadoras y medios de trabajo en el sentido de la dominación de la máquina sobre el ser humano se define aquí no sólo como una jerarquización del proceso de trabajo, sino que también se entiende como una inversión del traspaso de saber. Mediante el proceso de objetivación de las formas de saber en la máquina, quienes producen este saber pierden toda competencia y poder sobre el proceso de trabajo. El trabajo mismo aparece como separado, disperso en muchos puntos del sistema mecánico, en trabajadoras y trabajadores vivos singulares. "En el maquinismo, para el trabajador el saber es algo extraño, externo, y a la par [...] el trabajo vivo se subsume al trabajo objetivado"[10].

Incluso para Marx en el *Fragmento*, sin embargo, la inmensa máquina autoactivadora es más que un mecanismo técnico. La máquina no aparece aquí limitada a sus aspectos técnicos sino como un ensamblaje mecánico-intelectual-social; aunque la tecnología y el saber (como máquina) afectan unidireccionalmente al trabajador y a la trabajadora, la máquina no es solamente una concatenación de tecnología y saber, de órganos mecánicos e intelectuales, sino también de órganos sociales, hasta el extremo de que coordina a los trabajadores y trabajadoras aisladas.

De ahí que el carácter colectivo del intelecto humano, en último término, se hace también evidente en la máquina. Las máquinas "*son órganos del cerebro humano creados por la mano del hombre*, la potencia objetivada del saber. El desarrollo del capital fijo indica hasta qué punto el saber social general, el *knowledge*, se ha convertido en *fuerza productiva directa* y, por tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso social de vida se hallan sometidas al control del *general intellect* y transformadas con arreglo a él. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo bajo la forma del saber sino como órganos directos de la praxis social, [de las relaciones sociales] del proceso real de vida"[11]. Volveré más tarde a la importancia del *general intellect*, pero llegados a este punto se debe enfatizar el hecho de que la fuerza productiva no sólo corresponde a las nuevas máquinas técnicas, ni tampoco solamente a la concatenación de "órganos mecánicos e intelectuales", sino también y en especial a la relación de una trabajadora o un trabajador con otro y con los procesos de producción. No es solamente que el interior de la máquina técnica se

[5] Por ejemplo en el temprano libro de Antonio Negri *Marx más allá de Marx* (Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2001), escrito a partir de su seminario sobre los *Grundrisse* en la École National Supérieure de la Rue de l'Ulm de París en 1978, no se trata el tema de la máquina. Maurizio Lazzarato es una excepción, pues ha seguido la idea de la relación entre estos dos aspectos tanto en su obra sobre el trabajo inmaterial como en su *videofilosofía.*

[6] MEW vol. 23, pág. 391 [castellano: El Capital. *Crítica de la Economía Política,* traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (19ª); esta cita procede del Vol. I, Sección Cuarta: La producción de la plusvalía relativa, XIII. Maquinaria y gran industria: 1. Desarrollo histórico de las máquinas, pág. 303].

[7] MEW vol. 4, pág. 174 [castellano: *Miseria de la filosofía*, traducción de Martí Soler, Siglo XXI, México, 1987 (10ª), págs. 115-116. "Como *potencia hostil al obrero*, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ostentoso por el capital. Las máquinas se convierten en el arma poderosa para reprimir las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos desatados contra la autocracia del capital", *El Capital*, Vol. I, Sección Cuarta: La producción de la plusvalía relativa, XIII. Maquinaria y gran industria: 5. Lucha entre el obrero y la máquina, pág. 361].

[8] MEW vol. 42, pág. 592 [castellano: *Grundrisse, op. cit.*, págs. 106-107].

[9] *Ibídem,* pág. 593 [castellano: *ibídem*, pág. 107].

[10] *Ibídem*, pág. 595 [castellano: *ibídem*, pág. 109].

[11] *Ibídem,* pág. 602 [castellano: *ibídem,* pág. 115].

ve impregnado por líneas mecánicas e intelectuales, sino que también hay vínculos y relaciones sociales que, haciéndose evidentes en el exterior, devienen componentes de la máquina. El *Fragmento* no sólo apunta al hecho de que el saber y la destreza se acumulan y absorben en el capital fijo como "fuerzas productivas generales del cerebro social"[12] y que el proceso de transformar la producción en saber es una tendencia del capital, sino indica también que la inversión de esta tendencia, la concatenación de saber y tecnología, no se agota en el capital fijo sino que se remite, más allá de la máquina y el saber objetivado en ella, a la cooperación social y a la comunicación.

Cuando el teatro deviene máquina...[13]

Sobre la base de las tempranas tentativas de Vsevolod Meyerhold de escenificación para las masas, biomecánica y mecanización constructivista de la escena, tuvieron lugar en el Primer Teatro de los Trabajadores de Moscú, entre 1921 y 1924, las experiencias de "teatro excéntrico" y "montaje de atracciones" desarrolladas por Sergei Eisenstein y Sergei Tretiakov, experiencias de las que posteriormente emergieron diferentes estrategias de producción artística en el cine, la teoría y la literatura operativa. En los primeros años veinte la inclusión de elementos del circo, de la revista y del cine señalaba en la Unión Soviética un ataque a la práctica pura del teatro burgués, un ataque que se ejercía especialmente por medio de las "atracciones". El "teatro de atracciones" incorporaba momentos teatrales agresivos y físicos con la intención de obtener un efecto disruptivo en el mecanismo de producción de ilusión y empatía. Al mismo tiempo, el montaje de atracciones no significaba una acumulación de trucos y artificios efectistas, sino el desarrollo de elementos del circo y del vaudeville para una "ciencia natural" del teatro materialista. Lo que el Proletkult tomó del circo fue la manera de entender la función del artista, así como la fragmentación de su estructura en números, secuenciando "atracciones individuales no conectadas por un tema"[14]; con Eisenstein y Tretiakov, esta desconexión en apariencia deficiente se convirtió en un arma contra la empatía. Para contrarrestar por completo el tema, el argumento, molecularizaron la pieza teatral, montándola como un trabajo de atracciones singulares. Eisenstein escribió: "Considero la atracción como un elemento normalmente primordial e independiente en la construcción de una producción teatral: una unidad molecular (es decir, un compuesto) de la *eficacia* del teatro y del *teatro en general*"[15]. La atracción es así más que un mero número de circo, es una situación que, como unidad molecular, contiene conflictos. La intención de Eisenstein y Tretiakov era crear una colisión con el público.

El teatro de atracciones no disimulaba que este asalto al público era "la materia principal del teatro"[16]. Contrariamente a la manera en que el ilusionismo teatral invita al público a tomar parte en una experiencia de manera seudoparticipativa, el teatro de atracciones buscó establecer un proceso de excitación fragmentada. El montaje no determinaba en este caso la macroestructura de la pieza, sino que se aplicaba a la composición de las atracciones individuales. "Actores, objetos y sonidos, no son otra cosa que elementos a partir de los cuales la atracción se construye"[17]: un entretejimiento de actrices y actores que no actuaban sino que trabajaban, y de cosas, marcos constructivos y objetos con los que actores y actrices trabajan, en lugar de decorados y atrezzo[18]. "La acción ilusoria del teatro es una manifestación con coherencia interna; lo que tenemos aquí, a cambio, es una expectativa consciente del carácter incompleto de la pieza y de actividad considerable por parte del espectador, que debe ser capaz de orientarse por sí mismo entre las más diversas manifestaciones que se realizan enfrente suyo"[19].

En sus escritos sobre el teatro de atracciones, Tretiakov indica la dirección que debería tomar la relación entre humanos-máquina, máquinas técnicas y máquinas sociales: "El trabajo con el material escénico, la transformación del escenario en una máquina que ayuda a desarrollar el trabajo del actor de la manera más amplia y diversa posible, se justifica socialmente si esta máquina no sólo mueve sus pistones y sostiene una cierta cantidad de trabajo, sino que también comienza a asumir un cierto trabajo útil que sirva a las tareas en marcha de nuestra era revolucionaria"[20]. Por encima y más allá del uso estetizante de las máquinas técnicas y de las construcciones como decoración, estaba el compromiso de intentar hacer transparente la maquinaria escénica teatral como modelo de tecnificación y para crear transiciones fluidas entre las máquinas técnicas y el andamiaje constructivo y el escenario. Más allá de la biomecánica de Meyerhold, que entrenaba con rígida autodisciplina al cuerpo humano como una máquina pero que fácilmente degeneraba en escultura bailada, los actores y actrices se convertían aquí en elementos de la atracción. Y, finalmente, las ideas tayloristas sobre la administración científica del trabajo y la inversión de la relación hombre-máquina condujo al desarrollo de una concatenación de máquinas técnicas (las cosas), cuerpos actuantes y organización social de todos y todas las participantes, incluyendo al público. Estas ideas sobre el entrelazamiento de estructuras técnicas y sociales en el teatro de atracciones se mostraban sólo superficialmente vinculadas a la idea de un "teatro de la era científica". El intento de "calcular" maquínicamente este complejo, según la propuesta de Eisenstein y Tretiakov, va más allá de una relación de exterioridad entre las máquinas técnicas y los colectivos sociales, y más allá de consideraciones puramente matemáticas y técnicas.

Eisenstein describió cómo la atracción se basaba únicamente en algo relativo: la reacción de los espectadores y espectadoras. La representación de una situación dada de acuerdo con un tema y su desarrollo y resolución mediante colisiones conectadas lógicamente

[12] *Ibídem*, pág. 594 [castellano: *ibídem*, pág. 108].

[13] Este fragmento es una versión abreviada de la sección "Theatermaschinen gegen die Darstellung. Eisenstein und Tretjakov im Gaswerk", en Gerald Raunig, *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*, Verlag Turia + Kant, Viena, 2005 [hay traducción inglesa de Aileen Derieg: <http://www.republicart.net/publications/artandrevolution.pdf>].

[14] "Ein Experiment der Theaterarbeit", en Peter Gorsen y Eberhard Knödler-Bunte (eds.), *Proletkult 2. Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917-1925*, Stuttgart, 1975, pág. 113.

[15] Sergei Eisenstein, "Montajes y atracciones" (1923), *El sentido del cine*, edición de Jay Leyda, traducción castellana de Norah Lacoste, Siglo XXI, México, 1990 (5ª), pág. 173.

[16] *Ibídem*.

[17] "Ein Experiment der Theaterarbeit", *op. cit*, pág. 112.

[18] La concatenación que aquí se describe de elementos, actrices y actores, cosas, sonidos y público, se aproxima sorprendentemente al concepto de máquina de Guattari. En El *Anti Edipo*, Deleuze y Guattari mencionan que en el futurismo y constructivismo rusos ciertas circunstancias de producción, a pesar de su apropiación colectiva, permanecen "externas a la máquina"; la práctica del teatro de atracciones parece contradecirles.

[19] "Ein Experiment der Theaterarbeit", *op. cit.*, pág. 116.

[20] Sergei Tretiakov, "Theater der Attraktionen", *Gesichter der Avantgarde,* Aufbau, Berlín y Weimar, 1985, pág. 68.

con dicha situación, todo ello subordinado al psicologismo del tema, se reemplaza por el montaje libre de atracciones, montadas para lograr un cierto efecto final y realizar así un trabajo sobre el público. Eisenstein y Tretiakov querían cambiar el orden de las emociones, organizarlas de manera diferente. El público tenía que llegar a ser parte de la máquina que llamaban teatro de atracciones. Mediante las "pruebas experimentales" y el "cálculo matemático", querían producir "ciertos choques emotivos" en el público [21]. El acento se pone aquí sobre *ciertos* choques emotivos: al contrario que la gestión total de las emociones en el teatro burgués, se trataba de una excitación determinada por su grado de utilidad y demarcada con precisión por impulsos montados de forma exacta. Esta intención de "calcular con exactitud" las emociones era un intento, contrario a la estrategia burguesa de ficción estética, de dirigir y examinar esa realidad compuesta por la interacción de signos, trabajo corporal de actores y actrices, y público. Sin embargo, se debe distinguir claramente entre los medios del viejo modelo teatral y los del nuevo. Aunque la representación teatral no se definía explícitamente en la jerga del teatro burgués como "un proceso de trabajo sobre el público con los medios del efecto teatral"[22], la intención de promover una "educación estética" tenía implícitamente un efecto similar. No obstante, el teatro de atracciones buscaba *calcular* su público. Esto significaba también que "las atracciones se calculan *dependiendo del público*"[23]. En otras palabras, cada representación requería nuevas consideraciones: en efecto, encontraba su propósito en el propio público y su material en el contexto de vida del público. Es bien sabido cuan lejos llevaron Eisenstein y Tretiakov su experimentos de cálculo; se investigaba entre las espectadoras y espectadores, observándose meticulosamente sus reacciones y evaluando cuidadosamente los resultados. El hecho de que sus cálculos tuvieran que tomar en consideración, o al menos ésa era la intención, una gran variedad de posibles consecuencias, suponía ciertamente una impredecibilidad muchísimo mayor que en las prácticas de representación teatral decimonónicas, y ello se debía no solamente a las nuevas clases de público ganadas para el teatro sino también al propio formato experimental de la atracción.

Las representaciones de *¿Escuchas, Moscú?* de Tretiakov debieron constituir un pináculo en este orden de cosas, dando lugar a situaciones tumultuosas en el teatro[24]. Escrita, organizada y producida con extrema rapidez como una obra de movilización y agitación de cara a una posible revolución alemana tras la revuelta de Hamburgo que tuvo lugar a finales de octubre de 1923, se estrenó para el sexto aniversario de la Revolución de Octubre, el 7 de noviembre de 1923. Una mirada superficial nos permite observar que la obra de Eisenstein y Tretiakov fracasó a dos niveles. En un primer nivel por los acontecimientos, ya que la revolución, como sabemos, no tuvo lugar. A otro nivel su tema de autorreflexión, incitar a una revolución por medio del arte, sobrestima la práctica artística de una forma totalmente problemática. La revolución buscaba ser escenificada no solamente por la representación de situaciones, sino cambiando la situación al intervenir en ella y mediante la abrupta transformación del teatro burgués en teatro revolucionario. Pero en el estreno moscovita, realizado justo en el contexto de una sociedad socialista, esta representación de la revolución habría de tener un impacto totalmente diferente que en una situación revolucionaria. Tretiakov y Eisenstein hicieron un uso crecientemente tenso de las atracciones, con tal énfasis que provocaron cada vez más excitación entre el público: hubo progresivas interrupciones, parte del público sacó armas, se alzaron los puños y muchos extras participaron en las luchas sobre el escenario, debiendo resultar todo ello en un caos impresionante. Y se cuenta que el ardoroso público debió reaccionar acaloradamente no sólo en el teatro, sino también después en las calles de Moscú: "más tarde se desplazaron por las calles golpeando salvajemente escaparates de tiendas y cantando canciones"[25].

Seguramente no se puede responder a la pregunta de hasta qué punto el teatro de atracciones había "calculado" que habría de tener lugar la espontaneidad descrita también fuera del teatro, aunque el *cálculo* del público podría perfectamente haber llegado tan lejos como a buscar planificar, calcular y evaluar incluso el caos y el tumulto. Con sus reivindicaciones de una definición exacta de las tareas sociales y de los métodos científicos, Eisenstein y Tretiakov ciertamente sí tuvieron éxito en desplazar la máquina teatral a un terreno tan inestable que ninguna otra práctica artística pudo estar a su altura a corto plazo.

Reinventar la máquina

En el "Apéndice" al *Anti Edipo*, Gilles Deleuze y Félix Guattari no sólo desarrollan un "Balance-programa para máquinas deseantes"[26], sino que también escriben, en contraste con las ideas de Marx sobre la maquinaria[27], su propio concepto de máquina que implica una expansión o renovación del concepto, pero en absoluto una metaforización de la máquina. Deleuze y Guattari no establecen un "sentido figurativo" de la máquina, sino que intentan reinventar el término manteniendo una distancia crítica tanto frente a su sentido cotidiano, como frente al marxismo académico: "No partimos de un empleo metafórico de la palabra máquina, sino de una hipótesis (confusa) sobre el origen: la manera como algunos elementos están determinados a formar máquina *por recurrencia y comunicación*"[28].

La teoría de la máquina de Marx se introduce mediante un término en clave, "un esquema clásico", y sólo se menciona explícitamente en la tercera parte, la parte final del apéndice[29]. Mientras, en el capítulo decimotercero de *El Capital*, Marx trata extensamente la cuestión de "qué es lo que convierte al instrumento de trabajo de herramienta en máquina y en qué se distingue ésta del instrumento que maneja el artesano"[30]. Deleuze y Guattari encuentran particularmente insuficiente en muchos aspectos esta concepción lineal. Lo que cuestionan en este punto es menos la lógica inmanente de la transformación de la máquina tal como Marx la describe que el marco que presupone como base de esta lógica: una di-

[21] Sergei Eisenstein, "Montaje y atracciones", *op. cit.*, pág. 172.

[22] "Ein Experiment der Theaterarbeit", *op. cit.*, pág. 112.

[23] Sergei Tretiakov, *op. cit.*, pág. 69.

[24] Véase "Hörst du, Moskau?", en Gorsen y Knödler-Bunte, *op. cit.*, pág. 128, nota al pie.

[25] Sergei Tretiakov, "Notizen eines Dramatikers", *Gesichter der Avantgarde, op. cit.*, pág. 99.

[26] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* traducción de Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998 (3ª), págs. 395-413.

[27] En *El Anti Edipo* Deleuze y Guattari parecen referirse directamente a *El Capital*; Guattari, en "El capital como 'integral' de las formaciones de poder", menciona explícitamente el *Fragmento sobre las máquinas* [*Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, págs. 75-98; accesible en <http://traficantes.net>].

[28] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo, op. cit.*, pág. 396.

[29] *Ibídem*, págs. 409 y ss.

[30] *Ibídem supra* nota 7.

mensión del hombre y de la naturaleza que todas las formaciones sociales tendrían en común. El desarrollo lineal desde la herramienta (como extensión del ser humano para mitigar el esfuerzo) hacia un trastorno, por así llamarlo, en el que la máquina en última instancia se independiza del ser humano, determina a la máquina como un aspecto dentro de una serie mecánica. Este tipo de esquema, que proviene del espíritu "humanista y abstracto", en especial "aísla las fuerzas productivas de las condiciones sociales de su ejercicio"[31].

Imaginada más allá de este esquema evolutivo, la máquina ya no es sencillamente una función singular en una serie que comienza en la herramienta y que sucede llegados a un cierto punto. De manera semejante a como el concepto de *techné* en la antigüedad significaba tanto el objeto material como la práctica, igualmente la máquina no es sólo un instrumento de trabajo en el que el saber social queda absorbido y clausurado. Por el contrario, se abre, en contextos sociales diferentes, a diferentes concatenaciones, conexiones y emparejamientos: "Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas"[32].

En lugar de situar la herramienta y la máquina en una serie, Deleuze y Guattari buscan una diferenciación más sutil, y es así que cuestionan la manera en que Marx distingue entre máquina y herramienta. En efecto, esta distinción se podría explicar mediante una genealogía diferente que la seguida por Marx, una que se refiere a la comprensión premoderna de la "machina", en la que la separación entre lo orgánico y lo mecánico era irrelevante. En *El Anti Edipo*, sin embargo, esta diferencia se trata de manera conceptual/teórica: la máquina es un factor comunicativo, la herramienta —al menos en su forma no maquínica— es, al contrario, una extensión o prótesis sin comunicación. A la inversa, la herramienta concreta, por su uso de intercambio/conexión con el ser humano, es siempre más máquina que la máquina técnica que se imagina como aislada: "Formar pieza con algo es muy diferente de prolongarse o proyectarse, o hacerse reemplazar"[33].

Distinguiendo la máquina de algo que sencillamente prolonga o reemplaza al ser humano, Deleuze y Guattari no sólo rechazan afirmar la figura convencional de la dominación de la máquina sobre el ser humano. También marcan una diferencia frente a la celebración simplista y optimista de cierta forma de máquina que desde el futurismo hasta los ciber-fans corre el peligro de pasar por alto el aspecto social en posibles nuevas combinaciones "hombre-máquina"[34]. En la narración de la adaptación de los seres humanos a la máquina, la sustitución del humano por la máquina pierde de vista el sentido de lo maquínico, según Deleuze y Guattari, no sólo en su articulación crítica marxista, sino también en su

[31] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo, op. cit.*, págs. 396-397.

[32] *Ibídem*, pág. 12.

[33] *Ibídem,* pág. 397.

[34] Llegados a este punto se debe hacer notar que el uso del concepto de máquina por parte de Deleuze y Guattari es consistentemente indiferente y ambivalente. Los aspectos sombríos de la maquinización aparecen regularmente en sus escritos, como en las reflexiones sobre las formas de máquina de guerra fascistas y posfascistas en *Mil mesetas* o el concepto guattariano de "servidumbre maquínica" en el "capitalismo mundial integrado", como Guattari llamó a comienzos de los ochenta al fenómeno que hoy se denomina genéricamente globalización. A diferencia de Marx, la "servidumbre maquínica" no significa aquí relación subordinada del ser humano con la máquina técnica que objetiva el saber social, sino una forma más general del control colectivo del saber y de la necesidad permanente de participación. Es la cualidad maquínica del capitalismo posfordista —aquí Guattari se encuentra muy próximo a las teorías de la gubernamentalidad neoliberal desarrolladas a partir de Foucault— lo que añade a los sistemas tradicionales de represión directa una paleta de mecanismos de control que requieren una complicidad por parte de los individuos.

tendencia eufórica. "Ya no se trata de enfrentar al hombre y la máquina para evaluar sus correspondencias, sus prolongamientos, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar a ambos para mostrar cómo el hombre *forma una pieza con* la máquina, o forma pieza con cualquier otra cosa para constituir una máquina"[35]. Esas "otras cosas" pueden ser animales, herramientas, otras personas, frases, signos o deseos, pero sólo devienen máquina en un proceso de intercambio, no bajo el paradigma de la sustitución.

Consideremos la fábula *El tercer policía* de Flann O'Brien, en la que el autor irlandés nos presenta cálculos precisos del momento en que, debido al flujo molecular, las personas en bicicleta se convierten en bicicletas y las bicicletas en personas y en qué porcentaje, con todos los problemas que de ello se derivan: las personas se caen si no se apoyan en la pared y las bicicletas asumen rasgos humanos. De lo que trata esta investigación no es de las cantidades de identidad que cambian (20% bicicleta y 80% humano o, lo que resulta más alarmante, 60% bicicleta y 40% humano), sino más bien del intercambio y el flujo de las singularidades maquínicas y su concatenación con otras máquinas sociales: "Nosotros creemos, al contrario, que la máquina debe ser pensada inmediatamente con respecto a un cuerpo social y no con respecto a un organismo biológico humano. Si es de este modo, no podemos considerar a la máquina como un nuevo segmento que sucede al de la herramienta, en una línea que tendría su punto de partida en el hombre abstracto. Pues el hombre y la herramienta *ya son* piezas de máquina en el cuerpo lleno de una sociedad considerada. La máquina es, en primer lugar, una máquina social constituida por un cuerpo lleno como instancia maquinizante y por los hombres *y* las herramientas que están maquinadas en tanto que distribuidas sobre este cuerpo"[36]. Deleuze y Guattari desplazan

[35] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo, op. cit.*, pág. 396.

así la perspectiva desde la cuestión de la forma en la que la máquina es continuadora de la herramienta simple, de cómo los seres humanos y las máquinas son maquinizados, hacia aquella otra de cuáles son las máquinas sociales que provocan la emergencia de determinadas máquinas técnicas, afectivas, cognitivas, semióticas, y hacen sus concatenaciones posibles y al mismo tiempo necesarias.

El principal rasgo de la máquina es la fluidez de sus componentes: cada extensión o sustitución carecería de comunicación, y la cualidad de la máquina es exactamente la contraria, o sea la comunicación, el intercambio, la apertura. Al contrario que la estructura y el aparato de Estado, que tienden a la clausura, lo maquínico tiende hacia la apertura permanente. Desde el texto *Máquina y estructura*, escrito en 1969, hasta *La heterogénesis maquínica*, publicado en 1992, Guattari apunta repetidamente la cualidad diferente de máquina y estructura, máquina y aparato estatal[37]: "La máquina tiene algo más que la estructura"[38]. No se limita a manejar y estriar entidades cerradas una respecto de la otra, sino que se abre a otras máquinas y se mueve con sus ensamblajes maquínicos. La máquina penetra varias estructuras simultáneamente. Depende de elementos externos para poder existir. Implica una complementariedad no sólo con el ser humano que la fabrica, que la hace funcionar o la destruye, sino que también mantiene en sí misma una relación de alteridad con otras máquinas virtuales o reales[39].

Además de esta aproximación teórica a un concepto de máquina simultáneamente indiferente y ambivalente en *El Anti Edipo* y en varios textos de Guattari tanto antiguos como recientes, sin embargo, es importante no omitir el contexto histórico en que fueron escritos, que es el de un giro normativo aplicado a lo maquínico. Guattari había ya comenzado a desarrollar su concepto de máquina a finales de los años sesenta, específicamente contra el trasfondo político de los experimentos izquierdistas sobre las formas de organización. Sus empeños se dirigían inicialmente contra la dura segmentariedad de las izquierdas estatales realsocialistas y eurocomunistas, y sus exploraciones continuaron a través de las experiencias de diversas prácticas subculturales y micropolíticas, en su caso especialmente la práctica antisiquiátrica; y en último término se convirtieron, después de 1968, en esfuerzos por resistir y reflexionar sobre la estructuralización y clausura de la generación sesentayochista en cuadros, facciones y círculos. El problema que Guattari trata en su primer texto sobre la máquina, escrito poco después de la experiencia de 1968, es el de cómo construir una organización revolucionaria duradera: "El problema de establecer una máquina institucional que se distinga por una axiomática especial y por una práctica especial; lo que se quiere afirmar es la garantía de que no se clausurará en alguna de las diversas formas de estructura social, especialmente no en la estructura estatal, que parece ser la piedra angular de las condiciones de producción dominates aunque no se corresponda ya con los medios de producción"[40]. No sólo las "condiciones de producción dominantes", sino también las formas contemporáneas de resistencia habían asumido formas maquínicas: estructuralización y clausura como gestos de (auto)protección. Las instituciones maquínicas no pueden reproducir las formas del aparato de Estado, de los aparatos que se sostienen sobre el paradigma de la representación, sino que producen nuevas formas de "prácticas instituyentes": "El proyecto revolucionario como 'actividad maquínica' de subversión institucional tendría que revelar este tipo de posibilidades subjetivas y asegurar su continuidad en cada fase de la batalla contra la posibilidad de 'estructuralizarse'. Y aún así, esta constante comprobación de los efectos de la máquina que afecta a las estructuras nunca podría verse satisfecha con una 'práctica teórica'. Requiere el desarrollo de una práctica analítica específica, que se aplica inmediatamente a cada paso de la organización de la batalla"[41].

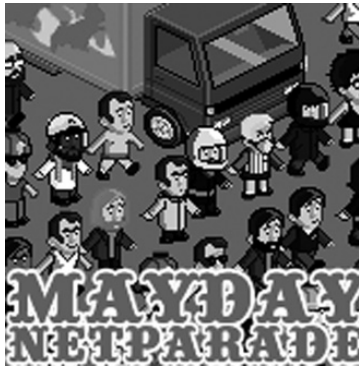
[36] *Ibídem,* pág. 409.

[37] El relevante concepto de "aparato de Estado" va mucho más allá que las concepciones tradicionales sobre el Estado; como el opuesto de las máquinas, los aparatos de Estado se caracterizan por sus estructuras, sus espacios estriados y su dura segmentariedad.

[38] Félix Guattari, *"Über Maschinen", op. cit.*, pág. 121.

[39] Félix Guattari, "La heterogénesis maquínica", *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996, págs. 47-74.

[40] Félix Guattari, "Máquina y estructura", *Psicoanálisis y transversalidad,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.



[41] *Ibídem.*

El *general intellect* y la máquina EuroMayDay

Una parte importante de lo que Guattari formuló en su pensamiento sobre la máquina teniendo en cuenta el antecedente de las experiencias de Mayo del 68 ha sido actualizado en años recientes —quizá mucho más de lo que lo fuera durante los años sesenta y setenta— en la forma de movimientos no-representacionistas[42] activos contra los regímenes migratorios y fronterizos, la globalización económica y la precarización del trabajo y la vida[43]. Este último asunto es tratado especialmente por el movimiento EuroMayDay[44], que comenzó en Milán y ha buscado reapropiarse del Primero de Mayo, en particular en años recientes. De manera semejante al público teatral revolucionado por la obra de Tretiakov y Eisenstein *¿Escuchas, Moscú?*, los y las activistas del EuroMayDay también se mueven hoy a través de las calles, a veces "golpeando salvajemente contra las vitrinas de las tiendas y cantando"; específicamente a través de las calles de unas veinte ciudades europeas entre las que se cuentan Londres, Conpenhague, Maribor, Barcelona, Hamburgo y Viena[45]. A veces se rompen vitrinas, pero con más frecuencia se pinta encima de ellas con spray y se las cubre con una capa de nuevos signos[46]. Las EuroMayDay Parades no sólo renuevan las tradiciones revolucionarias del Primero de Mayo, sino que también se oponen a la privatización de las esferas públicas urbanas con sus cuerpos, imágenes, signos y declaraciones. Este tipo de reapropiación de la ciudad se ejecuta de manera consistente sin necesidad de escenarios ni podios, en el esfuerzo por contrarrestar el paradigma de la representación con el paradigma del acontecimiento[47].

Pero la máquina EuroMayDay tiene dos temporalidades. No sólo la del acontecimiento, sino también la larga duración de las prácticas instituyentes, en las que la conexión entre la máquina como movimiento contra la estructuralización y la máquina como "fuerza social productiva" es bien clara. Organizar el Primero de Mayo no es la única dimensión de las y los activistas del MayDay: a pesar de los limitados recursos de que se dispone para cumplir los deseos activistas, a lo largo del año hay microacciones y acontecimientos discursivos, comunicación regular en listas de correo y encuentros en varias ciudades europeas para el intercambio transnacional. Además, está creciendo una red cada vez más densa para atacar el asunto de la precarización del trabajo y la vida, no solamente en Europa.

Pero esta formación de prácticas instituyentes es sólo incipiente. De acuerdo con el *posoperaísta* Paolo Virno, el movimiento "todavía no ha empujado suficientemente lejos, hasta producir un valor político subversivo, las formas de batalla adecuadas para transformar la situación de trabajo precario, temporal y atípico"[48]. Este tipo de empuje comienza menos con las viejas formas de organización en "aparatos de Estado" que con la concatenación de formas maquínicas de movimiento y formas posfordistas de trabajo y vida. En sus textos sobre este tema, especialmente en *Gramática de la multitud*, Virno toma directamente del *Fragmento sobre las máquinas* el concepto de *general intellect* introducido por Marx. Incluso si aceptáramos que el saber social hubiese sido alguna vez totalmente absorbido por las máquinas técnicas en la era de la industrialización, esto sería totalmente impensable en el contexto posfordista: "Obviamente, este aspecto del *general intellect* importa, pero no lo es todo. Deberíamos considerar la dimensión en la que el *general intellect*, en lugar de ser encarnado (o mejor, *forjado en acero*) en el sistema de las máquinas, existe como un atributo del trabajo vivo"[49]. Como formula la teoría *posoperaísta*, siguiendo a Guattari, debido a la lógica del propio desarrollo económico es necesario que la máquina no se entienda meramente como una estructura que estría a los trabajadores y trabajadoras clausurando en su interior el saber social. Yendo más allá de la idea de Marx sobre el trabajo que es absorbido en el capital fijo, Virno afirma así su tesis de la cualidad simultáneamente preindividual y transindividual del intelecto: "El trabajo vivo en el posfordismo tiene como materia prima y como medios de producción el pensamiento que se expresa mediante el lenguaje, la capacidad de aprender y comunicar, la imaginación, en otras palabras las capacidades que distinguen la conciencia humana. De acuerdo con esto el trabajo vivo encarna el *general intellect* (el 'cerebro social'), lo que Marx llamó 'el pilar de la producción y la riqueza'. Hoy, el *general intellect* ya no es absorbido por el capital fijo, ya no representa sólo el saber contenido en el sistema de las máquinas, sino la cooperación verbal de una multitud de sujetos vivos"[50].

Apropiándose del término marxiano Virno indica que el "intelecto" no debe entenderse aquí como la competencia exclusiva de un individuo, sino como un lazo común y una fundamentación de la individuación en constante desarrollo, como una cualidad social del

[42] Aventuramos este neologismo allá donde el autor utiliza, en alemán, *nicht-repräsentationistisch*, y en inglés *non-representationist*. Obviamente se está refiriendo al hecho de que en ciertas prácticas de los movimientos de años recientes encontramos una negación simultánea del régimen de representación clásica tanto en términos políticos como estéticos: se trataría así de movimientos tanto *no-representativos* como *no-representacionales*. Para nombrar esa simultaneidad, por tanto: *no-representacionistas* [NdT].

[43] Esta categoría de "prácticas no-representacionistas" no incluiría al movimiento de los Foros Sociales, que aún no ha llegado a cumplir sus declaraciones, contenidas en sus estatutos, de rechazo de la representación tanto en su forma como en sus contenidos.

[44] Sobre las cuestiones que trata este movimiento (principalmente la precarización del trabajo y la vida), véase los artículos del monográfico *precariat* de *transversal*, la revista online del eipcp: <http http://eipcp.net/transversal/0704>, en particular la discusión terminológica de Angela Mitropoulos, "Precari-Us?".

[45] Véase <http://www.euromayday. org> y los enlaces en este sitio web con los diversos sitios locales del EuroMayDay.

[46] Sobre este aspecto de reapropiación de la ciudad que tiene lugar durante las manifestaciones EuroMayDay, véase Gerald Raunig, "La inseguridad vencerá. Activismo contra la precariedad y MayDay Parades", en *Brumaria*, nº 5, *Arte: la imaginación política radical*, verano de 2005, <http://eipcp.net/transversal/0704/raunig/es>.

[47] La hipótesis de la traslación, en prácticas políticas recientes, del paradigma de la representación al del acontecimiento, está desarrollada por Maurizio Lazzarato en varios textos; véase "Lucha, acontecimiento, media", en *Brumaria*, nº 5, *Arte: la imaginación política radical*, *op.cit.*, <http://eipcp.net/transversal/1003/lazzarato/es> [NdT].

[48] Paolo Virno, "Un movimento performativo", <http://eipcp.net/transversal/0704/virno/it> (italiano).

[49] Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Traficantes de Sueños, Madrid; accesible en <http://traficantes.net>.

[50] *Ibídem.*

intelecto. Aquí, la "naturaleza" humana *pre*-individual, que reside en el habla, el pensamiento, la comunicación, se ve aumentada por el aspecto *trans*-individual del *general intellect*: no se trata sólo de la totalidad del saber acumulado por la especie humana, no sólo de las capacidades previas compartidas en común, es también el *entre* las trabajadoras y trabajadores cognitivos, la interacción comunicativa, la abstracción y la autorreflexión de los sujetos vivos, la cooperación, la acción coordinada del trabajo vivo.

Finalmente, sobre la base de los escritos de Virno podemos conectar el *general intellect* como capacidad colectiva y el concepto de máquina en el sentido de Guattari. El saber como intelectualidad colectiva es complementario a la cualidad maquínica de la producción y del movimiento social. El *general intellect*, o el "intelecto público", en la manera en que Virno lleva aún más lejos el concepto, es otro nombre para la expansión guattariana del concepto de máquina más allá de la máquina técnica y fuera de su ámbito: "Al interior del proceso de trabajo contemporáneo existe una constelación de conceptos que funcionan por sí mismos como 'máquinas' productivas sin necesitad de un cuerpo mecánico ni una pequeña alma electrónica"[51].

"Einige Fragmente über Maschinen", en Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*, nº 17, 2006. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos y Gerald Raunig, a partir de la versión inglesa de Aileen Derieg, "A Few Fragments on Machines". Accesible en la revista multiligüe* transversal: máquinas y subjetivación, *<http://transform.eipcp.net/transversal/1106/raunig/es>. Publicado también en inglés en Simon Sheikh (ed.),* CAPITAL (It Fails Us Now)*, b_books, Berlín, 2006.*

[51] Paolo Virno, "Wenn die Nacht am tiefsten... Anmerkungen zum General Intellect", *op. cit.*, pág. 154.

Algunos de nosotros y de nosotras, productores y productoras culturales, ni siquiera consideramos la idea de un empleo fijo en una institución. Como mucho por unos pocos años, después queremos algo diferente. ¿No ha sido siempre nuestra idea la de no vernos forzados o forzadas a una sola dedicación, a la definición clásica de empleo que ignora tantísimas cosas? ¿No se trataba de no venderse, de no vernos compelidos o compelidas a renunciar a las muchas actividades que tanto nos apetecen? ¿No era tan importante el no adaptarse a las limitaciones de una institución, ahorrar el tiempo y la energía necesarios para los proyectos crea-

Isabell Lorey

Gubernamentalidad y precarización de sí[1].

Sobre la normalización de los productores y productoras culturales[2]

tivos y quizá políticos que realmente nos interesan? ¿Acaso no aceptamos de buen grado un trabajo más o menos bien pagado que, sin embargo, abandonamos cuando sentimos que ya no nos viene bien? Al menos nos habrá dado un poco de dinero que nos sirva para llevar adelante un próximo proyecto con más sentido, seguramente peor pagado, pero más satisfactorio.

Para mantener la actitud que acabamos de sugerir resulta crucial la creencia de que hemos elegido nuestras propias situaciones vitales y laborales, y de que podemos realizarlas de manera relativamente libre y autónoma. En realidad, también las incertidumbres y la falta de continuidad bajo condiciones sociales establecidas se eligen en gran medida conscientemente. Pero lo que nos ocupará a continuación no son preguntas como ¿cuándo decido realmente con libertad? o ¿cuándo actúo con autonomía? sino al contrario: las formas en que las ideas de autonomía y libertad están constitutivamente conectadas con los modos hegemónicos de subjetivación en las sociedades capitalistas occidentales. Este texto abordará la medida en la que la precarización "elegida para sí" contribuye a producir las condiciones que permiten convertirse en parte activa de las relaciones políticas y económicas neoliberales.

Ninguna afirmación general sobre los productores o productoras culturales o sobre aquellas personas

[1] No hay una sola palabra que pueda dar cuenta del actual proceso de devenir precario o precaria; se propone este término tentativamente. En alemán, la palabra propuesta es *"Prekarisierung"*, y en inglés, *"Self-precarization"* [NdAyT].

[2] El término "productores y productoras culturales" se utiliza aquí como una designación paradójica. Se refiere a la imaginación de los sujetos designados: la imaginación de su propia producción autónoma y de la producción de sí mismos y de sí mismas. Pero al mismo tiempo estos modos de subjetivación son instrumentos de gobierno y constituyen efectos funcionales de las sociedades de gubernamentalidad biopolítica de la modernidad occidental. Por tanto, se trata de un término que tiene un significado contradictorio, no coherente. Es más, no se refiere solamente, ni en primer lugar, a los y las artistas. Se remite más bien a la definición que maneja el grupo kpD/kleines postfordistisches Drama (pequeño drama Posfordista), al que pertenezco junto con Brigitta Kuster, Katja Reichard y Marion von Osten [KPD, con todas sus letras en mayúscula, eran las iniciales del antiguo Kommunistische Partei Deutschlands, Partido Comunista Alemán, <http://es.wikipedia.org/wiki/Partido_Comunista_de_

que se encuentran actualmente en una situación que las hace precarias se podrá deducir de dicho enfoque. Sin embargo, lo que sí se evidencia al problematizar esta precarización "elegida para sí" son las líneas de fuerza históricas[3] de la subjetivación burguesa moderna, imperceptiblemente hegemónicas y normalizadoras, y con la capacidad de bloquear los comportamientos resistentes[4].

Para manifestar la genealogía de estas líneas de fuerza me remitiré en primer lugar a los conceptos de "gubernamentalidad" y "biopolítica" de Michel Foucault. No para enfocar las rupturas y escisiones que se producen en las líneas de subjetivación burguesa sino, al contrario, sus continuidades estructurales y transformadoras, incluyendo sus entrelazamientos con las técnicas gubernamentales de las sociedades occidentales modernas hasta la actualidad. ¿Qué ideas sobre la soberanía surgen en estos dispositivos modernos, gubernamentales?, ¿qué líneas de fuerza, esto es, qué continuidades, autoevidencias y normalizaciones pueden trazarse hacia los que consideramos productores y productoras culturales "por elección" (quienes se han convertido en precarios y precarias bajo las condiciones neoliberales), hacia nuestra manera actual de estar en el mundo y, más en concreto, también hacia las llamadas prácticas disidentes?, ¿acaso los productores y productoras culturales en situación precaria encarnan una "nueva" normalidad gubernamental a través de ciertas relaciones consigo y de ciertas ideas de soberanía?

En el curso del texto diferenciaré, tomando en cuenta la genealogía de estas líneas de fuerza de subjetivación burguesa, entre precarización como desviación (por lo tanto como contradicción de la gubernamentalidad *liberal*) por una parte, y como función hegemónica de la gubernamentalidad *neoliberal* por la otra. Finalmente, clarificaré la relación entre ambas basándome en el ejemplo contemporáneo de la "libre" decisión de tener una vida y un trabajo precarios.

Gubernamentalidad biopolítica

Con el término "gubernamentalidad" Michel Foucault definió el entrelazamiento estructural del gobierno de un Estado con las técnicas de gobierno de sí en las sociedades occidentales. Esta relación entre el Estado y la población como sujetos no es una constante atemporal. Fue en el curso del siglo XVIII que por vez primera pudo echar raíces aquello que venía desarrollándose desde el XVII: una nueva técnica de gobierno o, más precisamente, las líneas de fuerza de las técnicas modernas de gobierno, las cuales se extienden hasta la actualidad. El soberano moderno, que Foucault caracteriza prototípicamente a partir de *El Príncipe* de Maquiavelo en el siglo XVI y en la comunidad de súbditos voluntarios basada en un contrato descrita por Hobbes en el siglo XVII, aún no se preocupaban por dirigir al "pueblo" para su bien común; más bien, su interés residía primordialmente en dominarlo para el bienestar del propio soberano. Fue en el curso del siglo XVIII (cuando el liberalismo y la burguesía se hicieron hegemónicos) que por primera vez la población se sumó a una nueva forma del poder la cual pretendía mejorar la vida del "pueblo" bajo su mando. El poder del Estado ya no dependía solamente del tamaño de un territorio o de la regulación autoritaria y mercantil de sus súbditos[5], sino de la "felicidad" de la población, de su vida y de la constante mejora de ésta.

A través del siglo XVIII los métodos de gobierno continuaron su transformación hacia la economía política del liberalismo: limitaciones autoimpuestas al gobierno en beneficio del libre mercado por una parte y, por la otra, una población compuesta por sujetos cuyo pensamiento y comportamiento estaban encerrados en paradigmas económicos. La subyugación de dichos sujetos no se producía por simples métodos de obediencia, sino que se volvían gobernables en la medida en que, en general, "su expectativa de vida, su salud, el curso de sus comportamientos, estaban implicados en relaciones complejas y entrelazadas con los procesos económicos"[6]. Los modos liberales de gobierno presentaban la estructura básica de la gubernamentalidad moderna, la cual ha sido siempre biopolítica[7]. En otras palabras: el liberalismo fue el marco económico y político de la biopolítica, e igualmente "un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo"[8].

Cada vez más, la fuerza y riqueza de un Estado a finales del siglo XVIII dependía de la salud de su población. Bajo un marco liberal burgués, una determinada política de gobierno (la cual se mantiene en nuestros días) se orientó entonces hacia tales fines estableciendo, produciendo y asegurando la normalidad. Para ello se necesitaba una gran cantidad de datos: se produjeron estadísticas, se calcularon tasas de probabilidad de nacimiento y muerte, frecuencias de enfermedades, condiciones de vida, medios de nutrición, etcétera. Pero eso no era suficiente. Con el fin de producir y maximizar estándares de salud de la población, estos métodos de gobierno biopolítico, bioproductivos y en favor de la vida, también requerían la participación activa de cada uno de los individuos, lo cual significa el gobierno de sí mismos.

Foucault escribe en *Historia de la sexualidad*: "El hombre occidental fue *aprendiendo* gradualmente qué significaba ser una especie viva en un mundo vivo, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, bienestar individual y colectivo, fuerzas que podían ser modificadas, y un espacio en el que todo ello podía distribuirse de la mejor manera"[9]. Aquí, Foucault des-

Alemania> (NdT)]. "Empleamos el término 'productores y productoras culturales' de un modo decididamente estratégico. Con él no hablamos de un cierto sector (industria cultural), ni de una cierta categoría social (por ejemplo, quienes disfrutan de la seguridad social para artistas en Alemania, que consiste en un seguro de salud, jubilación y accidente para artistas y escritores), ni de una autoconcepción profesional. De lo que hablamos es de la práctica de atravesar una variedad de cosas: producción teórica, diseño, autoorganización política y cultural, formas de colaboración, empleos remunerados y no remunerados, economías informales y formales, alianzas temporales, una forma de trabajo y de vida sostenida por la idea de proyecto" ("Prekäre Subjektivierung", entrevista con kleines postfordistisches Drama, en *Malmoe*, nº 7, 2005, pág. 24).

[3] Por "líneas de fuerza" entiendo las conformaciones de acciones o prácticas que se han homogeneizado y normalizado en el tiempo y en el espacio a lo largo de décadas o siglos y que, en último término, ejercen efectos hegemónicos (véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber,* Siglo XXI, Madrid, 2005; Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987).

[4] Hemos elegido traducir como "comportamientos resistentes" el término "*contre-conduite*" que Foucault usaba para describir las luchas contra los modos de gobierno que identificó como "gubernamentalidad". Véase Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978-79*, Francfort, 2004 [el libro no está traducido al castellano, pero se puede ver, por ejemplo, Michel Foucault, "Nacimiento de la biopolítica", *Estética, ética y hermenéutica,* Obras Esenciales, Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999].

[5] El mercantilismo también se orientaba al crecimiento de la población, aunque más en términos cuantitativos que en términos de la cualidad de vida "del pueblo".

[6] Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II, op. cit.*, pág. 42.

[7] Uno de los pocos lugares en los que Foucault apunta el carácter inseparable de la gubernamentalidad moderna y la biopolítica es en el arriba citado *Die Geburt der Biopolitik* (Nacimiento de la biopolítica). Sobre la gubernamentalidad biopolítica como concepto socioteórico, véase Isabell Lorey, "Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben", en Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali, Vassilis Tsianos (eds.), *Empire und die biopolitische Wende,* Campus, Francfort-Nueva York, 2006.

[8] Michel Foucault, *History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, Nueva York, 1980, págs. 141-142 [castellano: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2005].

[9] *Ibídem*, pág. 142. El subrayado es mío.

cribe dos cosas que considero esenciales: el individuo moderno debe aprender, en primer lugar, la manera de poseer un cuerpo dependiente de ciertas condiciones existenciales y, en segundo lugar, a desarrollar una relación creativa y productiva "consigo", una relación en la que es posible crearse "su propio" cuerpo, "su propia" vida y a "sí mismo". Phillipp Sarasin muestra el surgimiento, en el contexto del discurso higienista occidental de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, de "la creencia de que el individuo era ampliamente capaz de determinar su salud, su enfermedad e incluso el momento de su muerte"[10]. Esta idea de la capacidad de modelarse y crearse no surgió nunca de manera independiente a los dispositivos de gubernamentalidad.

En el contexto de las tecnologías gubernamentales liberales del yo, el atributo "propio" siempre significa "individualismo posesivo"[11]. En un principio, sin embargo, las relaciones consigo (u orientadas de acuerdo con la imaginación de un "sí mismo") eran competencia exclusiva del burgués y sólo después, gradualmente hasta finales del siglo XIX, lo fueron de toda la población. La cuestión central en este punto no es el estatuto legal de un sujeto sino las condiciones estructurales de normalización de las sociedades: uno o una debe ser capaz de dirigirse, reconocerse como individuo sujeto a una sexualidad, aprender a tener un cuerpo que permanece sano por medio de atenciones (nutrición, higiene, vida) y que puede enfermar si éstas faltan. En este sentido, la totalidad de la población tiene que convertirse en sujetos biopolíticos[12].

En lo que se refiere a los trabajadores y trabajadoras asalariadas, tales relaciones imaginarias consigo[13] significan que el cuerpo de uno o de una, constituido como propiedad de sí, deviene un cuerpo "propio" que debe venderse como fuerza de trabajo. El individuo moderno "libre" se ve compelido a coproducirse mediante un tipo de relaciones consigo tan poderosas que lo hacen vender su fuerza de trabajo con el fin de vivir una vida que pueda mejorarse sostenidamente.

En las sociedades modernas, por lo tanto, las "artes de gobierno" —que es otro nombre que Foucault daba a la gubernamentalidad[14]— no consisten principalmente en aplicar medidas represivas sino en extender una disciplina y un control de sí "interiorizados"[15]. Su análisis es el de un orden al que no sólo se fuerza a la gente, a los cuerpos y a las cosas, sino en el que, además, éstos juegan simultáneamente un papel activo. En el centro del problema de las técnicas de dominio gubernamental no se encuentra tanto la regulación exterior de sujetos autónomos y libres como la regulación de las relaciones mediante las cuales los denominados sujetos autónomos y libres se constituyen a sí mismos como tales.

[10] Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914,* Suhrkamp, Francfort, 2001.

[11] Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (1962), Trotta, Madrid, 2005.

[12] Véase Isabell Lorey, "Als das Leben in die Politik eintrat", *op. cit.*

[13] Siguiendo las ideas de Althusser, estas relaciones imaginarias consigo no pueden separarse de las "condiciones de vida reales", que son las técnicas gubernamentales para dirigir a la población que, por ejemplo, se materializan en la constitución de los cuerpos.

[14] Michel Foucault, "La gubernamentalidad", *Estética, ética y hermenéutica, op. cit.* [<http://es.wikipedia.org/wiki/Gubernamentalidad>].

[15] Entiendo que no se trata de que la gestión de sí se "interiorizase" durante el neoliberalismo reemplazando otro principio regulador. La regulación y el control no son técnicas establecidas por vez primera bajo el neoliberalismo en oposición a la disciplina, al contrario de lo que argumentan Gilles Deleuze ["Post-scriptum sobre las sociedades de control" (1990), *Conversaciones 1972-1990*, Pretextos, Valencia, 1999, <http://tijuana-artes.blogspot.com/2005/03/postscriptum-sobre-las-sociedades-de.html>] y Michael Hardt y Antonio Negri [*Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002]. En particular, si se atribuye a las tecnologías de reproducción, junto con la higiene y la salud, un papel central en la producción biopolítica de cuerpos (sexualizados y racializados), entonces, en lo que se refiere a la burguesía, la introducción de tales prácticas de subjetivación debe situarse a comienzos de la era moderna, como muy tarde a finales del siglo XVIII.

John Locke, quien de acuerdo con Marx "demostró que la forma de pensar burguesa es la forma normal del pensamiento humano"[16], escribió en la segunda mitad del siglo XVII en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* que "el hombre… dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad"[17]. A comienzos de la era moderna la propiedad adquirió un "significado antropológico"[18] tanto para el hombre burgués (para quien constituía un prerrequisito de su libertad formal como ciudadano) como para el trabajador (quien poseía su propia fuerza de trabajo, la cual debía vender libremente como trabajo asalariado). La propiedad parecía ser el prerrequisito para que el individuo pudiera volverse independiente y libre del sistema tradicional de servidumbre y seguridad. Pero si adoptamos la perspectiva de la gubernamentalidad biopolítica, el significado de la propiedad sobrepasa el que adopta dentro de los límites de las relaciones entre ciudadanía, capital y trabajo asalariado: debe entenderse como algo ampliamente generalizado, en tanto que en un dispositivo biopolítico las relaciones de propiedad corporeizadas afectan a la totalidad de la población y no sólo a los ciudadanos o trabajadores, en la forma de gobierno de sí gubernamental[19]. La persona moderna, de acuerdo con esto, se constituye mediante relaciones consigo de tipo individualista y posesivo que son fundamentales para la conformación de las ideas, históricamente específicas, de autonomía y libertad. Estructuralmente, las modernas relaciones consigo están basadas, más allá de la interpelación económica, en una relación más compleja con el cuerpo propio como medio de producción.

En este amplio sentido de la economía y la biopolítica las líneas de fuerza del empresario laboral, "el empresario de sí"[20] como modo de subjetivación, se remontan al comienzo de las sociedades liberales modernas y no son por entero un fenómeno neoliberal[21]. Tal genealogía nos permite recorrer desde finales del siglo XIX hasta la era del Estado social y del bienestar, así como poner en relación la figura del actual empresario o empresaria de sí (que se constituye de forma mayormente compelida en el marco de la actual reconstrucción y desmantelamiento del Estado social y del bienestar) con los métodos gubernamentales de subjetivación fundamentalmente liberales que tienen lugar desde fines del siglo XVIII. Con la actual interpelación a ser responsable de sí, algo que ya había fracasado en el siglo

[16] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Siglo XXI, México, 1980.

[17] John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pág. 70.

[18] Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado,* Paidós, Barcelona, 1997.

[19] La subjetivación biopolítica, a su vez, está diferenciada por medio del género, la raza, la adscripción de clase, la religión y la heteronormatividad, pero ahora no puedo entrar en más detalles porque, en términos generales, este texto se enfoca solamente sobre las líneas de fuerza de la subjetivación burguesa, y no busca ofrecer una mirada comprehensiva sobre el problema de los modos de constitución del sujeto.

[20] Katharina Pühl, "Der Bericht der Hartz-Kommission und die 'Unternehmerin ihrer selbst': Geschlechterverhältnisse, Gouvernementalität und Neoliberalismus", en Marianne Pieper y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (eds.), *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault,* Campus, Francfort-Nueva York, 2003.

[21] Michel Foucault, por el contrario, habla en *Geschichte der Gouvernementalität II, op. cit.*, sobre el "empresario de sí" únicamente en el contexto de la formación de la gubernamentalidad neoliberal en Estados Unidos, al igual que lo hacen las investigaciones basadas en su trabajo (entre otras: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (eds.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Francfort, 2000; Marianne Pieper y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (eds.), *Gouvernementalität, op. cit.).* Bröckling, Krasmann y Lemke argumentan, por ejemplo, que es posible detectar por vez primera "el comportamiento empresarial de los individuos económico-racionales" (*op. cit.*, pág. 15) cuando la regulación liberal de la "libertad natural" se transformó en la de la "libertad artificial". Pero ¿qué es esta "libertad natural" sino el efecto de las técnicas gubernamentales y las luchas sociales? Y, frente a ello, ¿qué es la "libertad artificial"?

XIX parece repetirse ahora: la primacía de la propiedad y la construcción de la seguridad que a ella se asocia. La propiedad fue introducida en las primeras fases de la dominación burguesa como protección contra la inconmensurabilidad de la existencia social, como seguridad contra la vulnerabilidad en una sociedad secularizada y contra el dominio de príncipes y reyes. Originalmente servía solamente a unos pocos; fue a finales del siglo XIX que el Estado nación tuvo que garantizar la seguridad social para muchos. Sin embargo, de ahí no se deriva automáticamente que hoy el Estado deba una vez más adoptar una función social englobante de protección y seguridad[22], puesto que ello reproduciría rápidamente el nexo flexible que ha existido entre libertad y seguridad en el Estado nación occidental, con similares inclusiones y exclusiones estructurales, impidiéndonos poder atravesarlo.

Sujetos libres normalizados

En las sociedades biopolíticas gubernamentales la constitutión de lo "normal" está siempre entretejida con lo hegemónico[23]. Cuando en el curso de la era moderna se desarrolló la exigencia de orientarse hacia lo normal —que puede ser burgués, heterosexual, cristiano, blanco hombre, blanco mujer, nacional— se hizo necesario desarrollar también la idea de controlar el cuerpo propio y la vida propia, regulando y por tanto dirigiendo uno mismo o una misma el yo. Lo normal no es idéntico a la norma pero puede adoptar su función. La normalidad nunca es algo externo porque somos nosotros y nosotras quienes la garantizamos y la reproducimos con alteraciones. De acuerdo con esto, nos gobernamos en el dispositivo que conforman gubernamentalidad, biopolítica y capitalismo, en la medida en que nos normalizamos. Cuando la normalización funciona regularmente, como sucede por lo general, el poder y ciertas relaciones de dominación son apenas perceptibles y extremadamente difíciles de observar reflexivamente ya que, en la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos y nosotras mismas y con nuestros propios cuerpos, actuamos en favor de su producción. La sociedad normativa y la subjetivación que en ella aparece son el efecto histórico de una tecnología de poder dirigida a la vida. El sujeto normalizado es también él mismo un constructo histórico que forma parte de un conjunto de formas de saber, tecnologías e instituciones. Este conjunto apunta tanto al cuerpo individual como a la vida de la población en su totalidad. La normalización se vive mediante prácticas cotidianas que son percibidas como autoevidentes y naturales.

Por otro lado, lo normal se naturaliza mediante un efecto de facticidad, de autenticidad. Creemos así, por ejemplo, en la esencia de nuestro yo, en nuestra verdad, en nuestro propio y verdadero centro, en el origen de nuestro ser, siendo todo ello en realidad un efecto de las relaciones de poder. Este gobierno de sí normalizador está basado en una coherencia, uniformidad y completitud imaginarias que podemos relacionar con la construcción del sujeto blanco y varón[24]. La coherencia es, de nuevo, uno de los prerrequisitos de la soberanía moderna. El sujeto debe creer que es "el amo de su propia casa" (Freud). Cuando esta imaginación fundamental falla en un sujeto no sólo los otros perciben a la persona en cuestión como "anormal", sino que también esa persona adopta dicha opinión de sí misma.

Sigamos con el modo aprendido de relación consigo que he descrito como imprescindible para la existencia de la gubernamentalidad biopolítica en la era moderna, la cual afecta a la totalidad de la población de diversas maneras. Acabo de apuntar que esta relación consigo está basada en la idea de tener una naturaleza y esencia interior, lo que constituye en último término la individualidad única de uno o de una. Estos tipos de "verdades interiores, naturales" imaginadas, estas construcciones de la realidad, se entienden por lo general como inalterables; tan sólo pueden ser suprimidas o liberadas. Hasta hoy persiste la idea de que los sujetos tienen la capacidad o la necesidad de modelarse y diseñarse a sí mismos y a su propia vida, de forma libre y autónoma y de acuerdo con sus propias decisiones. Este tipo de relaciones de poder no es por tanto fácil de percibir ya que por lo común viene de la mano de decisiones propias y libres como un punto de vista personal, y hasta hoy producen el deseo de preguntar ¿quién soy yo?, ¿cómo puedo realizar mis potencialidades?, ¿cómo puedo encontrarme y desarrollar al máximo la esencia de mi ser? Como ya he mencionado, el concepto de responsabilidad de sí, tan comúnmente utilizado en el curso de la reestructuración neoliberal, pertenece a esta línea de fuerza de la facticidad y el individualismo posesivo liberales, la cual funciona en consecuencia actualmente como una interpelación neoliberal para el gobierno de sí.

Básicamente, el gobierno de sí gubernamental tiene lugar en una aparente paradoja. Gobernarse, controlarse, disciplinarse y regularse significa, al mismo tiempo, fabricarse, formarse y empoderarse, lo que, en este sentido, significa ser libre. Sólo mediante esta paradoja pueden los sujetos soberanos ser gobernados. Es precisamente porque las técnicas de gobierno de sí surgen de la simultaneidad de sujeción y empoderamiento, de compulsión y libertad, que, a través de este movimiento paradójico, el individuo no sólo se vuelve sujeto sino sujeto moderno *libre*. Subjetivado de esta forma, participa de manera continua en la (re)producción de las condiciones de gubernamentalidad, siendo éste el escenario inicial en el que surge su agencia. De acuerdo con Foucault, el poder se practica sólo sobre "sujetos libres" y sólo mientras lo son[25].

En el contexto de la gubernamentalidad, por lo tanto, los sujetos están subyugados y simultáneamente dotados de agencia; son libres sólo en cierto sentido. Esta libertad es al mismo tiempo condición y efecto de las relaciones de poder liberales, es decir, de la gubernamentalidad biopolítica. A pesar de todos los cambios que han ocurrido desde finales del siglo XVIII ésta es una de las líneas de fuerza mediante las cuales los individuos pueden ser gobernados en nuestras sociedades modernas.

[22] Véase por ejemplo Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social, op. cit.*

[23] En su genealogía de la gubernamentalidad, Foucault no establece ninguna conexión explícita entre lo normal y lo hegemónico. Con el fin de entender la dinámica y el significado de la gubernamentalidad, los mecanismos de normalización deben ser observados explícitamente en conexión con la producción de discursos hegemónicos y las luchas correspondientes. Sobre la conexión entre Foucault y Gramsci, véase Stuart Hall, "The Spectacle of the 'Other'", en Stuart Hall (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices,* Londres, 1997, y Alex Demirovic, *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Munster, 1997.

[24] Sobre la conexión entre completitud imaginaria y la condición de "ser blanco", véase Isabell Lorey, "Der weiße Körper als feministischer Fetisch. Konsequenzen aus der Ausblendung des deutschen Kolonialismus", en Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán, Jana Husmann-Kastein (eds.), *Weiß –Weißsein– Whiteness. Critical Studies on Gender and Racism,* Francfort et al., 2006.

[25] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

Esta libertad normalizada de las sociedades gubernamentales biopolíticas nunca existe sin asegurar mecanismos o construcciones de lo anormal y lo desviado que, de la misma manera, tienen funciones subjetivadoras. La era moderna parece impensable sin una "cultura del peligro", sin una amenaza permanente a lo normal, sin invasiones imaginarias de amenazas constantes y comunes como son las enfermedades, la suciedad, la sexualidad o el "miedo a degenerar"[26]. Con la ayuda de esta cultura del peligro, las interrelaciones entre libertad y seguridad, entre empoderamiento de sí y compulsión permiten la conducción de los problemas de la economía política del poder liberal.

Ante este telón de fondo, a quienes no eran conformes a esta norma y esta normalización del sujeto libre, soberano, burgués y blanco (incluyendo sus relaciones de propiedad) se les convertía en precarios y precarias. En el contexto del Estado social, el cual garantizaba la seguridad de la inseguridad moderna, no sólo se hacía a las mujeres estructuralmente precarias como esposas por medio de las condiciones normales de trabajo que estaban orientadas al hombre, sino que también a quienes eran excluidos y excluidas como anormales y extranjeros del acuerdo entre capital y fuerza de trabajo en el marco del Estado nación se les precarizaba[27]. La precarización, de acuerdo con esto, ha venido siendo una contradicción inherente a la gubernamentalidad liberal que, como anormalidad, perturbaba la dinámica estabilizadora entre libertad y seguridad. En este sentido, ha sido con frecuencia el disparador de luchas y comportamientos resistentes.

En la actualidad, las condiciones normales de trabajo orientadas al varón "que gana el pan" están perdiendo su hegemonía. La precarización forma parte creciente de las técnicas de normalización gubernamental; el resultado de esta transformación neoliberal ha hecho que la precariedad haya pasado de ser una contradicción inherente a tener una función hegemónica.

Economización de la vida y ausencia de comportamientos resistentes

Hablar de "economización de la vida", una discusión que ha tenido lugar con frecuencia en los últimos años, limita las explicaciones de los procesos de transformación neoliberales: no sólo a causa de su retórica totalizadora sino también porque suele llevar asociada la afirmación de que se trata supuestamente de un fenómeno nuevo. La "economización de la vida" se refiere por lo general a ciertas tesis simplificadas: no sería ya sólo el trabajo, sino la vida la que estaría a disposición de los intereses económicos explotadores; no sería posible separar trabajo y vida, y la distinción entre producción y reproducción habría implosionado en el curso de esta transformación. Esta tesis totalizadora sobre tal implosión nos habla de un estatuto de víctima colectiva y distorsiona una posible observación detallada de los modos de subjetivación y agencia y, en último término, de comportamiento resistente.

La tesis de la "economización de la vida" tiene, no obstante, cierto sentido desde la perspectiva de la gubernamentalización biopolítica. Apunta a las relaciones de poder y dominación de la sociedad liberal burguesa que por más de doscientos años se ha constituido en torno a la productividad de la vida. Desde este punto de vista, la vida no ha sido nunca la otra cara del trabajo. En la modernidad occidental la reproducción fue siempre parte de lo político y lo económico. No sólo la reproducción, también la vida en general estuvo siempre dentro de las relaciones de poder. La vida por lo contrario (precisamente en su productividad, en su potencia para crear) fue siempre el efecto de tales relaciones. Y es precisamente este potencial creativo lo que es constitutivo de la paradoja de la subjetivación moderna, entre subordinación y empoderamiento, entre regulación y libertad. El proceso liberal de constitución de la precarización como contradicción inherente no tenía lugar fuera de esta subjetivación, siendo su resultado una mezcla de posiciones sociales, económicas y políticas.

En este sentido, la "economización de la vida", que en la actualidad es objeto de lamento, no es un fenómeno enteramente neoliberal, sino una línea de fuerza de las sociedades biopolíticas que quizá se hace hoy inteligible de una nueva manera. Las subjetivaciones que se le asocian no son nuevas, como habitualmente se cree, aunque sus continuidades gubernamentales biopolíticas apenas hayan sido hasta ahora comprendidas.

¿Acaso no han sido gubernamentales las condiciones de vida y trabajo que han surgido en el contexto de los movimientos sociales desde los años sesenta?[28]. En efecto, las prácticas conscientemente resistentes de modos de vida alternativos, el deseo por tener cuerpos y relaciones consigo diferentes (en contextos feministas, ecologistas, de izquierda radical) se orientaban persistentemente a diferenciarse de las condiciones de trabajo normales y a distanciarse de las coacciones, medidas disciplinarias y controles que a éstas se asociaban. Sus palabras clave eran: decidir por sí mismo o por sí misma en qué trabajar y con quién; elegir formas precarias de trabajo y vida en tanto que parecía que era posible una mayor libertad y autonomía precisamente a partir de la organización del tiempo propio; y lo más importante de todo: autodeterminación. Con frecuencia, estar bien pagado o bien pagada no era una preocupación, porque la remuneración consistía en disfrutar del trabajo. Lo que preocupaba era poder desarrollar las capacidades propias. Por lo general, la aceptación consciente y voluntaria de condiciones de trabajo precarias venía a ser una expresión del deseo de vivir la separación moderna patriarcal de reproducción y trabajo asalariado de una manera diferente a la que permitía la situación de trabajo normal.

Sin embargo, son precisamente estas condiciones de vida y trabajo alternativas las que se han convertido de forma creciente en las más utilizables económicamente, puesto que favorecen la flexibilidad que exige el mercado de trabajo. Así, las prácticas y discursos de los

[26] Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, *op. cit.*, pág. 101, nota al pie. La gubernamentalidad biopolítica estructura las sociedades modernas de un modo concreto y paradójico. Tal y como Cornelia Ott afirma sucintamente, "permite a la gente llegar a entenderse como 'sujetos' únicos, y al mismo tiempo los reúne como una 'masa de población' amorfa y unificada… Por medio de esto, el reverso es siempre el 'derecho a vivir' más que la exclusión o la aniquilación de la vida" ("Lust, Geschlecht und Generativität. Zum Zusammenhang von gesellschaftlicher Organisation von Sexualität und Geschlechterhierarchie", en Irene Dölling y Beate Krais (eds.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen* Praxis, Francfort, 1997, pág. 110). Sobre las conexiones entre socialización biopolítica y colonialismo, véase Isabell Lorey, "Der weiße Körper als feministischer Fetisch ", *op. cit.*

[27] Sobre esta comprensión amplia de la precarización, véase kpD, "Prekäre Subjektivierung", *op. cit.*; Paul Mecheril, *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle Mehrfachzugehörigkeit*, Munster-Nueva York-Munich-Berlín, 2003.

[28] Luc Boltanski y Eve Chiapello (*El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2002) asumen que el origen de los cambios en el capitalismo desde la década de los sesenta se puede localizar en la concreta integración y en la reformulación estratégica de la "crítica artista", una crítica dirigida a la uniformidad de la sociedad de masas, a la falta de autonomía individual y a la pérdida de las relaciones sociales auténticas (véase también Thomas Lemke (ed.), *Gouvernementalität der Gegenwart, op. cit.).*

movimientos sociales en los últimos treinta o cuarenta años no sólo han sido resistentes y se han dirigido contra la normalización sino que también, al mismo tiempo, han formado parte de las transformaciones que han desembocado en una forma de gubernamentalidad neoliberal.

¿Pero hasta qué punto es obvio que los modos de vida y trabajo precarios, que anteriormente se percibían como resistentes, tienen ahora una función hegemónica y gubernamental? y ¿por qué parecen perder su capacidad para alimentar comportamientos resistentes? A continuación voy a ofrecer algunas reflexiones que no pretenden constituir un análisis exhaustivo.

Muchos de los productores y productoras culturales que han entrado en una situación precaria por su propia voluntad —la gente de la que aquí voy a hablar como un todo— se remiten consciente o inconscientemente a la historia de las anteriores condiciones de existencia alternativas sin tener, generalmente, relación política directa con ellas. Y están algo perturbados y perturbadas por su desplazamiento al centro de la sociedad, es decir, al lugar donde lo normal y lo hegemónico se reproducen. Eso no significa, sin embargo, que las anteriores técnicas alternativas de vida y trabajo se vuelvan socialmente hegemónicas. Funciona justamente al contrario: la precarización masiva de las condiciones de trabajo se ejerce forzosamente sobre la totalidad de quienes salen de las condiciones de trabajo normales siguiendo la promesa de poder ser responsables de su propia creatividad y de fabricar sus vidas de acuerdo con sus propias reglas, como una condición de existencia deseable y supuestamente normal. Lo que nos concierne aquí no es la manera en que las personas en general se ven forzadas a la precarización sino el hecho de que algunas afirman que, en tanto trabajadoras y trabajadores culturales, han elegido libremente unas condiciones precarias de vida y trabajo[29].

Es sorprendente que no haya estudios empíricos y sistemáticos sobre esta situación[30]. Sabemos sin embargo que existen una serie de parámetros comunes que caracterizan a los productores y productoras culturales. Se trata de individuos instruidos o muy instruidos, por lo general entre veinticinco y cuarenta años de edad, sin hijos o hijas, en situación de empleo precario de forma más o menos intencionada. Persiguen trabajos temporales, viven sobre proyectos y persiguen tener contratos de trabajo con varios clientes al mismo tiempo o uno tras otro, por lo general sin seguro de enfermedad, vacaciones pagadas ni subsidio de desempleo; sus empleos no les cubren la seguridad social y por tanto no gozan de ninguna o sólo de una mínima protección social. La semana de cuarenta horas de trabajo es una ilusión. El tiempo de trabajo y el tiempo libre no tienen fronteras definidas. El trabajo y el ocio ya no se pueden separar. Invierten el tiempo de trabajo no remunerado en acumular una gran cantidad de saber por el que no se les paga, pero que de forma natural se exige y se utiliza en las situaciones de trabajo remunerado.

Esto no es una "economización de la vida" que viene de fuera, todopoderosa y totalizadora. Al contrario, se trata de prácticas conectadas tanto con el deseo como con la adaptación, en tanto que estas condiciones de existencia son previstas y coproducidas constantemente mediante una obediencia anticipada. Los trabajos "voluntarios", es decir, impagados o escasamente pagados en las industrias culturales o académicas, por ejemplo, se aceptan con muchísima frecuencia como un hecho inamovible, no se exige en absoluto algo diferente. Se asume la necesidad de andar a la busca de otros trabajos precarios, menos creativos, con el fin de financiar la producción cultural propia. Este financiamiento forzado y al mismo tiempo elegido de la creatividad propia no deja de apoyar y reproducir precisamente esas relaciones que se sufren y de las que sin embargo se quiere ser parte[31]. Quienes trabajan creativamente, estos precarios y precarias que crean y producen cultura, son sujetos que pueden ser explotados fácilmente ya que soportan permanentemente tales condiciones de vida y trabajo porque creen en su propia libertad y autonomía, por sus fantasías de realizarse. En un contexto neoliberal son explotables hasta el extremo de que el Estado siempre los presenta como figuras modelo[32].

Esta situación de precarización de sí está conectada a experiencias de miedo a la pérdida de control, a sentimientos de inseguridad por la falta de certidumbres y salvaguardas, así como al miedo al fracaso, el declive social y la pobreza. También por estas razones es difícil frenar o ejercer otras formas de abandono de los paradigmas hegemónicos. Todo el mundo tiene que seguir "a toda velocidad"; si no lo haces te quedas en la cuneta. No hay tiempos claros para relajarse o recuperarse. Este tipo de reproducción no tiene un lugar determinado, lo cual redunda en el anhelo, imposible de satisfacer, de un lugar estable y, por lo mismo, en el sufrimiento por su carencia. El deseo de relajar el ritmo para "encontrarse" se torna insaciable. Estos tipos de prácticas reproductivas, por lo general, tienen que aprenderse desde cero. Carecen de toda autoevidencia y deben ser peleadas encarnizadamente contra una misma y uno mismo, y contra otros y otras. A cambio, todo esto hace que el anhelo de reproducción, de regeneración, sea tan extremadamente comercializable.

A resultas de todo ello no sólo el trabajo y la producción se han convertido en precarios, sino también lo que se decía su reverso, aquello que con frecuencia se define como "vida": la reproducción. ¿Coinciden por tanto la producción y la reproducción? En el caso de estos productores y productoras culturales, de una vieja nueva manera, sí. Lo que revelan es que en la forma neoliberal de individuación, partes de la producción y la reproducción se depositan "en" los sujetos. Panagiotidis y Tsianos argumentan en esta línea cuando afirman: "la progresiva derrota de la división entre producción y reproducción no sucede en el hogar o en el lugar de trabajo, sino por medio de una corporeización del propio trabajo: ¡un modo reflexivo de precarización!"[33].

[29] Sobre la precarización de sí en el contexto de la migración, fuera de las prácticas de "producción cultural", véase Efthimia Panagiotidis, "DenkerInnenzelle X. Prekarisierung, Mobilität, Exodus", en *arranca! Für eine linke Strömung*, nº 32, verano de 2005; y Brigitta Kuster "Die eigenwillige Freiheit der Prekarisierung", en *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte*, nº 18, 2006, <http://www.unet.univie.ac.at/~a9709070/grundrisse18/brigitta_kuster.htm>.

[30] Se pueden encontrar algunas aproximaciones iniciales en Daniela Böhmler y Peter Scheiffele, "Überlebenskunst in einer Kultur der Selbstverwertung", en Franz Schultheis y Christina Schulz (eds.), *Gesellschaft mit beschränkter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag*, Konstanz, 2005; el estudio de Anne y Marine Rambach sobre los y las intelectuales precarios y precarias en Francia: *Les intellos précaires*, París, 2001; las tesis de Angela McRobbie sobre la funcionalidad de los y las artistas para la nueva economía: "'Everyone is creative': artists as new economy pioneers?", <http://www.opendemocracy.net/arts/article_652.jsp>; o la investigación del grupo kpD (véase notas 2 y 34; también kpD, "La precarización de los productores y productoras culturales y la ausente 'vida buena'", <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/kpd/es>).

[31] El performer Jochen Roller tematiza precisamente esta dinámica en sus piezas.

[32] Véase por ejemplo el documento Schröder/Blair de 1998, o la interpelación a –entre otros y otras– periodistas, artistas, académicos y académicas, en el contexto de la reforma Hartz-IV en Alemania, para que actúen como "profesionales de la nación" (<http://www.bundesregierung.de/artikel413.445340/Bundesregierung-richtet-Steuer.htm>).

[33] Efthimia Panagoitidis y Vassilis Tsianos, "Reflexive Prekarisierung. Eine Introspektion aus dem Alltag von Projektlinken", en *Fantômas. Magazin für linke Debatte und Praxis*, nº 6, *Prekäre Zeiten*, invierno de 2004-2005, pág. 19

Pero lo que se materializa en los cuerpos, más allá del trabajo, es siempre también la vida gubernamental, ya que las relaciones de poder gubernamentales biopolíticas funcionan obstinadamente mediante la producción de cuerpos y relaciones consigo hegemónicas y normalizadas.

La función de la reproducción, por consiguiente, cambia en el presente contexto de trabajo y "vida" inmaterial, precario y por lo general individualizado. Ya no se externaliza en otros o en otras, como se hacía primordialmente hacia las mujeres. Ahora la reproducción individual y la reproducción sexual —la producción de la vida— se individualizan y se deslizan, en parte, "dentro" de los propios sujetos. Se trata de la regeneración más allá del trabajo; también *a través* del trabajo, pero casi siempre fuera del trabajo asalariado adecuadamente pagado. Consiste en la regeneración, renovación, creación a partir de sí, re-producción de sí a partir del propio poder, con el acuerdo de uno mismo o una misma. La realización de sí se convierte en una tarea reproductiva a cargo de uno mismo o una misma. El trabajo se supone que garantiza la reproducción de sí.

Presentar a las productoras y productores culturales "precarizadas" y "precarizados", a pesar de su heterogeneidad, de una manera uniforme como aquí hemos hecho, permite afirmar que su subjetivación en el neoliberalismo ha sisdo obviamente contradictoria, por la simultaneidad de la precarización (que también significa siempre fragmentación y no linealidad) por una parte, y por la continuidad de la idea de soberanía por la otra. La continuidad de la soberanía moderna tiene lugar mediante la estilización y la realización de sí, la autonomía y la libertad, mediante la fabricación y la responsabilidad de uno mismo o una misma, y la repetición de la idea de facticidad. Un ejemplo de esto es la (todavía) extendida idea del sujeto artista masculino moderno, quien extrae su creatividad de sí mismo porque supuestamente existe dentro de él, ahí donde la modernidad occidental ha situado el sexo y lo ha convertido en la naturaleza, la esencia de lo individual. En general, para los productores y productoras culturales que aquí se describen, "soberanía" significa confiar principalmente en su "libre" decisión de entrar en la precarización: por tanto, significa "precarización de sí". Y esto podría ser una razón importante de la dificultad para reconocer que la precarización es un fenómeno gubernamental neoliberal *estructural* que afecta a la sociedad entera y que en pocos casos se basa en la libre decisión. Pero los productores y productoras culturales ofrecen un ejemplo de cómo los modos de vida y las condiciones de trabajo "elegidas para sí", incluyendo las ideas de autonomía y libertad, son compatibles con la reestructuración política y económica. ¿De qué otra manera podemos explicar que en un estudio de las condiciones de vida y trabajo de algunos productores y productoras de cultura crítica, cuando se les preguntaba qué es la "buena vida", no tuvieran respuesta?[34].

[34] Como parte del proyecto fílmico *Kamera Läuft!* (*¡Acción!*, vídeo de 32 minutos, Zúrich-Berlín, 2004), a finales de 2003 el grupo kpD (véase nota 2) entrevistó a quince productores y productoras culturales de Berlín (incluyendo al propio grupo) "con quienes trabajábamos conjuntamente en favor de un tipo de práctica política en el campo cultural o cuyo trabajo teníamos como referencia… Nuestras preguntas se basaban en el cuestionario que el Fronte della Gioventù Lavoratrice y Potere Operaio utilizaron en una acción llevada a cabo a comienzos de 1967 en la fábrica Mirafiori de Turín, *La Fiat es nuestra universidad;* en él se preguntaba, entre otras cosas, por [las ideas de los trabajadores y trabajadoras] sobre las formas de organización y la 'buena vida'… En lo que se refiere a una potencial politización de los productores y productoras culturales, también nos interesaban las estrategias colectivas de rechazo y los deseos que les están asociados de mejorar la vida propia y la de otras personas y también de cambio social. El único elemento de continuidad que estaba presente en todas las entrevistas era el sufrir una falta de continuidad… Tampoco nosotras encontramos apenas conceptos de vida alternativos en nuestro horizonte de ideas que pudieran contraponer algo claro y sin ambigüedades a los modos de vida existentes" (kpD, "La precarización de los productores y productoras culturales y la ausente 'buena vida'", *op. cit.*).

Que el trabajo y la vida sean cada vez más permeables entre sí significa, como expresó una entrevistada, que "el trabajo se filtra en tu vida". Pero obviamente, por el contrario, no hay suficientes ideas de una "buena vida" que se filtren en el trabajo, que pudieran a cambio transformarlo en algo que llegase a significar colectivamente una "buena vida". Faltan comportamientos resistentes que tengan la perspectiva de una buena vida, una vida que pueda ser cada vez menos funcional a la gubernamentalidad.

En apariencia, la creencia en la precarización como oposición a la gubernamentalidad liberal se puede argumentar con la ayuda de un tipo de subjetivación contradictoria, entre la soberanía y la fragmentación. De esta manera, sin embargo, la continuas relaciones de poder y dominación se hacen invisibles y los mecanismos de normalización se naturalizan como decisiones autónomas y autoevidentes de los sujetos.

Hablar de manera totalizadora de la "economización de la vida" también contribuye a lo mismo, puesto que deja fuera de perspectiva los efectos de las formas de hegemonía y, con ellos, también los conflictos y luchas. No nos permite ver cómo la imaginación de autonomía y libertad para sí se refleja en las líneas de fuerza gubernamentales de la subjetivación moderna; no nos permite imaginar otras libertades, lo cual bloquea la perspectiva de un posible comportamiento resistente que se enfrente a la función hegemónica de la precarización en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal.

¿Cuál es el precio de esta normalización?, ¿qué funciona como anormal en el neoliberalismo?, ¿qué como desviado?, ¿qué es lo que, de esta forma, no se puede explotar económicamente? Antes que esperar la llegada mesiánica de la resistencia y las nuevas subjetividades (lo mismo que Deleuze formula retóricamente con la pregunta "¿Acaso no tienen los cambios en el capitalismo un "encuentro" inesperado en la lenta emergencia de un nuevo yo como centro de resistencia?"[35]), creo que es necesario continuar trabajando más en profundidad y con más precisión en genealogías de la precarización como una función hegemónica de la actualidad, así como en el problema de las continuidades de los modos de subjetivación gubernamental burguesa que se dan también en los contextos donde existen nociones de autonomía y libertad que se ven a sí mismas como resistentes.

Gracias a Brigitta Kuster, Katharina Pühl y Gerald Raunig por sus consideraciones críticas.

"Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung. Zur Normalisierung von KulturproduzentInnen". Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos e Isabell Lorey, a partir de la versión inglesa de Lisa Rosenblatt y Dagmar Fink, "Governmentality and Self-Precarization. On the normalization of cultural producers". Publicado en la revista multilingüe transversal: máquinas y subjetivación*, <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/lorey/es>. Publicado también en Simon Sheikh (ed.),* CAPITAL (It Fails Us Now)*, b_books, Berlín, 2006.*

[35] Gilles Deleuze, *Foucault*, Londres, 1988, pág. 115 [castellano: *Foucault, op. cit.*]. Un ejemplo actual extremo de esta idea mesiánica es naturalmente el final de *Imperio* de Michael Hardt y Toni Negri, *op. cit.*, pero también, aunque de forma diferente y más atenuada, el propio Foucault con su reivindicación de nuevas subjetividades en "El sujeto y el poder", *op. cit.*

...DONDE COMEN TREINTA Y UNO

La brecha económica es la distancia que separa al 10% más rico del 10% más pobre, y en Argentina muestra que **por cada peso que gana un pobre, un rico se apropia de $31**. En Buenos Aires esta brecha asciende a 35. La economía registra un crecimiento anual del 9% en el PBI pero su distribución es desigual y la riqueza se concentra en pocas manos.

Crecimiento de la concentración económica		
	1974	2006
Participación de los ingresos populares en el PBI*	48,5%	26,7%
Brecha	12/1	31/1

*PBI: Producto Bruto Interno, es decir, la riqueza generada anualmente por el país.

Fuente: INDEC / Claudio Lozano

LA MESA ESTA MAL SERVIDA

LA DESIGUALDAD ENTRE ARGENTINOS ES TAN PROFUNDA QUE 100 MIL PERSONAS GANAN LA MISMA CANTIDAD DE DINERO QUE LA SUMA DE LOS INGRESOS DE 20 MILLONES

SUBE TODO

menos el sueldo

Desde la devaluación los salarios sólo aumentaron un 46% frente a una inflación acumulada del 75%

canasta básica **$860**

$800 salario promedio

Para una familia tipo el ingreso promedio solo cubre la tercera parte del costo de vida hogareño

Fuente: INDEC

A pesar que en Argentina se consume lo suficiente para que 110 millones de personas vivan bien...

...existen 13 millones de pobres cuyos ingresos no les alcanza para cubrir los gastos básicos, y de ese total, 5 millones son indigentes que ni siquiera comen todo el mes.

La promocionada recuperacion economica no se refleja en los bolsillos de la mayoria de los trabajadora/es argentinos

Fuente: Ministerio de Salud

Muertes por cada 1000 niños nacidos vivos

- de 20 a 25
- de 15 a 20
- de 10 a 14

En el norte, el riesgo de muerte infantil es tres veces mayor que en Buenos Aires.

LA POBREZA TRAE APAREJADA

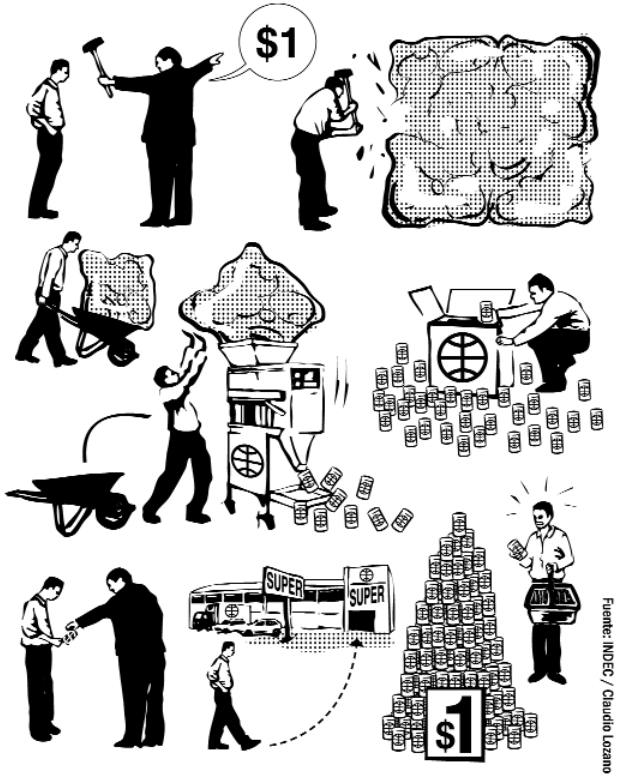
mala nutrición, anemia, nacimientos prematuros, bajo peso al nacer, malformaciones congénitas y enfermedades respiratorias o infecciosas. Más de la mitad de los niños no tiene atención médica y los hospitales públicos están colapsados por la demanda.

EL 60 % PUEDE SALVARSE

con controles básicos durante el embarazo, atención adecuada en el parto y acceso a centros médicos para las mujeres en situación de riesgo.

LA HISTORIA SIN FIN

EL DIA A DIA DE UN TRABAJADO PRECARIZADO



Fuente: INDEC / Claudio Lozano

Las cien empresas más grandes de Argentina **ganan $754 por minuto. Cada empleado produce una ganancia anual de $200.000** pero sólo es remunerado con $2.670 de salario promedio. Esta desigualdad distributiva se sostiene en un proceso "sin fin" donde el incremento de las ganancias no se traslada al aumento de los salarios de los trabajadores.

LOS EMPRESARIOS SE APROPIAN DEL 82% DE LAS GANANCIAS QUE NOSOTROS GENERAMOS

Trabajando para mantener al

Capital

Un Sistema que sólo beneficia a los empresarios

A LOS DESOCUPADOS:
Nos usan como "reserva" de mano de obra y como protagonistas de la amenaza: "Si no te gusta el trabajo, hay un montón atrás tuyo esperando".

A LOS QUE TRABAJAMOS FLEXIBILIZADOS O EN NEGRO:
Nos pagan miserias, pueden echarnos cuando quieren y no tenemos beneficios laborales ni asignaciones familiares.

A LOS REGISTRADOS:
Nos explotan con largas jornadas de trabajo, contratos a corto plazo , bajos ingresos y restricción de beneficios.

Fuente: INDEC

trabajo chatarra

siete de cada diez empleos creados son precarios

Más de la mitad de los trabajadores estamos precarizados: en negro o con contratos temporarios, sobre o sub-ocupados y/o con contratos ilegales en los cuales no tenemos derechos sindicales ni beneficios laborales. Con trabajos informales como changarines, cartoneros o vendedores ambulantes. Trabajamos explotados al extremo y en condiciones denigrantes, como los niños trabajadores o los inmigrantes esclavos. Estamos tercerizados en call center y subtes. Empleados en multinacionales, como los locales de comidas rápidas; o en cadenas de comercios, como supermercados y farmacias.

DISCRIMINACION LABORAL

Somos el 40% de la fuerza laboral, la mitad estamos en negro y las que trabajamos en blanco ganamos un 35% menos que los hombres, por igual trabajo y con la misma formación.

CADA 2 DIAS UNA MUJER ES ASESINADA EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, EL 70% A MANOS DE CONOCIDOS: ESPOSO, AMANTE, NOVIO O EX PAREJA

DESIGUALDAD HOGAREÑA

Además de trabajar fuera de casa realizamos el trabajo doméstico y estamos a cargo del cuidado de los niños. Sólo 3 de cada 10 hombres comparten con nosotras las tareas vinculadas al hogar.

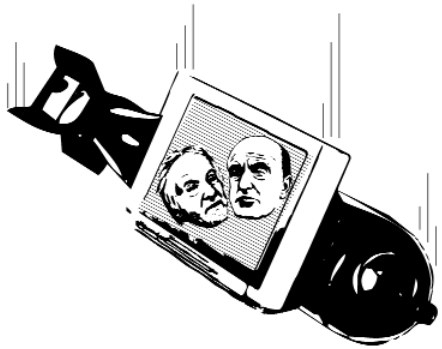
NOS TOCA A NOSOTRAS

"EDUCACION SEXUAL PARA DECIDIR, ANTICONCEPTIVOS PARA NO ABORTAR, ABORTO LEGAL PARA NO MORIR"

La principal causa de muerte femenina está derivada de problemas en el embarazo, parto o por abortos en malas condiciones higiénicas y de atención, siendo las más perjudicadas las mujeres pobres.

Fuente: APDH / UNICEF / Ministerio de Trabajo

Fuente: UNICEF / INDEC



¿QUIEN SE BENEFICIA CON LA INSEGURIDAD?

Los que quieren el abandono del espacio público: lugar natural de sociabilidad y creación de nuevas formas organizativas para lograr cambios sociales

De las 62.500 personas presas casi todos son hombres, pobres, procesados y sin condena. En los últimos cinco años los presos aumentaron un 60% como consecuencia de las leyes promovidas por el actual Diputado Nacional (ex-Ministro, Embajador, Vicepresidente, Senador, Gobernador) **Carlos Ruckauf** y el empresario mediático **Juan Carlos Blumberg**.

El estado penal liberal naturaliza la asociación entre pobreza, delito, juventud y drogas; ejerciendo la represión y el control a través de la policía y la gendarmería. Los medios masivos de comunicación refuerzan esta vinculación y publicitan la "campaña contra la inseguridad".

Fuente: CORREPI

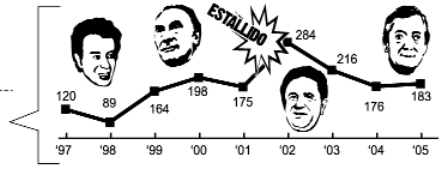
1.888 casos de gatillo fácil denunciados en democracia:

F

Período 83-96: 262 casos

FFFF
FFFF

Período 97-05: 1.626 casos



Desde el 2º gobierno de Menem, y paralelo a la profundización del modelo neoliberal, hay un abrupto crecimiento de los asesinatos que siguen aumentando con la represión de las protestas sociales de De la Rúa y Duhalde.

Y con Kirchner la historia continúa: en tres años asesinaron a 420 personas, la mitad en cárceles y comisarías por las torturas recibidas; y el resto por gatillo fácil. En el 2005 se registró 1 caso cada 48 horas.

EL ESTADO CRIMINALIZA A LA JUVENTUD POBRE, DELEGANDO EN SUS APARATOS REPRESIVOS EL CONTROL Y LA DISCIPLINA SOCIAL, PARA CONTENER EL DESBORDE DERIVADO DE LA DESIGUALDAD IMPERANTE

CANIBALIZACION DE LA PROTESTA

EN EL AUTOPROCLAMADO "GOBIERNO DE LOS DERECHOS HUMANOS" HAY MAS DE 4.000 LUCHADORES SOCIALES PROCESADOS

ANIBAL FERNANDEZ

LA TRAYECTORIA DERECHA DEL MINISTRO

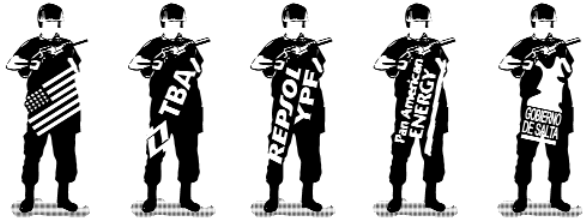
1999: Secretario y luego Ministro de Trabajo del gobierno bonaerense de "mano dura", dirigido por Ruckauf.

2002: Secretario General de la Presidencia de Duhalde cuando se efectuó la Masacre del Puente Pueyrredón, donde la policía asesinó a Kosteki y Santillán, hirió a personas y allanó locales partidarios.

2003: Ministro del Interior de Kirchner. Llegó a decir que "Los piqueteros tienen que desaparecer", dando lugar a una política de criminalización de la protesta.

2006: Luego del acto en conmemoración por los 30 años del golpe militar genocida, tildó a un grupo de organizadores no oficialistas de "izquierda siniestra".

LA POLICIA Y LA GENDARMERIA REPRIMIERON DURANTE EL ULTIMO AÑO



MAR DEL PLATA marcha en repudio a Bush y su política imperialista.

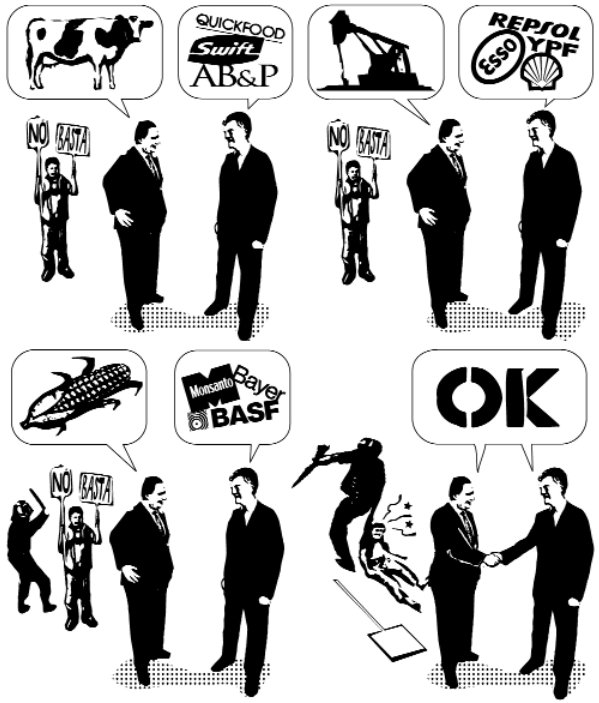
HAEDO protesta espontánea y popular de usuarios del ferrocarril.

LAS HERAS movilización de obreros petroleros por mejoras.

MOSCONI reclamo salarial a la multinacional petrolera.

TARTAGAL pedido de desocupados por fuentes de trabajo.

Practicando el Librecomercio



La "Libertad" para que los Ricos y Poderosos sigan Explotándonos

Mientras el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial de Comercio (OMC) impulsan la globalización del control capitalista en manos de los negocios de las multinacionales; las guerras, la pobreza y la destrucción del medio ambiente se profundizan.

EL MONOCULTIVO DE SOJA EN LA ARGENTINA

Representa los mayores ingresos por exportación y genera un negocio que...

...BENEFICIA A POCOS

AGD · NIDERA · CARGILL · BUNGE · Vicentin · Louis Dreyfus

Quienes liquidaron durante el año 2005 la cifra récord de 11.650 millones de dólares.

...DESTRUYE EL AMBIENTE

y la diversidad agrícola, al fomentar el desmonte y propiciar un modelo de "agricultura sin agricultores".

...DESALOJA Y ENFERMA,

por las fumigaciones del herbicida. Campesinos y pueblos originarios son expulsados y reprimidos por grupos paramilitares defensores de los intereses sojeros.

MONOPOLIZA Y CONTAMINA

Monsanto es la propietaria exclusiva de la patente de las semillas transgénicas y fabricante del único herbicida que combate las plagas sin dañar los cultivos.

REPUBLICA TRANSGENICA

RIQUEZA PARA ALGUNOS, DESTRUCCION, POBREZA Y DESARRAIGO, PARA MUCHOS

LA EXPLOTACION DEL PETROLEO PRODUCE

CONTAMINACION DEL AGUA Y LA TIERRA

Las zonas más amenazadas son las lindantes a los polos petroquímicos de Dock Sud, Ensenada, Ing. White y San Lorenzo.

MILITARIZACION

de las zonas de extracción a cargo de la gendarmería nacional y las policías provinciales, que reprimen las protestas de los trabajadores.

ARGENTINA APLICA MUY BAJA CARGA IMPOSITIVA SOBRE LA ACTIVIDAD PETROLERA

GANANCIAS DE $7.600 POR MINUTO

REPSOL YPF es el principal explotador y exportador, con una ganancia de 3.120 millones de euros en el 2005. Concentra los beneficios junto a las multinacionales Pan American Energy y Vintage Oil.

CRISIS ENERGETICA

A pesar de tener reservas de gas, 15 millones de argentinos están excluidos de su provisión por red, y deben comprar garrafas a un costo 3 veces superior.

UNA SANGRIA CON OSCUROS NEGOCIADOS Y EVIDENTES BENEFICIADOS

Escasa y no renovable

Agua Contaminada

Riachuelo-Matanza y Río de la Plata
Contaminados por vertidos cloacales, petroquímicos, industriales, residuos sólidos urbanos y agroquímicos; que perjudican la salud de 5 millones de habitantes.

Agua Militarizada

Reserva de agua, Acuífero Guaraní
Washington declaró que en la triple frontera (entre Paraguay, Brasil y Argentina) operan "células islámicas extremistas", como excusa para desarrollar estrategias tendientes a intervenir militarmente esa zona y así controlar el sistema acuífero.

Agua Privatizada

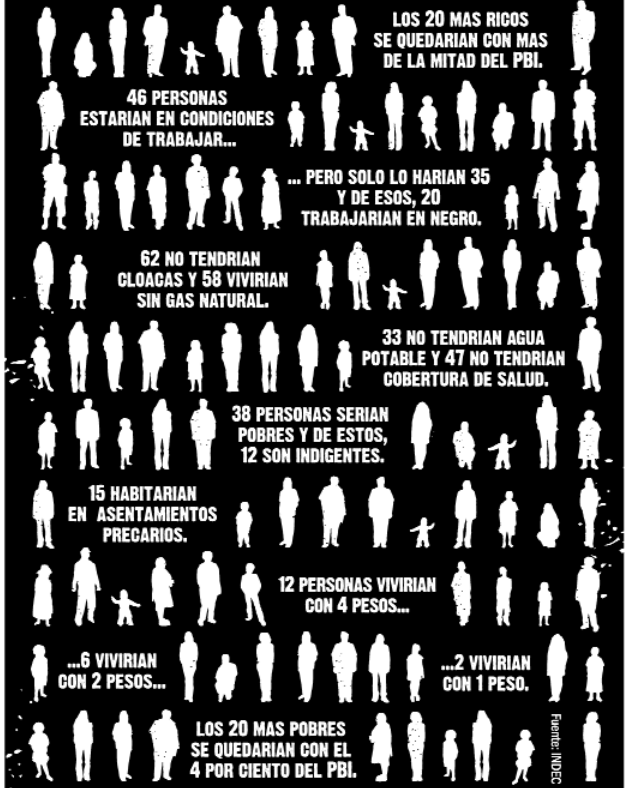
Mercantilizada y restringida
Las multinacionales que se quedan con el negocio de su embotellamiento:

DANONE · Coca-Cola · Nestlé · PEPSICO

El déficit de cobertura heredado de Aguas Argentinas (ex Grupo francés Suez) es de casi 2 millones de usuarios sin agua potable y cerca de 4 millones sin desagües cloacales.

RADIOGRAFIA DE LA DESIGUALDAD

IMAGINEMOS QUE EN ARGENTINA SOLO VIVIERAN 100 PERSONAS



TRASLADEMOS TODOS ESTOS NUMEROS A LOS 37 MILLONES DE HABITANTES, HAGAMOS CUENTAS Y NO IMAGINEMOS MAS

Vassilis Tsianos y Dimitris Papadopoulos

Precariedad: viaje salvaje al corazón del capitalismo corporeizado

A. Introducción

En los debates actuales en torno a la composición de clase en el posfordismo existe un presupuesto implícito: se asume que el trabajo inmaterial y sus correspondientes sujetos sociales constituyen el centro de gravedad en los nuevos ciclos turbulentos de luchas sobre el trabajo vivo. Este artículo explora las implicaciones teóricas y políticas de esta asunción, sus promesas y sus límites. ¿Es el trabajo inmaterial la condición a partir de la cual puede surgir una transformación sociopolítica radical del capitalismo posfordista contemporáneo? ¿Quién teme hoy a los trabajadores y a las trabajadoras inmateriales?

B. Trabajo inmaterial y precariedad

En su intento por historizar la emergencia del concepto *general intellect*, muchos teóricos[1] nos recuerdan que éste no puede ser concebido simplemente como una categoría sociológica. Nosotros pensamos que deberíamos aplicar la misma precaución cuando usamos el concepto "trabajo inmaterial". Esto es así, tanto más, cuando están aumentando los estudios que reconocen la evidencia sociológica del trabajo inmaterial, como aquellas corrientes dominantes en la sociología del trabajo que investigan el empleo atípico y la subjetivización del trabajo[2] o incluso ciertas conceptualizaciones del trabajo inmaterial en el contexto de la sociedad del conocimiento[3]. Una comprensión meramente sociológica de la figura del trabajo inmaterial se ve limitada a una descripción simplista de un espectro de características tales como el trabajo afectivo, la red, la colaboración, la economía del conocimiento, etc., dentro de lo que la sociología dominante llama sociedad en red[4]. Lo que distingue una descripción meramente sociológica de una conceptualización políticamente operativa del trabajo inmaterial —situada en el marco de la coinvestigación y el activismo político[5]— es que ésta busca comprender la dinámica de poder del trabajo vivo en las sociedades posfordistas.

El concepto de trabajo inmaterial puede proporcionar un diagnóstico de las actuales contradicciones en

[1] Por ejemplo Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002; Paolo Virno, G*ramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003 (accesible en <http://traficantes.net>).

[2] Por ejemplo K. Lohr y H. Nickel, *Subjektivierung von Arbeit - riskante Chancen*, Westfälisches Dampfboot, Munster, 2005; M. Moldaschl y G. G. Voss (eds.), S*ubjektivierung von Arbeit,* Hampp, Múnich, 2003.

[3] André Gorz, *Wissen, Wert und Kapital: zur Kritik der Wissensökonomie*, Rotpunktverlag, Zúrich, 2004.

[4] Manuel Castells, *La sociedad red,* Alianza Editorial, Madrid, 1997.

[5] Antonio Negri, "A propósito de la ontología social. Trabajo material, inmaterial y biopolítica" en *Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio*, Paidós, Barcelona, 2004.

la producción. Pero ¿quién teme a las descripciones sociológicas del presente, especialmente cuando éstas empiezan a convertirse en un lugar común dentro del discurso oficial y la ciencia social dominante? Si queremos evitar otra categoría sociológica apolítica más debemos centrarnos en las rupturas, bloqueos y líneas de fuga inmanentes a la configuración del trabajo inmaterial. En lugar de asumir que en la actualidad las subjetividades sociales emergentes simplemente reflejan la proliferación de trabajo inmaterial, deberíamos concebir la subjetividad como una interacción entre la creación de valor en el trabajo inmaterial y el saldo de las inconsistencias, las formas de opresión y los modos de dominación que guardan relación con él. Resulta engañoso afirmar que la subjetividad está constituida por las características sociológicas del trabajo inmaterial tales como la cooperación, la creatividad, los intercambios lingüísticos, la afectividad, etcétera. Las subjetividades emergentes, más bien, exceden las condiciones de producción del trabajo inmaterial en la medida en que los trabajadores y trabajadoras inmateriales se enfrentan con continuos obstáculos, microopresiones y explotación en su situación vital. En otras palabras, la subjetividad aparece cuando el actual régimen de trabajo deviene experiencia corporeizada. Cuando la subjetividad se encorseta dentro de la sociología dominante, se corrompe su carne y se exponen sus huesos. La subjetividad de los trabajadores y trabajadoras inmateriales no refleja el proceso de producción del trabajo inmaterial; es el estallido diabólico de sus intensidades y fracturas contingentes. La subjetividad no es una facticidad, es un punto de partida.

Las nuevas subjetividades que atraviesan el archipiélago de la producción posfordista no son idénticas, por lo tanto, a las condiciones de la producción inmaterial; más bien, la subjetividad del trabajo inmaterial significa experimentar el nuevo orden de explotación del trabajo inmaterial. La composición actual del trabajo vivo es la respuesta a los riesgos impuestos por el trabajo inmaterial. Aquello que hace que existan las nuevas subjetividades políticas no son las relaciones de producción propias del trabajo inmaterial —como afirma por ejemplo Lazzarato[6]— sino la experiencia corporeizada de las nuevas condiciones de explotación en las sociedades posfordistas. La precariedad constituye esta nueva disposición de la explotación del trabajo vivo en el posfordismo avanzado.

La precariedad es el lugar en el que la producción inmaterial se enfrenta con la crisis de los sistemas sociales basados en el pacto social nacional en torno al empleo convencional. Puesto que el trabajo, con el fin de volverse productivo, se incorpora en el tiempo de no trabajo, la explotación de la mano de obra se da más allá de las fronteras del trabajo, distribuyéndose a través de todo el tiempo y el espacio de la vida[7]. La precariedad es entonces la explotación del *continuum* de la vida cotidiana y no simplemente la explotación de la mano de obra. En este sentido, la precariedad constituye una forma de explotación que opera en primer lugar en el nivel del tiempo. Es por esta razón por la cual el sentido de la no productividad se ve transformado. La regulación del trabajo en el fordismo estaba asegurada de un modo anticipado independientemente de su productividad inmediata. La función proteccionista del sistema de *welfare* es una gestión del tiempo: trabaja anticipando y asegurando los periodos en los que alguien deviene no-productivo (accidente y enfermedad, desempleo, vejez). En el posfordismo desaparece esta forma de gestión del tiempo. Esto no se da tan sólo porque el futuro no está garantizado, sino porque el futuro es apropiado en el presente. Desde el punto de vista de un empleado o empleada, el trabajo tiene lugar en el presente, si bien es incorporado en la totalidad de su periodo vital como trabajador o trabajadora. Y es precisamente esta perspectiva abierta a toda la trayectoria vital lo que la precariedad destruye: desde el punto de vista del capital todo el *continuum* vital de un empleado precario o empleada precaria es diseccionado en sucesivas unidades explotables del presente. La precariedad es una forma de explotación que, operando sólo en el presente, explota simultáneamente también el futuro.

¿Cómo experimenta un trabajador o trabajadora singular esta ruptura del pacto social nacional del empleo normal así como el reordenamiento del tiempo en condiciones de vida precarias? Si entendemos la experiencia corporeizada de la precariedad podemos interrumpir el reduccionismo de las conceptualizaciones del trabajo inmaterial dominantes. Ya dijimos antes que las nuevas subjetividades sociales no reflejan las características de la producción inmaterial como tales sino los modos precarios de explotación que proliferan en ellas. La precariedad es la experiencia corporeizada de las ambivalencias de la productividad inmaterial en el posfordismo avanzado. La experiencia corporeizada de la precariedad se caracteriza por: (a) *vulnerabilidad*: la continua experiencia de la flexibilidad sin ninguna forma de protección; (b) *hiperactividad*: el imperativo de adaptarse a la disponibilidad constante; (c) *simultaneidad:* la capacidad de manejar a la vez los distintos tempos y velocidades de múltiples actividades; (d) *recombinación*: los entrecruzamientos entre varias redes, espacios sociales y recursos disponibles; (e) *postsexualidad*: el otro como dildo; (f) *intimidades fluidas*: la producción corporal de relaciones de género indeterminadas; (g) *inquietud*: estar expuesto o expuesta a la sobreabundancia de comunicación, cooperación e interactividad, e intentar sobrellevarla; (h) *inestabilidad*: la continua experiencia de la movilidad a través de distintos espacios y líneas temporales; (i) *agotamiento afectivo*: la explotación emocional o la emoción como elemento fundamental del control de la competitividad laboral y las dependencias múltiples; (j) *astucia*: capacidad para ser falso, persistente, oportunista, un tramposo.

Esta fenomenología apunta a las potencialidades de una articulación política de la experiencia corporeizada de la precariedad. Empezamos este texto preguntándonos quién teme a los trabajadores y trabajadoras inmateriales. Obviamente, es difícil de imaginar que exista hoy alguien que les tema. Y esto, sin duda, no tiene nada que ver con la dificultad de comprender el neologismo "trabajo inmaterial". Ya hemos defendido que los nuevos sujetos sociales del trabajo inmaterial no pueden ser idénticos a las condiciones en las que se encuentran. Esto se debe al exceso de sociabilidad y subjetividad que dichos sujetos crean, un exceso que es político y que, al mismo tiempo, no participa de la representación política existente. La lógica que en la actualidad entiende la subjetividad como idéntica a la posición de un determinado grupo dentro del proceso de producción (en este caso

[6] Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labor", en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical thought in Italy: a potential politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesotta, 1996 [los textos "clásicos" y pioneros de Lazzarato sobre el trabajo inmaterial fueron publicados principalmente en los años noventa, en francés, en *Futur Antérieur*, y en italiano en *DeriveApprodi y Luogo Comune*, corpus traducido y ampliado en el volumen italiano *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997. Traducciones castellanas en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial* (NdE)].

[7] B. Neilson y N. Rossiter, "From precarity to precariousness and back again: Labour, life and unstable networks", en *Fibreculture*, nº 5, 2005, <http://journal.fibreculture.org/issue5/neilson_rossiter.html>.

los trabajadores y trabajadoras inmateriales) acaba construyendo esta subjetividad como algo preexistente a su materialización corporeizada. Esta lógica concibe la subjetividad como una parte de la sociedad que ya existe pero que ha sido borrada (es decir, como otredad). Se trata de una lógica política que intenta incorporar la otredad dentro de la totalidad de la representación política. La subjetividad es reducida a una parte que aún no está incluida en el todo[8]. Aunque la inclusión de la subjetividad dentro de la representación política revitaliza la política democrática, ésta neutraliza al mismo tiempo el exceso político de la subjetividad de los trabajadores y trabajadoras inmateriales y la reduce a una parte gestionable de la regulación política existente. Una inclusión basada en un principio regulador o igualitario indica, en realidad, que algunas partes de la sociedad no tienen ningún papel que desempeñar en el gobierno. El resultado es que la sociedad parece estar comprendida por sujetos completamente identificables, evidentes: esto es, por gente que ocupa el espacio que se le ha destinado por su posición en la producción y no otro.

Y precisamente un sujeto que es incluido como otredad o como una parte previamente excluida del gobierno político no es, ni ha sido nunca, un sujeto que asuste al orden político dado; más aún, no se trata tan sólo de que no es amenazante para el orden establecido, sino que es además un sujeto ansioso y asustado. A partir de Spinoza sabemos ya que cuando la masa está asustada no inspira ningún miedo[9]. Esto nos lleva a decir que un sujeto social sólo es temible cuando no está dispuesto a participar en la política de inclusión. Y es temible porque participa en la totalidad a través de su singularidad e imperceptibilidad, no como una parte reconocible y representable. Esto significa que asusta porque está en todas partes, porque es cualquiera[10]. El nuevo sujeto social que surge de la condición del trabajo inmaterial sólo puede ser uno que no se refiere a su propia posición en el ciclo de producción y que desafía su identidad trabajando sobre sus experiencias inmanentes, situadas y corporeizadas. Tal como ya hemos dicho, la subjetividad no es una facticidad, es un punto de partida imperceptible. Y el punto de partida del nuevo sujeto social no es la producción inmaterial como tal sino su materialización en la carne del sujeto[11].

[8] Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996; Niamh Stephenson y Dimitris Papadopoulos, *Analysing everyday experience. Social research and political change*, Palgrave Macmillan, Londres, 2006

[9] Étienne Balibar, *Masses, classes, ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*, Routledge, Nueva York y Londres, 1994.

[10] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

[11] Antonio Negri, "Kairos, Alma Venus, Multitudo", *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión*, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2006.

C. Sujetos que inspiran miedo

Antes de explorar el significado de la experiencia corporeizada de la precariedad para la articulación de un proyecto político de éxodo, queremos recordar tres formas alternativas de acción que han resultado temibles en la historia social de la subjetividad. ¿Podría constituir alguna de estas formas un camino viable para transformar a los trabajadores y trabajadoras inmateriales en un actor político temible?

I. La forma partido

Históricamente, una de las primeras manifestaciones de un sujeto político que ha dado miedo en la larga historia de la subjetividad obrera ha sido el partido revolucionario. El rasgo principal de esta subjetividad organizada es su carácter militante. El partido transforma la subjetividad militante en una máquina de guerra. La materialización de la revolución tiene como objetivo primario la extinción de las relaciones antagonistas. El punto crucial aquí es que esta extinción se da no sólo en el nivel de las relaciones de producción sino también en el nivel de sus manifestaciones institucionales. La extinción del carácter antagonista de las relaciones sociales lleva a la exterminación de los dos momentos particulares que regulan los Estados nación liberales, esto es, los derechos y la representación[12]. Éste fue el primero y, con mucho, el más radical intento de superar la matriz política liberal de las naciones occidentales. Pero el quid de este intento de vencer la matriz liberal de los derechos y la representación es que fue iniciado desde arriba. Sucedió así porque la superación de la matriz liberal emprendida por la organización de la subjetividad obrera fue apropiada por la forma partido. La creatividad insurgente de la subjetividad obrera que se salía de la matriz liberal acabó en la facticidad de la dominación del partido sobre la sociedad[13]. Una dominación que en forma puramente vampírica absorbe el impulso de la subjetividad del trabajador o trabajadora para diseminarlo a través de la sociedad, transformándolo después en los materiales de construcción de una organización vertical impuesta desde arriba.

II. La forma sindicato

Otra forma que ha inspirado miedo en la historia de la subjetividad obrera parte de la relación inmediata del trabajador o trabajadora con la producción. A diferencia de la forma partido, el choque con el capitalismo no era en este caso mediado ni facilitado por un ataque a su manifestación institucional (que era primariamente el Estado capitalista como un todo) sino que se daba directamente en el espacio en el que se experimentaba la dominación de clase, esto es, en la fábrica. La genealogía de la forma sindicato muestra un movimiento paralelo al de la forma partido, estando por lo demás la primera, en muchos momentos históricos, en contradicción directa con la segunda. A diferencia del partido, sin embargo, la forma sindicato organizaba la subjetividad de los trabajadores y trabajadoras como un grupo con intereses comunes según su posición en el sistema de producción. Si la forma partido se ocupa de la política militante, la forma sindicato se ocupa de la política de protección, esto es, del sindicalismo. Si la forma partido se caracteriza por un radicalismo histórico sin precedentes, la forma sindicato se caracteriza por un momento histórico de camaradería y solidaridad sin precedentes. La forma sindicato estriba en el principio del sindicalismo, es decir, en una sociabilidad beligerante: beligerante hacia el dominio del capital y sociable y protectora para con sus miembros. Sin embargo, el carácter proteccionista de la sociabilidad del sindicato se destinó completamente al intento de ejercer de moderador en la relación asimétrica entre capital y trabajo. Este hecho ha conducido al movimiento tradicional de la clase obrera a restringir sus intervenciones al ámbito del Estado y a acabar encapsulado en un pensamiento puramente productivista. El reformismo se convirtió en la lógica política de la forma sindicato en la medida en que, gradualmente, partes de la clase obrera vieron sus inte-

[12] Para una discusión más profunda sobre este tema véase Dimitris Papadopoulos y Vassilis Tsianos, "How to do sovereignty without people? The subjectless condition of postliberal power", en *Boundary 2*, nº 34 (1), 2006.

[13] Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1993.

reses alineados con partes del Estado. La forma sindicato fue la forma que tradujo el excedente de sociabilidad de la subjetividad obrera en formas institucionalizadas de protección estatal. Esta institucionalización de la sociabilidad, obviamente, no fue distribuida de un modo igualitario entre los distintos grupos de trabajadores y trabajadoras. El estatalismo de la forma sindicato cambió radicalmente la naturaleza del Estado nación capitalista. La protección en la esfera laboral se ha convertido en un momento inseparable del Estado moderno y ha dado nacimiento a esta trinidad: proteccionismo social, regulación institucionalizada, Estado de bienestar.

III. La forma micropolítica

La última y más reciente forma de subjetividad social temible está relacionada con la radicalización de la política de la vida cotidiana. En este caso nos alejamos ya de una subjetividad social definida básicamente a partir del proceso de producción. La forma micropolítica vuelve al nivel inmediato de la vida social, el lugar donde la experiencia se obtiene bajo la piel y se materializa afectando a uno mismo o a una misma y al resto. No hay nada excepcional en este funcionamiento de lo cotidiano. Como dice Lefebvre[14], lo cotidiano es un reino en el que ha sido eliminada toda actividad extraordinaria, especializada. El feminismo, los movimientos por los derechos civiles, la política de la identidad, el activismo urbano y el antirracismo, empiezan desde la experiencia corporeizada de la exclusión en el nivel de lo cotidiano y, desde ahí, intentan rearticular e insertar diferencia como un momento constitutivo de lo cotidiano. En el momento en que la experiencia cotidiana se vuelve contra lo cotidiano mismo e intenta atacarlo y cambiarlo, la experiencia cotidiana se convierte en su propia crítica radical[15]. Lo cotidiano no es idéntico a sí mismo, es la fuente y la meta del cambio. Política de la diferencia. En otras palabras, la forma micropolítica intentó incorporar nuevas subjetividades sociales en el pacto social establecido del Estado nación —que estaba organizado a través de lo blanco, la heteronormatividad, el trabajo asalariado y la propiedad— para dedicarse a la transformación de las condiciones dominantes de representación[16]. La micropolítica de la diferencia es la lucha por la representación. Esta estrategia política encuentra su equivalente institucional en el concepto de ciudadanía ampliada[17]. La lógica de la política de la diferencia consiste en operar en una exterioridad radical que tiene que ser insertada en el sistema de representaciones institucionalizado de la sociedad. Empezando por espacios situados fuera de la ciudadanía dominante, la política de la diferencia desafía las formas de representación fácticas y crea las condiciones para una representación transversal. A diferencia de la forma partido, que tiene como objetivo la desintegración militante del Estado liberal como un todo, y de la forma sindicato, que intenta reducir las asimetrías existentes en el reino del Estado, la forma micropolítica se posiciona a sí misma en el descuidado terreno de lo cotidiano —un terreno que ha sido tradicionalmente abandonado por el Estado— y desde esta posición particular ataca los modos de pertenencia establecidos y regulados por las instituciones estatales. Sin embargo, con este movimiento se llega otra vez al Estado[18]. En este sentido, la subjetividad conectada al acontecimiento de la representación no es un punto de partida, tampoco una facticidad: es una llegada.

La pregunta que tenemos que hacernos es entonces: ¿puede alguna de estas formas políticas convertirse en el vehículo para la transformación de la subjetividad de los trabajadores precarios y las trabajadoras precarias en un nuevo sujeto social temible?

[14] Henri Lefebvre, *Crítica de la vida cotidiana*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1967.

[15] Guy Debord, "Perspectivas de modificaciones conscientes de la vida cotidiana", en *Textos situacionistas sobre arte y urbanismo*, La Piqueta, Madrid, 1977, y en *Internacional Situacionista, vol. I: La realización del arte*, Literatura Gris, Madrid, 1999.

[16] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

[17] Bonnie Honig, *Democracy and the foreigner,* Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2001.

D. Sociabilidades excesivas

La respuesta es negativa. Esto se debe a que, tal como defenderemos, la subjetividad de los trabajadores precarios y las trabajadoras precarias crea un exceso de sociabilidad que no puede ser contenido por las tres formas políticas existentes sin ser neutralizado y normalizado. Y la razón es doble. En primer lugar, porque la experiencia corporeizada de la precariedad de los trabajadores y trabajadoras inmateriales, tal como la describimos antes, es radicalmente diferente de las experiencias que históricamente construyeron el suelo en el que crecieron estas tres formas de organización política. En segundo lugar, porque el régimen de control que tiene que ser desafiado por la subjetividad temible de los trabajadores y trabajadoras inmateriales es radicalmente distinto de los regímenes que cada una de las tres formas mencionadas vino a desafiar en cada tiempo histórico particular. ¿Por qué la subjetividad precaria no puede devenir una subjetividad que inspire miedo en el partido, el sindicato o la forma micropolítica?

I. "No tengo tiempo…". Quizá sea la primera vez en la historia de la subjetividad del trabajador o trabajadora que la expresión "no tengo tiempo" se ha convertido en una afirmación política explícita. Se trata de una afirmación política que designa una forma de subjetividad colectiva radicalmente distinta de la subjetividad sobreregulada en la forma partido. Y la razón de esto es que esta expresión no se refiere a una forma individualizada de gestión del tiempo sino que concentra de un modo emblemático la experiencia colectiva de que el tiempo ha sido ya totalmente apropiado. La experiencia corporeizada de un movimiento sin descanso entre múltiples ejes temporales se refiere a la condición existencial del trabajo vivo precario el cual se organiza en el tiempo continuo de la vida (recuérdese el tema, actualmente tan extendido, del entrecruzamiento entre producción y reproducción, trabajo y no trabajo, tiempo laboral y tiempo de ocio, lo público y lo privado). La expresión "no tengo tiempo" es la figura paradigmática de la interiorización subjetiva de la no disponibilidad sobre la propia fuerza de trabajo.

Si la experiencia precaria está estructurada por el dominio de una línea temporal productiva que hace tan obvia la expresión "no tengo tiempo", entonces la liberación de la dominación del tiempo sobre la subjetividad del trabajador o trabajadora en la producción posfordista es su capacidad de *demorarse en el tiempo*[19]. Esto no consiste simplemente en dejarse llevar por el tiempo, sino en insertar distintas velocidades en la experiencia

[18] Niamh Stephenson y Dimitris Papadopoulos, *Analysing everyday experience, op. cit.*

[19] *Ibídem*; M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Francfort, 1991.

temporal corporeizada. Demorarse en el tiempo constituye el momento de la reapropiación de los medios productivos del trabajo inmaterial (puesto que los medios productivos de la producción inmaterial son todo el trabajo vivo de cada individuo). En otras palabras, en el momento en el que la subjetividad de los trabajadores y trabajadoras inmateriales no está constituida como un mecanismo para la producción y rompe el flujo inmediato del tiempo, ésta empieza a dar miedo porque escapa al dominio de la cronocracia lineal inmaterial. Lo que es importante para nosotros y nosotras aquí es que demorarse en el tiempo no tiene propósito en sí mismo, no es organizable, desafía la regulación. Demorarse en el tiempo es pura *potencia*, puro punto de partida. En este sentido, es el modo más poderoso de cuestionar la lógica de la precariedad porque implosiona la categoría "sé creativo". Si la liberación respecto a la producción, esto es, si el recobrarse respecto a la presión de la simultaneidad y la inquietud, se constituye como una ruptura con la organización, entonces se hace obvio por qué la forma partido que primariamente está fijada como una sobredeterminación y sobreregulación del tiempo se hace obsoleta en las condiciones contemporáneas. La liberación respecto al tiempo del trabajador precario o la trabajadora precaria y el programa para la liberación en la forma partido se están desplegando a lo largo de dos líneas temporales incompatibles.

II. La forma sindicato es simplemente inaplicable en el terreno de la experiencia corporeizada de la precariedad, y con esto queremos decir que no puede fabricar un sujeto social que inspire miedo, simplemente porque las necesidades constitutivas del trabajador precario o la trabajadora precaria son excluidas *per definitionem* de la estructura del pacto nacional dentro de la cual la forma sindicato opera. Esto es así debido a que la crisis de los sistemas de bienestar social no significa otra cosa que el fin del vínculo particular entre el empleo normal asalariado y el intervencionismo estatal labrado por los sindicatos. Tal como ya sabemos, el trabajo inmaterial y la experiencia corporeizada de la precariedad constituyen un éxodo del sistema de trabajo asalariado. Al mismo tiempo, el nuevo Estado neoliberal ha capturado este éxodo con el fin de crear una activación forzada del trabajo individual más allá de la regulación estatal. Esto significa que los dos momentos fundacionales del reformismo del sindicato clásico, esto es, estatalismo del trabajo e intervencionismo del Estado, están ausentes del terreno de la precariedad.

Para enumerar detalladamente las divergencias entre la forma sindicato y la experiencia corporeizada de la precariedad debemos empezar por las condiciones básicas del trabajo inmaterial. Éste tiene un orden transnacional. Si la forma sindicato empieza desde el espacio inmediato de la producción y moviliza a los trabajadores y trabajadoras a partir de sus intereses espacializados comunes, un sindicalismo clásico contra la precariedad encontraría como obstáculo fundamental los movimientos transespaciales del trabajador precario o la trabajadora precaria. Anteriormente hemos descrito dos de las principales características de la experiencia corporeizada de la precariedad, esto es, la hiperactividad y la inestabilidad. La corporeización del movimiento incesante y la obligación de rendir cuentas en múltiples escenarios destruyen la posibilidad de la forma clásica de organización del sindicato basada en una única localidad.

Asimismo, el éxodo de la subjetividad del trabajador asalariado y la trabajadora asalariada hacia la subjetividad del individuo neoliberal emprendedor y autoempresario establece una nueva relación entre el Estado y el trabajo vivo. El sindicalismo clásico está basado en la articulación de un equilibrio entre partes de la clase trabajadora y partes del Estado. Consideremos, por ejemplo, el intervencionismo estatal en la protección de los derechos de la mano de obra masculina y en el establecimiento de un orden jerárquico de trabajo. En el nivel más bajo de esta jerarquía se encontraba el "trabajo sucio" femenino y migrante (trabajo doméstico, trabajo sin papeles, trabajo no cualificado)[20]. Históricamente, los intentos de los sindicatos de reducir la asimetría de poder entre trabajo y capital se organizaban a partir de una ordenación jerárquica entre varios tipos de subjetividades laborales. Haciendo esto, las subjetividades sobrerepresentadas del sindicalismo de la clase obrera operaban a través de una particularización que fracturaba *de facto* la sociabilidad cotidiana del trabajo vivo en grupos sociales de importancia variable. Las políticas neoliberales de los años setenta trabajaron en esta fragmentación de lo social, acabaron con los conceptos tradicionales de proteccionismo y socavaron sistemáticamente el papel de los sindicatos en el acuerdo nacional entre trabajo y capital. El proyecto neoliberal amplió esta fractura; de hecho, elevó la fragmentación del trabajo vivo en un nuevo régimen de acumulación originaria. Hoy nos enfrentamos a la condición de que la forma sindicato ya no puede proteger a la mano de obra y el proyecto neoliberal ya no quiere protegerla más. La forma sindicato no puede crear sujetos temibles en el marco del ataque neoliberal contra el trabajo vivo.

Nos encontramos ante un vacío de protección. La experiencia corporeizada de la precariedad refleja muy bien este vacío: es la condición casi existencial de la vulnerabilidad sentida como un estado constante en cada momento de la vida cotidiana. La experiencia corporeizada de la precariedad exige una nueva forma de protección, una que no puede proporcionar la forma clásica del sindicalismo. Los ingresos del trabajador asalariado o la trabajadora asalariada se medían en relación con la cuantificación de la fuerza de trabajo individual. Esta medida era garantizada y protegida por las negociaciones colectivas de los sindicatos. Pero este modelo ya no se sostiene. Simplemente porque no se puede proteger a través de la negociación colectiva algo que es inconmensurable. No existe ningún equivalente unificado para la productividad del trabajo de cada trabajador o trabajadora inmaterial individual. La productividad singular del trabajador o trabajadora inmaterial ya no es cuantificable[21]. Esto nos lleva a decir que los trabajadores y trabajadoras inmateriales que viven en condiciones precarias necesitan una forma diferente de protección que les permita llevar a cabo sus actividades (re)productivas cotidianas y que al mismo tiempo garantice su seguridad existencial ante la explotación neoliberal. Los nuevos movimientos sociales contra la precariedad[22] hacen hincapié en esta necesidad y reivindican la renta básica como protección incondicional respecto a la precariedad del trabajo vivo[23]. La precondición para esta demanda es la radicalización de los sindicatos clásicos en tanto que éstos no pueden albergar demandas que vayan más allá de la lógica del trabajo asalariado. La lógica del trabajo asalariado es incompatible con la demanda de una renta básica debido a que la últi-

[20] Véase B. Anderson, *Doing the dirty work? The global politics of domestic labour,* Zed Books, Londres, 2000.

[21] Antonio Negri, "La constitución del tiempo", *Fábricas del sujeto, op. cit.*

[22] Por ejemplo la red EuroMayDay, <http://www.euromayday.org>.

[23] Andrea Fumagalli y S. Lucarelli, *Basic income sustainability and productivity growth* (2006), ponencia presentada en el *Association for Social Economics Meeting*, Boston, Massachusetts, 6-8 de enero de 2006.

ma exige una desvinculación del salario respecto al trabajo (es decir, de la remuneración respecto al trabajo realizado). En este sentido, existe la necesidad de una nueva forma de sindicalismo que, partiendo de la experiencia corporeizada del trabajo vivo, pueda superar las limitaciones de la forma sindicato: el *biosindicalismo*.

El biosindicalismo como un posible enfoque para la organización de las subjetividades precarias podría reunir varios experimentos contemporáneos de organización colectiva[24] en una nueva forma de sindicalismo. Esta nueva forma de sindicalismo opera a nivel transnacional (sigue los flujos transnacionales de movilidad laboral), es transespacial y transsectorial (esto es, no representa a un sector particular o a un escenario particular en el ciclo de producción), es no-identitaria (esto es, cuestiona la identidad de la mano de obra predominante como masculina y nativa) y por último tiene en cuenta (y esto es lo más importante) la experiencia vital de la precariedad (es decir, cuestiona la centralidad del tiempo de trabajo en el desarrollo de la vida del trabajador o trabajadora). Un sindicalismo de este tipo preservará las virtudes más valiosas e irremplazables de la forma sindicato tradicional —los cuidados, la solidaridad y la cooperación— y las elevará en nuevas formas más complejas de organización[25]. En este sentido será un sindicalismo verdaderamente orientado a la vida (*bio*sindicalismo), en tanto que operará en el nivel inmediato de las experiencias vitales comunes. No obstante, queda la cuestión de si esta nueva forma de sindicalismo experimental puede contribuir a la creación de un sujeto social en pugna con la precariedad que inspire miedo. Esto puede responderse recurriendo a una analogía histórica: la renta básica es para los trabajadores precarios y las trabajadoras precarias lo que la jornada de ocho horas era al comienzo del siglo pasado para la clase trabajadora. Era simplemente la anunciación del miedo.

III. Hemos dicho anteriormente que el interés primario de la forma micropolítica son las condiciones de la representación; se trata de la lucha contra las formas de representación dominantes y por la extensión de la representación. La cuestión es entonces si este centro de interés primario de la forma micropolítica puede encauzar las necesidades de la experiencia corporeizada de la precariedad. ¿Hasta qué punto puede la cuestión de la representación contribuir a generar un sujeto social del trabajador y la trabajadora inmateriales que inspire miedo? Afirmaremos aquí que esto es casi imposible, ya que la experiencia corporeizada de la precariedad excede el representacionalismo y en este sentido no puede ser abarcada por la forma micropolítica, a pesar de —y esto es especialmente importante aquí— la casi "natural" proximidad entre la política de los trabajadores precarios y las trabajadoras precarias y la forma micropolítica. Esta proximidad es el resultado de la preocupación compartida por el problema de la visibilidad. La experiencia corporeizada de la precariedad está determinantemente socavada y sufre muchísimo por su invisibilidad. Existen tres razones para esta inmediata proximidad entre la micropolítica y la política precaria y su estrategia común contra la invisibilidad. En primer lugar, el trabajo inmaterial y la experiencia precaria han sido borrados de la agenda oficial del

[24] Por ejemplo Precarias a la Deriva (Madrid), <http://www.sindominio.net/karakola/precarias.htm>; véase también el mapa de la precariedad <http://www.precarity-map.net> [<http://transform.eipcp.net/correspondence/1146566187>].

[25] G. Chesters e I. Welsh, *Complexity and social movements: multitudes at the edge of chaos*, Routledge, Londres, 2006.

movimiento de la clase obrera y sus instituciones. Ambos han sido condenados a la invisibilidad, subsumidos bajo la categoría del sector servicios o relegados como sinónimos de nueva economía, capital humano, y en el mejor de los casos trabajo cognitivo. En segundo lugar, un componente integral de la experiencia corporeizada de la precariedad, el trabajo sucio (tal como lo hemos descrito antes), se ha vinculado en el discurso oficial a la economía sumergida y se ha denigrado en tanto contraproducente (o al menos irrelevante) respecto a las economías nacionales. Es debido a las luchas sociales de los movimientos feministas y de migrantes que el tema del trabajo sucio se ha hecho visible. Las luchas comunes de los movimientos precarios y los movimientos sociales en los años setenta y ochenta continúan siendo una coalición estratégica irremplazable para cualquier forma de activismo relacionado con la precariedad en la actualidad. En tercer lugar, la proximidad entre la forma micropolítica y la experiencia corporeizada de la precariedad surge de su común carácter situado en lo cotidiano. Tanto la forma micropolítica como los movimientos contra la precariedad se inician y trabajan en el terreno inmanente de la vida cotidiana (y aquí no deberíamos olvidar la idea foucaultiana de biopolítica, la cual fue igualmente importante para ambas corrientes).

A pesar de todos estos puntos en común y de sus alianzas estratégicas, existe una diferencia insuperable entre la forma micropolítica y los movimientos contra la precariedad, que no permite que un movimiento social micropolítico contra la precariedad se convierta en un actor social que inspire miedo. Esta diferencia se refiere al fracaso de la política representativa[26]. La representación es hoy la cuestión a partir de la cual el posfordismo promulga su propio éxodo del bloqueo del pacto nacional sobre derechos distributivos existente (llamamos a esta transformación "soberanía posliberal"[27]). Con el fin de reconstruir este bloqueo necesitamos pensar la relación entre productividad (como trabajo generador de valor) y propiedad (como acumulación de valor) en el posfordismo.

La productividad del trabajo inmaterial desafía los sistemas de distribución de la riqueza. El trabajo inmaterial necesita, para ser productivo, un acceso sin restricciones a los recursos de producción inmateriales (esto es, el *netware*, es decir: las redes, bases de datos, datos visuales, salud, cultura, libertad de circulación). En este sentido el trabajo inmaterial deviene productivo bloqueando el principio capitalista de la propiedad. Obviamente, la productividad del trabajo inmaterial es esencial para el proyecto neoliberal. Es por esto que era necesaria otra solución la cual, por un lado, no suprimiera la productividad, sociabilidad y creatividad de los trabajadores y trabajadoras inmateriales y, por el otro, reinstalara un nuevo régimen de distribución de la riqueza basado en la producción y mercantilización de netware[28]. No obstante, el régimen de propiedad del netware tiene un rasgo peculiar: este no se basa en la propiedad de los medios de producción sino sólo de sus productos (patentes de bienes intelectuales, de la vida y de la biodiversidad; copyright; restricciones en las subidas y descargas de información; privatización de la salud; control sobre la movilidad, etc.). Esto es así porque los medios de una producción corporeizada y

[26] Niamh Stephenson y Dimitris Papadopoulos, *Analysing everyday experience, op. cit.*

[27] Dimitris Papadopoulos y Vassilis Tsianos, "How to do sovereignty without people?", *op. cit.*

[28] Yann Moulier-Boutang, "Marx in Kalifornien: Der dritte Kapitalismus und die alte politische Ökonomie", en *Aus Politik und Zeitgeschichte,* nº 52-53, 2001.

basada en la red son la creatividad, la afectividad y la sociabilidad singular del trabajador y la trabajadora inmaterial. Surge entonces un nuevo sistema de propiedad, un sistema que controla los productos de las subjetividades de los trabajadores y trabajadoras inmateriales más que las herramientas de producción, que son las subjetividades de los trabajadores y trabajadoras inmateriales como tales (el auge del capitalismo de consumo es en gran medida consecuencia de esto).

Los riesgos del trabajo vivo como tal forman parte de la nueva netware que circula en el posfordismo. La monetarización y mercantilización del riesgo vital de los trabajadores y trabajadoras inmateriales es una parte esencial de la experiencia corporeizada de la precariedad (antes describimos los aspectos de vulnerabilidad, agotamiento afectivo y recombinación que se refieren exactamente a las presiones que se siguen de la subjetivización del riesgo en las condiciones de vida precarias). La subjetividad productiva del trabajador inmaterial es actualizada como subjetividad precaria. La precarización de la vida revela los límites del pacto nacional de los derechos distributivos. Precariedad significa la imposición de restricciones en los derechos de participación en el pacto nacional establecido. Simultáneamente, esta exclusión parcial crea la condición constitutiva para el funcionamiento de la política de la representación. La empresa micropolítica (por ejemplo los estudios sobre la gubernamentalidad) intenta entender el modo en el que el proyecto neoliberal activa múltiples actores sociales, e intenta iniciar su inclusión en un nuevo sistema de derechos. Éste es el *new deal* micropolítico de las sociedades neoliberales. Es obvio que a pesar de la centralidad de la micropolítica en los movimientos contemporáneos contra la precariedad, no encontramos nada aquí que pudiera apuntar hacia una subjetividad social que inspire miedo. Esto es debido a que la subjetividad de la micropolítica está ansiosa y asustada en sí misma.

La codificación del *new deal* micropolítico en el Estado neoliberal toma la forma de la ciudadanía. En particular, la idea de ciudadanía flexible captura el momento en el que la política se confronta con la crisis de la soberanía nacional y del pacto nacional entre trabajo y propiedad tal como se ha descrito en los párrafos anteriores. La ciudadanía flexible desplaza la mirada desde una forma de pertenencia nacional estructurada de un modo hermético y excluyente hacia una forma de pertenencia residual más allá de la dominación desestabilizada de la identidad nacional[29] y opta por una nueva y extendida fundación de la democracia[30]. Tiene en cuenta nuevos actores sociales y trabaja a partir de representaciones transnacionales y *poswelfare* de los derechos participativos[31]. Pero el problema con esta concepción de la representación política y la ciudadanía flexible —a pesar de su enorme importancia para la constitución política del presente— es que es inherentemente defensiva. Es defensiva porque no puede actuar más allá de las ambiguas dinámicas ya dadas en el proyecto neoliberal globalizado. Por supuesto, la nueva política de la representación transnacional y la ciudadanía flexible son fundamentales para los movimientos sociales actuales, debido a que son éstos los que establecen de facto el derecho a escapar de las representaciones nacionalistas dominantes y del pacto nacional entre trabajo y capital. Por su carácter defensivo, no obstante, estos movimientos se centran únicamente en el punto de llegada, e intentan establecer un nuevo pacto entre trabajo inmaterial y capitalismo posnacional bajo la forma de la flexeguridad [flexibilidad + seguridad: garantías de seguridad *en* las condiciones de flexibilidad de la fuerza de trabajo y no sometiéndose obligatoriamente al trabajo *estable*]. La política representativa y la demanda de flexeguridad son respuestas necesarias a los problemas de la experiencia corporeizada de la precariedad, pero éstas reterritorializan la subjetividad de los trabajadores precarios y las trabajadoras precarias en la matriz de un nuevo estatalismo posliberal.

[29] Por ejemplo Saskia Sassen, "The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics", en *Globalizations,* vol. 2, nº 1, 2005.

[30] Bonnie Honig, *Democracy and the foreigner, op. cit.*

[31] Por ejemplo Sandro Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

E. Política imperceptible

Nuestra pregunta inicial era por qué los trabajadores y las trabajadoras inmateriales no pueden constituir una subjetividad que asuste al orden político existente hoy. En un segundo movimiento hemos intentado reconstruir el trabajo inmaterial desde el punto de vista de la subjetividad del trabajador y la trabajadora, esto es, se ha analizado de qué modo las intensidades y rupturas de la producción inmaterial son experimentadas en el terreno de la vida cotidiana. Esto nos permitió desarrollar un acceso distinto al concepto de trabajo inmaterial: no sólo como un momento constitutivo de un nuevo ciclo de composición de clase en el posfordismo, sino como un momento conceptual para entender la historia de nuestro último presente capitalista. Sostuvimos que no podemos extraer una comprensión de la composición contemporánea de clase partiendo de las características del trabajo inmaterial. Entendemos el trabajo inmaterial como una condición que corrobora la transición del fordismo al posfordismo, y que evita que entendamos el presente (posfordismo) simplemente aplicándole categorías del pasado (fordismo). Sin embargo, esta conceptualización no nos ofrece medios suficientes para pensar posibles desarrollos en el futuro, o, en otras palabras, para pensar las condiciones de partida para el presente. Por un lado, el trabajo inmaterial revela la imposibilidad de retornar a una regulación fordista del trabajo; se trata de la manifestación institucionalizada de un movimiento irreversible hacia un sistema de producción que deviene fundamental para la consecución de un sistema transnacional de dominación (es decir, la soberanía posliberal[32]). Por otro lado, el trabajo inmaterial no puede concebirse como una posibilidad para trazar una línea de fuga a partir de este sistema de dominación. La pregunta es entonces cómo pensar en la desterritorialización y el éxodo más allá del concepto de trabajo inmaterial.

La desterritorialización en el posfordismo no puede concebirse en relación con el trabajo inmaterial en sí mismo sino en relación con las experiencias imperceptibles de las posibilidades y opresiones relacionadas con el trabajo vivo. Hemos llamado a esto la experiencia corporeizada de la precariedad. Sugerimos que éste debe ser el punto de partida para entender (a) posibilidades de éxodo así como (b) la constitución del presente. Procederemos con una descripción del segundo y al final de este texto propondremos la discusión de la política del éxodo. El paradigma del capitalismo cognitivo conceptualiza la constitución de las actuales transformaciones productivas subrayando la centralidad del conocimiento como el recurso prin-

[32] Dimitris Papadopoulos y Vassilis Tsianos, "How to do sovereignty without people?", *op. cit.*

cipal para la creación de valor. Pensamos que, a pesar de la importancia del concepto de capitalismo cognitivo, necesitamos considerar muchos más elementos para entender la formación contemporánea del capitalismo en su fase posfordista. La figura del capitalismo cognitivo proporciona una conceptualización sugerente del "pos" en posfordismo. Pero queremos afirmar que se necesitan más esfuerzos para entender la complejidad del posfordismo y las condiciones que el mismo crea para su propia superación. Queremos afirmar aquí que es necesario volver la mirada hacia el problema del cuerpo y la materialidad para abarcar esta complejidad: un giro que se alimenta principalmente de las investigaciones feministas[33], los estudios en ciencia y tecnología[34] y los estudios en migraciones y fronteras[35].

El momento constitutivo del sistema de producción contemporáneo no es primariamente su cualidad cognitiva, sino su realización corporeizada. En un intento de superar la somatofobia de las aproximaciones al capitalismo cognitivo queremos presentar la composición del trabajo vivo como un exceso de sociabilidad de los cuerpos humanos. El tercer capitalismo (preindustrialismo, industrialismo, posfordismo) no es cognitivo, es corporeizado: el régimen del capitalismo corporeizado. Éste se caracteriza fundamentalmente por: (a) *sociabilidad*: la productividad no es el resultado de un puro intercambio de información y una interacción basada en el conocimiento, sino en la creación de un exceso indeterminado de conexiones informales, afectivas, creadoras de mundo. El capitalismo corporeizado se alimenta de lo que todavía no está cosificado. (b) *Afectividad*: la constitución de cuerpos capaces de trabajar. Los cuerpos se caracterizan por su habilidad para transformar literalmente su estado de existencia a través de afectar a los otros y ser afectados por ellos, no a través de la mera comunicación verbal o lingüística. El capitalismo corporeizado opera con cuerpos, no con mentes. (c) *Volatilidad*: el poder del cuerpo para actuar en el espacio y transformar los emplazamientos en los que habita, no sólo la movilidad entre espacios. El régimen del capitalismo corporeizado se capitaliza sobre los cuerpos de los migrantes como fuerza de trabajo desnuda, no como sujetos de derecho móviles. (d) *Materialidad*: el capitalismo corporeizado tiene que ver con la producción de materia, no de conocimiento. El conocimiento no es nada más que un atributo entre otros de los ensamblajes materiales, es tecnociencia en la carne. La materialidad no es ni preexistente a nuestro conocimiento de ella ni una facticidad objetiva. La productividad en el capitalismo corporeizado no es el resultado de la "cooperación entre cerebros" sino de la cooperación entre cuerpos humanos, máquinas y cosas. (e) *Recombinación*: La fuerza productiva primaria del capitalismo corporeizado no es la información, sino la capacidad de recombinar la naturaleza de modos indeterminados y sin límites. El proceso de trabajo productivo creador de valor se basa hoy en la creación de materia y en la desnaturalización de la naturaleza, no en la creación de lenguaje. El capitalismo corporeizado es un enorme "aparato de producción física", un compuesto de biotecnologías e informática.

[33] Por ejemplo P. Boudry, B. Kuster y R. Lorenz (eds.), *Reproduktionskonten fälschen!: Heterosexualität, Arbeit & Zuhause,* b_books, Berlín, 2000; Rosi Braidotti, T*ranspositions. On nomadic ethics,* Polito, Cambridge, 2006; E. A. Grosz, *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

[34] Por ejemplo K. Barad, "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, nº 28 (3); D. J. Haraway, *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncoratón,* Editorial UOC, Barcelona, 2004.

[35] Por ejemplo N. De Genova, *Working the boundaries: race, space, and "illegality" in Mexican Chicago,* Duke University Press, Durham, 2005; N. Papastergiadis, *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization, and hybridity,* Polity Press, Cambridge, 2000.

La experiencia corporeizada de la precariedad se refiere al modo en que el régimen del capitalismo corporeizado acaba inscribiéndose en la carne del trabajo vivo, esto es, en el cuerpo individual del trabajador y de la trabajadora. Por lo tanto, si la precariedad es el modo esencial de explotación del trabajo vivo en el régimen del capitalismo corporeizado, entonces la experiencia corporeizada de la precariedad es el punto de partida y la condición para pensar en la búsqueda del éxodo. Y precisamente porque la experiencia corporeizada de la precariedad es el terreno en el que tienen lugar la explotación así como la creación de valor, podemos entender la dinámica del tercer capitalismo más allá del modelo productivista dominante en las teorías contemporáneas de la composición de clase y el trabajo inmaterial. Según este modelo productivista la subjetividad del éxodo es idéntica a los ciclos de producción, sea éste el trabajo inmaterial o el capitalismo cognitivo. Este modelo está superado, es el modelo que quiere que la clase trabajadora se transforme en una clase para sí misma como una expresividad total. Pero la dialéctica ha demostrado ser fatal para cualquier proyecto de éxodo. La dialéctica se parece a una caja negra en la que se puede meter cualquier cosa y aguardar a la resurrección. Hace falta un nuevo modelo de subjetividad que no sea el efecto de la producción ni tampoco sea idéntico a las condiciones de su explotación, un concepto que se aleje constantemente de sus determinantes sociales. Creemos que la experiencia corporeizada de la precariedad hace precisamente esto.

En la experiencia corporeizada de la precariedad vemos una tensión entre la creación de valor y la explotación, esto es, entre capital y trabajo vivo; una tensión que no es tanto un proceso dialéctico entre contrarios como un movimiento sostenido de desterritorialización que se desplaza respecto a sus propias condiciones de existencia. Este movimiento cambia tanto la composición del capital como la composición de las subjetividades del trabajo. En este juego no hay ninguna regla fija. Sólo hay desplazamiento, partida y evasión, los cuales se reinscriben constantemente en los cuerpos participantes, creando siempre nuevos actores sociales singulares. Éste es el poder del cambio; éste es el poder para cambiar. Esto es transformación social tras la representación. Este tipo de transformación no construye trabajadores precarios o trabajadoras precarias en tanto que sujetos asustados que necesitan ser incluidos y protegidos convirtiéndose en parte del pacto social posfordista. En este momento la experiencia deja de crear sujetos sociales, deja de ser subjetividad y se hace materialidad. Cambia *de facto* la realidad social. Y se trata de un cambio imperceptible, no-dialéctico. Ésta es la astucia de la precariedad.

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a Amanda Ehrenstein, Ed Emery y Niamh Stephenson por su provechoso apoyo y agudos comentarios. Algunas de las investigaciones empíricas y teóricas presentadas en este texto han sido apoyadas por la Fundación Alexander von Humboldt y por la Federal Cultural Foundation of Germany. La mayor parte del trabajo que presentamos aquí se basa en los debates y movilizaciones de las redes activistas EuroMayDay, precarity-map.net y Frassanito. De creer en la propiedad intelectual, querríamos verlo retornar a ellas.

"Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism", <http://www.geocities.com/immateriallabour/tsianospapadopaper2006.htm> y publicado en la revista multilingüe transversal: máquinas y subjetivación, *<http://transform.eipcp.net/transversal/1106/tsianospapadopoulos/es>. Traducción castellana de Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos.*

"No es la gente quien debería temer a los gobiernos, sino los gobiernos a la gente"
(V de vendetta).

Alex Foti

Un futuro antibushista para Europa: regulación demoradical vs. regulación demoliberal

Geopolítica y regulación internacional a mediados de los 00

Nunca antes un declive de Occidente ha sido tan evidente. Estados Unidos y su mayor aliado europeo, el Reino Unido, apoyados por socios bushistas menores como la Italia de Berlusconi y la España de Aznar, han estado infligiendo barbarie y exacerbando la contienda étnica hasta el punto de la guerra civil en Irak y en otras partes. Las violaciones continuas y estructurales de derechos humanos ejercidas por Estados Unidos y sus aliados, con el secuestro y las prisiones secretas en Europa y llegando hasta el fondo en Guantánamo, Abu Ghraib y Haditha, constituyen un espectáculo lastimoso para todos los ilustrados occidentales: los progresistas han fracasado a la hora de parar a las fuerzas totalitarias —véase la rama salafí del fundamentalismo suní, la interpretación neoconservadora del protestantismo evangélico y el integrismo chií apoyado por la república islámica de Irán—, las cuales están sumiendo al mundo en un choque de civilizaciones en el que las identidades reaccionarias y defensivas prevalecen por encima de los movimientos transnacionales y las cuestiones globales como el equilibrio medioambiental y la justicia social.

Por supuesto que el ocaso de la hegemonía neoliberal americana y sus ramificaciones europeas de principios del siglo XXI, en el marco de la filosofía monetarista y pro corporativa de la UE y su mercado y moneda únicos, no dejan de tener consecuencias geopolíticas. Por un lado, la América indígena y bolivariana ha asestado un golpe probablemente mortal a la doctrina Monroe del poder ilimitado de Estados Unidos en el hemisferio sur. Por el otro, China y la India constituyen gigantes emergentes que están ganando a los occidentales en su propio juego globalizador. La liberalización de los mercados mundiales se puso en marcha en 1971-1973, cuando el fin del keynesianismo internacional fue proclamado oficialmente y las crisis energéticas y las desregulaciones financieras incipientes empezaron a socavar el fordismo y a las fuerzas progresistas que se habían desarrollado bajo sus alas. Los ochenta y los noventa abrieron las puertas a un mundo nuevo y turbulento, el mundo de la regulación neoliberal. Se trataba de una explícita contraofensiva conservadora ante los efectos sociales (y antiimperialistas) imprevistos por la re-

gulación poskeynesiana, una contraofensiva que reafirmaba el derecho de dominio y privilegio económico por parte de las élites financieras en la nueva economía digital, en red, flexible y posindustrial. Un mundo de beneficios elevados, rentas elevadas y salarios bajos, de desregulaciones masivas en el mercado laboral y el ámbito financiero, de privatizaciones a gran escala de los recursos públicos, de subcontratación y externalización de los servicios y la mano de obra, y de generalización de los recortes en el gasto público. Quisiera sostener que la regulación neoliberal ha terminado ya: el ciclo de lucha internacional 1999-2003, el 11 de Septiembre y el 7 de Julio, el ascenso de Bush al poder y las invasiones de Afganistán e Irak, las repetidas inestabilidades financieras y desastres medioambientales, han socavado conjuntamente las bases políticas del consenso de Washington, que constituía la esencia de la política occidental y de la proyección geopolítica en los ochenta y los noventa. La globalización está cediendo ante un regionalismo global, el multiculturalismo neoliberal está dejando paso al occidentalismo bushista, el libre comercio está volviéndose proteccionismo controlado, mientras que el declarado internacionalismo multilateral de la era Clinton se ha convertido en un intento desnudo y unilateral (aunque fracasado) de hegemonía mundial incontestada.

La bifurcación europea

La península europea ha sido sacudida como nunca antes por la era del neoliberalismo avanzado. La caída del Muro, la implosión del comunismo de Estado impuesto por la Unión Soviética y el resurgimiento del militarismo americano en Oriente Medio han reconfigurado conjuntamente la política del continente como no se había visto desde el Tratado de Versalles, o posiblemente incluso desde Westfalia. Hoy, tras el "no" franco-holandés [en sus respectivos referendos sobre la Constitución Europea, celebrados en varios países de la UE a lo largo de 2005], Europa es más grande y más débil que nunca. Las fuerzas pro mercado de inspiración angloamericana promocionaron el crecimiento de la UE en el 2004. Pero los recortes del *welfare* y las reformas del *workfare* [es decir, el desmantelamiento del Estado social y de bienestar para construir un estado del control social mediante estranguladoras políticas laborales y de desempleo] ya han agriado a la opinión pública contra la UE y sus principales instituciones (en orden de importancia decreciente: Consejo, Comisión, Banco y Parlamento), de modo que en el momento en que fue sometida a voto en Francia y Holanda la Constitución —que se suponía que iba a proporcionar una nueva forma de gobierno interna y externa para los 25 miembros de la Unión, otorgar derechos fundamentales de ciudadanía europeos, pero también congelar el *status quo* neoliberal en Europa para siempre—, ésta fue clamorosamente rechazada. Las respuestas institucionales ante la primera crisis seria, probablemente paralizante, del proyecto europeo desarrollado durante medio siglo por sus fundadores democristianos, los expertos socialdemócratas y los desreguladores liberaldemócratas, han sido asombrosamente ineficaces. Básicamente, la cuestión se mantendrá congelada hasta el 2007, cuando las elecciones presidenciales francesas hayan completado el presente realineamiento político europeo en la Vieja Europa, que empezó con Zapatero en España, siguió con Merkel en Alemania y ahora con Prodi en Italia. Mientras tanto, importantes convulsiones sociales han sacudido Francia y Dinamarca, al tiempo que las protestas sociales contra la reducción de la asistencia social y contra la precarización laboral han ido en aumento en cada uno de los grandes países de la vieja Unión de los 15.

La mayor parte de las viejas élites europeas quiere subirse al carro de la ampliación de la UE, pero situando al Reino Unido y a la mayoría de la Europa del Este en los márgenes del componente más político —en tanto que opuesto a económico— de la integración europea. La integración política se daría en cambio en el llamado "núcleo duro" europeo, básicamente algo así como una Eurozona política, con algunos países más o menos, gobernada mediante una federación o confederación de Estados nación con políticas fiscales, monetarias y sociales unificadas y una política exterior común.

Europa se enfrenta hoy a una encrucijada fundamental para el futuro de su política económica. La crisis del programa neoliberal, impopular en todas partes de Europa, es evidente incluso para las élites europeas. Éstas han respondido planteando lo que yo llamo regulación DEMOLIBERAL. Se trata básicamente de un neoliberalismo rebajado: es un poco menos proamericano, porque los intereses de Estados Unidos y la UE ya no son coincidentes en términos geoeconómicos y geopolíticos (por ejemplo, los europeos sólo tienen cosas que perder en un choque frontal con el Islam), pero conserva un fuerte compromiso con la OTAN; invierte un poco más en infraestructura pública y posiblemente gasta en asistencia social para proteger a los trabajadores y trabajadoras de los caprichos del mercado laboral, pero sólo en la medida en la que estos permanezcan bajo el control de las nuevas políticas de *workfare* con el fin de aumentar la productividad del llamado capital humano y garantizar así la obediencia social entre los beneficiarios del *welfare*. Este proyecto de arriba-abajo, respecto al cual los movimientos sociales y las subjetividades radicales deben responder con una movilización de base que formule cuál debe ser la configuración adecuada de la Europa política, tiene un único mérito, aunque crucial. Constituiría un contrapeso antibushista para Europa y situaría las relaciones atlánticas en un suelo más igualitario, en caso de que el bushismo fuera electoralmente derrotado. Y un neoliberalismo europeo suavizado podría ser incluso preferible al retorno al Estado nación con sus pretensiones nacionalistas y militaristas. La regulación demoliberal no sólo busca un nuevo consenso social favorable para los negocios, se opone también a las peligrosas fuerzas xenófobas que se han convertido en un factor fundamental de la política europea.

Una respuesta política a los moderados europeos que tomara un camino explícitamente multiétnico, igualitario y ecológico es lo que llamo una regulación DEMORADICAL, esto es, un giro dramático en la política socioeconómica fruto de una negociación social progresista impuesta de abajo hacia arriba (en lugar de arriba hacia abajo, como en la regulación demoliberal) a través de la protesta laboral, el conflicto social y la democracia participativa. Un frente progresista que vinculara organizaciones de izquierdas y democráticas, sindicatos y movimientos, en su oposición común a los tecnócratas, las empresas, los mercados financieros y la regulación liberal que a éstos les gustaría reafirmar con el fin de proteger el desigual *status quo* económico del que han sacado tanto partido. Pero el demoradicalismo sería principalmente un toque de rebato a todas las fuerzas emancipatorias de Europa para movilizarse contra la xenofobia populista, la histeria antiinmigración y la interferencia clerical.

Los movimientos, con su fe en una democracia basada en la calle y el conflicto, son candidatos obvios a ser actores principales de la regulación demoradical. Desgraciadamente, los movimientos más efectivos se han desarrollado en Europa en el nivel del Estado nación (véase la movilización de masas francesa contra la precariedad juvenil), esto es, en el espacio nacional de la política con sus peculiares tradiciones e identidades políticas. A pesar de todos los esfuerzos de la red MayDay o del Foro Social Europeo, tanto la izquierda tradicional marxista y/o anarquista como la herética izquierda post Seattle son profundamente hostiles a Europa, sea cual sea su encarnación política pasada, presente o futura. Los partidos comunistas, ahora unidos en la Izquierda Europea, habían visto tradicionalmente a la Comunidad Europea como un bastión de la dominación estadounidense en el continente. Los anarquistas de todas clases repudian cualquier forma de poder institucional, y tienen a las organizaciones supranacionales como blancos principales para la protesta y la confrontación directa ("cuanto más remotos, peores son"). Los trostkistas, todavía boyantes a pesar de su rígida ortodoxia (o quizá debido a ella), son internacionalistas comprometidos que rechazan la Europa política pero en cambio apoyan a cualquier gobierno que ellos consideren antiimperialista (como la Venezuela de Chávez).

Por otro lado, sindicalistas, feministas, ecologistas, queers y precarios/precarias tienen aún que desarrollar un discurso europeo coherente capaz de dejar obsoletas las referencias políticas más tradicionales de la izquierda. En el nivel institucional, los verdes han mantenido casi invariablemente una posición europea pro federal y pro secular, pero ésta ha sido decisivamente derrotada en los referendos francés y holandés. Demasiado amables con los intereses empresariales y las élites liberales, y demasiado enzarzados en sus campañas mediáticas medioambientales —algo que comparten con las ONGs ecologistas transnacionales— para preocuparse por la desigualdad social, han perdido eficacia y terreno a costa de los partidos neotradicionales de izquierda, del tipo de Die Linke en Alemania.

Demoradicalismo sin partidos ni sindicatos

(aunque ni contigo ni sin ti...)

¿Cómo debería ser un discurso europeo radical? En tres palabras, tendría que ser verde, *wobbly* y rosa para ser efectivo. Debería trazar un programa ecológico convincente para reformar la sociedad, una estrategia sindicalista creativa para organizar y sindicar a las personas débiles y excluidas [que tenga entre sus principales modelos históricos al sindicalismo autónomo, radical, ágil y nómada de los *wobblies* estadounidenses integrados en la legendaria International Workers of the World (IWW)], un énfasis rosa en la acción noviolenta y la igualdad de género con el fin de proyectar una perspectiva queer en el mundo. Tendría que hablar a los jóvenes, las mujeres, los inmigrantes. Tendría que ocuparse de los agravios infligidos a la clase trabajadora de servicios y destinar a usos provechosos el talento para producir red que tiene la clase creativa. Sería transnacional en su orientación y multiétnico en su composición, por una Europa verdaderamente bastarda y

mulata. Sería insolente (aunque tolerante) con todas las formas de religión organizada. Sería un antagonista obvio del Estado securitario promovido por las tendencias bushistas. Y desafiaría y se enfrentaría sin timidez, pero a la vez con la mente fría, a las fuerzas fascistas, nacionalistas y xenófobas que están resurgiendo en muchos rincones de Europa.

Sin embargo, ante unas aspiraciones tan amplias, los movimientos antiprecariedad y contra las fronteras [*noborder*] carecen de una identidad política fuerte para reconducir a la izquierda (con i minúscula) europea existente y proporcionar perspectivas políticas radicales frescas a la juventud disidente, a los precarizados y precarizadas por las grandes corporaciones, regulados y reguladas por tecnocracias ineficaces, aplastados y aplastadas por la gerontocracia rentista del continente que ha sumido la economía y la sociedad en una condición de aguda eurosclerosis. Más concretamente, las redes MayDay carecen de una estrategia fuerte para hablar a los flexibilizados y flexibilizadas y a quienes no están organizados u organizadas. La generación de la izquierda post Guerra Fría tendría que superar las trasnochadas instituciones gemelas de la izquierda del siglo XX: el sindicato y el partido. Pero ¿se pueden matar dos viejos pájaros de un tiro? Es decir, ¿puede un movimiento reticular ser un sustituto efectivo para las dos funciones laboral y política tradicionales? Creo que no. Necesitamos un *sustituto* para el partido político, con el fin de generar una nueva identidad y discurso políticos, de los que andamos en este momento gravemente escasos en medio de la creciente confusión intelectual y del sectarismo político. Y necesitamos un *complemento* para las secciones más militantes e innovadoras del sindicalismo laboral, de modo que podamos trabajar y organizar conflictos juntos, al tiempo que lanzamos las demandas específicas de la generación precaria europea.

Empecemos por la segunda tarea. En los últimos dos años, la red MayDay ha progresado lo suficiente como para plantear la fundación de una organización paneuropea que federe a todos los activistas laborales, mediactivistas y activistas sociales contra la precariedad que están trabajando juntos y juntas en este momento en la red MayDay. En el MAYDAY 006, un único y enorme grito se oyó desde Berlín hasta Los Angeles: "¡Abajo las fronteras! ¡Paremos la persecución y la discriminación! ¡A la mierda con la precariedad! ¡Venzamos a la desigualdad!". Para mí es evidente que MONDO MAYDAY no puede esperar más. Durante el próximo año, el MayDay europeo tendrá que hacer red más profundamente con hermanos y hermanas, camaradas de Montreal, Toronto, Vancouver, Nueva York, Chicago, San Francisco, Los Angeles, Tokyo, Hong Kong, Caracas, Buenos Aires, São Paulo, y donde vosotros y vosotras digáis.

Pero que el MayDay se vuelva Mondo no significa en absoluto que sea menos urgente construir una organización transversal europea que defienda los derechos de la clase trabajadora de servicios y ataque los privilegios de la clase corporativa. La red MayDay tiene que fundar una organización europea tipo *wobbly* que federe a todos los explotados y explotadas, que reclute en todos los grupos étnicos y de género y organice a todos los trabajadores y trabajadoras *net/temp/flex* en un gran SINDICATO DE LA EUROPA PRECARIA. Una organización *wobbly* quiere decir: con afiliados y afiliadas, con sus propios fondos que le permitan mantener agitadores y agitadoras liberadas, pero con una estructura muy horizontal, con nodos

regionales y hubs transnacionales. Tendría una democracia interna explícitamente formalizada, que designaría (y destituiría) a las personas en funciones ejecutivas. Efectivamente, los miembros tendrían que votar sobre temas importantes y decisiones estratégicas, con consultas regulares por Internet y cara a cara. Creo que los movimientos globales no progresarán hasta que adopten los criterios democráticos de la discusión pública y las votaciones por mayoría. Si se dice que la democracia liberal es un fraude, hay que demostrar con hechos que la democracia radical puede funcionar. El primer sindicato transeuropeo estaría abierto a todos los empleos comprendiendo desde limpiadores hasta programadoras, incluyendo a gente con y sin papeles, a los empleados flexibles y a las desempleadas permanentes, a cualquiera que crea que la mejor forma de solidaridad social es apoyar el conflicto laboral y oponerse a los intereses de los patronos y de la clase inversora. Sería descaradamente sindicalista y anticapitalista en su orientación y apoyaría y organizaría piquetes, bloqueos y huelgas salvajes. Las recientes y enormes rebeliones sociales en Francia y Dinamarca contra la precariedad y las políticas *workfare* deberían recordar a la red MayDay que el momento para instaurar este tipo de organización en red es ¡ahora!

El sindicato estaría abierto a todo tipo de identidades radicales siempre que se asumiera el principio de la noviolencia activa. Sólo se abogaría por la acción directa noviolenta, del tipo, por ejemplo, que el Rebel Clown Army y muchos colectivos rosas practican regularmente por toda Europa. Al igual que la democracia interna, este principio es crucial para la efectividad política. Hoy, en un tiempo de guerra implacable y subyugación de las personas débiles, las protestas violentas o bien son efectos derivados de movimientos noviolentos más amplios o bien callejones sin salida políticos que hacen más fácil la represión estatal y la manipulación mediática. La violencia contra la propiedad se puede entender en algunos casos, aunque tiende también a tener un efecto boomerang contra los movimientos radicales. Pero la violencia contra las personas, si no se da en respuesta inmediata a una agresión física, no es sólo moralmente insostenible: es también un billete de ida al suicidio político.

En el frente del partido, la creación de una identidad política radical que vehicule un sentido de urgencia histórica es mucho más compleja y se encuentra en una fase todavía inmadura. Pero su discusión no puede esperar mucho más. En lo que a mí respecta, veo la necesidad de recoger un fruto político propio del árbol Seattle-Génova. Mi razonamiento es el siguiente: si la izquierda radical de 1968 y el hippismo dieron vida al ecologismo político moderno, entonces la efervescencia 1999-2003 tendría que producir de forma similar una flamante nueva etiqueta política a largo plazo. Los verdes nacieron del torbellino de los sesenta y los setenta. Así pues, ¿qué nueva constelación política aparecerá pronto en el cielo, nacida de las tribulaciones de principios del siglo XXI? La CONSPIRACIÓN ROSA. En un contexto más amplio, la emancipación de las mujeres y el fin de la familia patriarcal con sus roles de género desiguales, los movimientos feministas, las movilizaciones gay, la política queer, la plenitud de derechos civiles para l@s GLBT (gay les bi trans), la afirmación de los derechos reproductivos contra la reacción papista y la igualdad de acceso a la representación política para las mujeres constituyen un terremoto epocal para la política occidental. En un contexto de movimiento, el carnaval rosa de

la rebelión fue la principal forma de innovación de la expresión política surgida de la olla a presión Praga-Gotemburgo-Génova, al lado, pero al mismo tiempo separada, de monos blancos y black bloc, las dos otras expresiones juveniles del movimiento antiglobalización. Los "cuellos rosas" [los nuevos trabajadores y trabajadoras *net/temp/flex* diferenciados del anterior trabajo asalariado "manual", *blue-collar*, y "no manual", *white-collar*] son el presente del trabajo social y los movimientos rosas el futuro del progreso social. ¡Hagamos una alianza rosa de disidentes heréticos y heréticas en Europa! ¿Quién sabe? Podría ser la respuesta a la indiferencia generalizada hacia los partidos políticos existentes y la representación institucional que se supone que éstos satisfacen. En las elecciones municipales de Copenhague, una lista rosa obtuvo casi el diez por ciento de los votos. Como test político temprano es sin duda prometedor. Necesitamos desesperadamente que Barroso y Trichet *salgan* rosa: deben ser expulsados y sus políticas transformadas completamente frente a la extendida oposición y descontento social.

"An antibushist future for Europe: demoradical vs. demoliberal regulation", distribuido en la lista <euromayday.org>, junio de 2006. Traducción castellana de Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos y Marcelo Expósito.

STOP
PRECARIEDAD

1. Devenir militantes investigadores.
Investigación y organización

Las capacidades intelecto-creativo-comunicativas de los y las nuevas activistas, la necesidad de renombrar el mundo desde abajo para volver a establecer una comunicación no codificada con la sociedad y el deseo de producir enunciados que aferren las vertiginosas transformaciones sociales que estamos viviendo, están haciendo proliferar experiencias que ponen en el centro la necesidad de ligar fuertemente el intelecto y la acción colectiva. Se esta produciendo un verdadero "devenir militantes investigadores"[1]; utilización protésica de metodologías de investigación por los movimientos sociales, producción de cartografías o mapas.

La investigación en el seno de los movimientos está siendo útil para romper los cercos invisibles de los grupos militantes y las reclusiones identitarias, así como para cuestionar la inercia del activismo voluntarista sin reflexión ni proyecto. Pero debemos ir más allá sabiendo mantener al mismo tiempo una escucha y un sondeo de los malestares y las potencias sociales emergentes y una capacidad para convertir la atomización en conjunciones y el aislamiento en potencia colectiva.

Hay que reconocer que, en la actualidad, las metodologías participativas tienden a incorporarse al entramado institucional con la vocación de facilitar la gobernabilidad de unas sociedades desafectadas ante la democracia representativa. Son muy conocidas la fragilidad y la benevolencia de ciertas dinámicas "participacionistas" emprendidas por las instituciones. No podemos olvidar que las "intervenciones participativas" tienen ya un espacio en el ámbito académico, con los riesgos que esto supone.

Desde la perspectiva de la reconstrucción ofensiva de las dinámicas antagonistas nos encontramos ante el reto de pensar conjuntamente la investigación y la organización en el contexto de la movilidad y la inestabilidad. No debemos pensar estos problemas de forma separada. Necesitamos empujar a las experiencias de investigación militante y de participación a ir más allá. La necesidad de vincular el "devenir militantes investigadores" con los dispositivos de agregación y organiza-

[1] Para el desarrollo de esta cuestión véase la publicación colectiva: Marta Malo de Molina (ed.), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, <http://www.sindominio.net/traficantes/editorial/nociones_comunes.htm> y el artículo de Marisa Pérez Colina, Raúl Sánchez Cedillo, Marta Malo de Molina y Amador Fernández-Savater, *Ingredientes de una onda global*, en *Desacuerdos*, nº 2, Macba et al., Barcelona, 2005, <http://www.estrecho.indymedia.org/newswire/display/17603/index.php> [véase también el monográfico multilingüe *transversal: investigación militante*, http://transform.eipcp.net/transversal/ 0406].

Nicolás Sguiglia y Javier Toret

Cartografía y máquina de guerra.

Desafíos y experiencias en torno a la investigación militante en el sur de Europa

ción colectiva es para nosotros una prioridad central. En muchos casos la investigación militante o las investigaciones participativas son capaces de situar una cuestión (construir un problema al que aferrarse de forma compleja), también son capaces de encontrar algo e incluso de vislumbrar una cartografía del territorio y tejer vínculos entre sujetos y saberes heterogéneos, pero en muchas ocasiones son incapaces de construir o insertarse en planes de construcción política más consistentes y ambiciosos.

Nosotros seguimos confiando en la capacidad de las subjetividades políticas en movimiento para construir grandes y potentes máquinas colectivas, pero creemos que esto no sucederá si estas dinámicas investigativas-participativas no se combinan y conjugan con dispositivos organizativos que muerdan lo real. Al mismo tiempo hemos comprobado que la potencia del movimiento no puede ser otra cosa que la capacidad de concatenar los saberes singulares de la multitud y su posibilidad de hacerlos funcionar como una máquina de guerra vectorializada. Una máquina de guerra debe funcionar de forma "centralizada" en cuanto el conflicto se desencadena, se tensa. Inmediatamente después se abre y destensa para rehacerse, propagándose de forma vírica y porosa. Estás máquinas deben ser capaces de construir procesos de empoderamiento desde abajo ganando batallas concretas que modifiquen problemas sociales que vivimos. Si los procesos de investigación-acción no se abren a comunidades más extensas y no son pensados y construidos en consonancia con proyectos políticos de dimensión "acumulativa" y estratégica, no darán el salto cualitativo que necesitamos.

Cartografía y máquina de guerra son para nosotros dos conceptos-conjuro de las limitaciones a las que nos referimos. Útiles para concebir y atacar conjuntamente esos problemas. Cartografía como capacidad de los movimientos de investigar y mapear la realidad: trabajo artesanal para detectar y hacer resonar la aparición de interferencias en las sociedades del consenso. Prototipo abstracto de análisis de un problema en forma de mapa y diagramación de planes de composición. Mapas abiertos para orientarse, "conectables en todas sus dimensiones, desmontables, alterables, susceptibles de recibir constantemente modificaciones"[2]. Máquina de guerra como procesos organizativos-compositivos capaces de convertir los puntos en flechas. "Como una disposición lineal constituida sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, su objeto es un espacio muy especial, el espacio liso que compone, ocupa y propaga" teniendo en cuenta que "una máquina de guerra puede ser más revolucionaria o artística que bélica"[3]. Se tratará entonces de vislumbrar aquellos vectores de subjetivación que enuncian, muchas veces de forma extraña para la mirada del militante clásico, la transformación de lo existente. Insistimos, no se trata de interpretar para organizar, sino de detectar aquellos puntos capaces de componer un plano común, una fuga colectiva.

La herramienta cartográfica nos permite:

—Detectar los puntos calientes del conflicto contemporáneo, sus dinámicas y actores, su movimiento y aquellos trayectos que van desde el malestar puntual al deseo de construcción de una alternativa respecto a la propia situación.

[2] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia, 1994.

[3] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Conversaciones. 1972-1990*, Pretextos, Valencia, 1999.

—Pensar los códigos que articulan la comunicación de los sujetos implicados, aprender de ellos y experimentar dispositivos comunicativos capaces de producir un nuevo campo de sentido.

—Testar, por lo tanto, los enunciados que permitirían nombrar una situación dada, para comprobar su capacidad de afectación. Asumir, por lo tanto, la necesidad de prefigurar enunciados nuevos, móviles, situacionales. La producción de nombres y conceptos nuevos no es tarea del militante, será siempre un ejercicio de enunciación coral y colectiva.

—Introducir lo efímero como variable que acompaña todo proceso organizativo. A partir de entonces, la duda y el experimento serán elementos constituyentes de toda práctica militante.

—Crear grupos capaces de cambiarse en la recombinación constante de las interacciones con los otros, con el afuera entendido como riqueza y singularidad con la que agenciarse.

—Hacer de la militancia una investigación que encuesta las pasiones, los afectos, los humores, las patologías, las fantasías, los relatos, los devenires de las figuras sociales. La figura del militante investigador y nómada, de este modo, pierde toda exterioridad y se ve atravesada por las dinámicas de la situación en la que habita, sus crisis, dudas y recomposiciones. Siendo capaces de cartografiar excedencias, empujarlas, componerlas. Concatenando enunciados, deseos, cuerpos. Convirtiendo los grupos militantes en analizadores e intercesores creativos del deseo y los enunciados sociales.

Hablar de máquina de guerra nos propone:

—Volver a pensar la relación con la organización superando el binomio asfixiante entre verticalidad y horizontalidad, comprendiendo la importante relación entre la micro y la macro política y componiendo altos coeficientes de transversalidad.

—Asumir una relación no traumática con el poder, con vocación de dotar a la multitud de una fuerza capaz de intervenir y alterar el diseño de lo social. Cartografiar oportunidades; diagramar y sostener una nueva institucionalidad productiva y rebelde del movimiento.

—Pensar la organización desde una perspectiva compositiva que tiene en cuenta tanto dimensiones molares como moleculares. Experimentar una combinatoria creativa entre la tensión y la distensión, entre la fuerza enunciativa y el silencio táctico, entre la intervención en la esfera pública y la construcción subterránea.

—Pensar en términos complejos la combustión entre prácticas culturales, artísticas, analíticas, políticas y deseantes.

—Aspirar y poner en marcha experimentos cargados de osadía, testando las hipótesis que se van construyendo, comprobando las dosis de fuerza e inteligencia que pueden articular las redes y el conjunto de competencias con las que actuamos.

—Situar la función de la militancia mas allá de la investigación, como la articulación de dispositivos capaces de componer experiencias comunes entre realidades enormemente singulares. Esta "obsesión" por el común pone en el centro la relación entre comunicación y organización. Comunicar experiencias potencialmente aliadas no es suficiente para construir organización, pero deviene su condición básica.

2. Experiencias en el sur de Europa

A. Investigación y organización desde y contra la precariedad

¿Cuáles son los nuevos sujetos sociales que habitan la precarización de la existencia? ¿Cómo construir dispositivos organizativos de la composición precaria? ¿Qué función tiene el conocimiento y la investigación en el éxito de procesos autoorganizativos con las nuevas figuras de la precariedad?

Precarias a la Deriva (Madrid)[4] es una de la experiencias más reveladoras de investigación militante de los últimos años. Han construido una minuciosa cartografía subjetiva de los recorridos por los circuitos metropolitanos de la precariedad. Tras años de experiencia en el Centro Social Okupado de Mujeres Eskalera Karakola, Precarias a la Deriva inaugura un trayecto colectivo de investigación en busca de nuevas complicidades y estrategias de cooperación, conocimiento y subversión. El proceso colectivo de investigación que comprende la autoencuesta de sus propias vidas interpela a otras, creando un rico tejido de saberes menores, competencias críticas y alianzas entre diversas precariedades.

Partiendo de una analítica feminista y de las transformaciones vividas en las metrópolis, Precarias a la Deriva ha dejado atrás toda reducción de la precariedad a un fenómeno exclusivamente laboral pensando la intersección entre las estratificaciones sociales (clase, raza, etnia, sexo, orientación e identidad sexual, formación, etc.), las nuevas fronteras de la precarización de la existencia. Buscando permanentemente nombres comunes, lazos y estrategias para dar vuelta a la ciudad-empresa. Ellas han utilizado como "herramientas fundamentales: la deriva, como dispositivo de desconexión del espacio-tiempo enloquecido y rutinario de la movilización total y de redescubrimiento, con nuevos ojos, ojos comunes, de los circuitos de la precariedad; el taller como lugar de puesta en común y profundización, y las asambleas, como espacio de autoanálisis, detección de problemas y formulación de algunas hipótesis de trabajo y acción"[5]. Sus numerosas charlas y presentaciones públicas, que son referencia de discusión para todas las realidades europeas de movimiento, son todo un referente sobre el conocimiento en primera persona de la precarización de la existencia. Tras una primera etapa de investigación han producido un DVD y un libro, y están a punto de inaugurar un nuevo experimento: *Todasacien. Agencia de Asuntos Precarios*. Se trata de un espacio físico que permite "una combinación virtuosa entre asesorías, talleres y encuentros entre mujeres para inventar mecanismos de mutualismo de base y desarrollo del instinto precario", que articulen una respuesta colectiva ante la precariedad.

Entránsito (Málaga), espacio de investigación y acción de precariado, es fruto de la experiencia (desarrollada en el Centro Social Casa de Iniciativas) de un largo trayecto acompañando las luchas de los migrantes y trabajo de autoformación respecto a las transformaciones del mundo contemporáneo. Nace con la vocación de comprender las transformaciones en el mundo del trabajo, intentando detectar las situaciones comunes que atraviesan las subjetividades "en tránsito" para experimentar trayectos de acción y organización acordes a estos nuevos animales políticos.

Una vez constatada la incapacidad de la organización sindical clásica para establecer relación con los trabajadores y trabajadoras temporales y flexibles, la tarea pasará por un primer gesto de acercamiento, análisis y comprensión de las formas de malestar, las tonalidades emotivas y las formas de habitar un territorio fragmentado donde parece imposible aferrar un común.

Entránsito ha impulsado espacios de encuentro y contagio entre precarias y precarios autóctonos y migrantes, la necesidad de repensar la apuesta por definir unos nuevos derechos colectivos que ataquen el vaciamiento de la ciudadanía que vivimos hoy, otorgando una renta garantizada y la libertad de movimiento para todas las personas. Junto a otras redes sociales ha coordinado la investigación *Otra Málaga* ("precariedad, inmigración y especulación en el territorio que habitamos"), que ha producido una cartografía del territorio malagueño, un libro de entrevistas y un DVD sobre la realidad de los conflictos y los movimientos de la provincia de Málaga. Otra apuesta central del colectivo ha sido la construcción de espacios públicos de movimiento en el sur de Europa. Ha impulsado, junto a otras realidades del territorio, la construcción del EuroMayDaySur (el 1º de Mayo de l@s precari@s), un exitoso evento, y la construcción de una red que bajo el nombre abierto de Precari@s en Movimiento aglutina a colectivos de Málaga, Sevilla, Granada, Jerez y Córdoba.

La Oficina de Derechos Sociales (Sevilla), ubicada en el centro vecinal del Pumarejo, ha lanzado un proceso de "coinvestigación sobre los circuitos de la precariedad"[6] que trata de acompañar el trabajo cotidiano de asesoramiento social y jurídico que se lleva a cabo respecto a los problemas que sufren los no garantizados. Problemas de vivienda, de papeles o del trabajo son la cuestiones que cada día afronta esta oficina singular. La ODS trata de combinar planos distintos para convertir los problemas de las personas aisladas que llegan a la asesoría en procesos de autoorganización social, de creación de redes de apoyo mutuo y en estrategias de consecución de victorias concretas frente a los abusos de los caseros o los patronos, y frente a las carencias de los sistemas de protección social. La ODS cuenta con dos ejes de trabajo que se entremezclan. Por un lado, está en juego el probar qué tipo de "instituciones" e infraestructuras pueden crear los movimientos para desprecarizar las condiciones de vida. Por otro lado está el experimentar la creación de un modelo de sindicalismo social que intervenga en un proceso de precarización que va más allá de las relaciones laborales.

Al mismo tiempo, la ODS se propone investigar y construir una narración en primera persona sobre esa subjetividad todavía en construcción que nombramos precariado. La coinvestigación de la ODS trata de extender la reflexión sobre las condiciones de vida que tenemos los precarios y precarias y de buscar formas de empoderamiento desde abajo. Los talleres, debates, encuestas y experimentos de vídeo-análisis están alimentando el rico proceso colectivo de construcción del MayDaySur, creando reflexiones con los propios activistas que trabajan contra la precariedad y ajustando mejor la relación de la composición social y los servicios y funciones de la asesoría.

[4] <http://www.sindominio.net/karakola/precarias.htm>.

[5] Precarias a la deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, <http://www.sindominio.net/traficantes/editorial/precariasaladerivapdf.htm> [véase también "Encuentros en la segunda fase. Nuevas andanzas del proyecto de Precarias a la Deriva", en *Brumaria*, nº 3, 2004].

[6] <http://laboprecario.org.es/tiki-index.php?page=sevilla>.

B. Mapas del territorio, herramientas de articulación y enunciación de los movimientos

¿Cómo hacer de un mapa un proceso de resignificación del territorio y rearticulación de los movimientos sociales? ¿Cómo nombrar un territorio en permanente transformación? ¿Cómo situar los nuevos mecanismos de poder, los conflictos y sujetos sociales emergentes en un territorio fragmentado y complejo?

Rizoma (Málaga) ha creado un espacio transdisciplinar donde juntarse a estudiar, conversar, filosofar e intervenir sobre cuestiones relacionadas con las transformaciones del territorio, el urbanismo y las consecuencias de la penetración del neoliberalismo en todas las esferas de nuestras vidas. Además de la producción de artículos, grupos de discusión y del desarrollo de una singular forma de ejercer una docencia crítica en el ámbito académico, Rizoma ha desarrollado una investigación coral sobre este territorio convulso que han bautizado *ZoMeCS (Zona Metropolitana de la Costa del Sol)*, un territorio especialmente castigado por el turismo de masas, la especulación urbanística y la destrucción del medio ambiente. Con *020404 Deriva en ZoMeCS*[7] han mostrado una enorme capacidad para inventar un dispositivo de investigación y creación que permita la producción de conocimiento crítico en momentos donde la academia parece haber establecido una alianza clara con el interés privado. Las derivas experimentales del grupo Rizoma, realizadas con más de 300 alumnos, alumnas y profesores de la Facultad de Arquitectura de Granada, abiertas a lo imprevisto y a la interacción curiosa con los paisajes urbanos atravesados, han funcionado como una performance investigativa sobre los aspectos microfísicos del devenir de esta zona del litoral malagueño. ¿Qué tipo de imágenes observamos?, ¿cómo se ordenan los proyectos urbanísticos?, ¿qué tipo de sujetos habitan en el territorio y cómo perciben las transformaciones en su entorno?, ¿frente a qué tipo de trabajo nos encontramos?, eran algunas de las preguntas que debían responder (con imágenes, textos, dibujos, etc.) los grupos de trabajo durante las macroderivas. Estas narraciones caminadas han desembocado en sendos libros de creación colectiva publicados con licencia *creative commons* y han desencadenado efectos imprevistos en los alumnos, alumnas y profesores, que a partir de entonces se encuentran trabajando en distintos proyectos.

Cartografía Otra Málaga (Málaga)[8]. En el marco del Foro Social de la Provincia de Málaga, el colectivo Entránsito se propone desarrollar una cartografía social sobre el territorio con dos objetivos centrales. Por un lado se trata de dar visibilidad a la crisis de un modelo de desarrollo a través de tres conflictos que se consideran estratégicos: la precariedad laboral, la especulación urbanística y la gestión de los movimientos migratorios. El segundo objetivo es encuestar las experiencias organizativas, por más pequeñas que sean, para ponerlas en relación e inaugurar y fortalecer espacios de coordinación entre las mismas. Con las herramientas metodológicas de la sociología cualitativa, con mapas en blanco, una cámara y cientos de preguntas, el grupo motor de la investigación salió a recorrer toda la provincia. Si bien el resultado material ha sido muy valioso, los procesos que ha desencadenado la investigación han ido mucho más allá de los objetivos marcados. Este proceso rico de conexión y proliferación de relaciones facilitó la creación de la coordinadora de inmigrantes de Málaga, la extensión del trabajo sobre precariedad y la consolidación de redes en defensa del territorio litoral. La investigación *Otra Málaga* es un claro ejemplo de cuánto pueden servir estos dispositivos políticos-investigativos en el orden de la recomposición de procesos en los movimientos sociales, lejos de cualquier academicismo. También ha permitido resignificar el territorio a través de los conflictos que sufre la población local construyendo otra mirada del entorno en un contexto marcado por los mapas producidos por agencias de viajes, las promociones urbanísticas y un imaginario exclusivamente destinado al turismo y el consumo privado. Esta investigación no sólo ha abierto decenas de contactos con colectivos y experiencias desconocidas sino que ha posibilitado la gestación de espacios políticos nuevos.

¿De que va realmente el Fórum 2004? (Barcelona)[9] es una cartografía nacida de la voluntad colectiva de poner en relación saberes y visiones críticas del dispositivo Fórum de las culturas en el contexto de Barcelona y su alcaldía de gramática progresista. El mapa fue ideado para ser una herramienta utilizable por diferentes colectivos sociales en la campaña Fotut 2004; por tanto un mapa-acción. Señalaba en una cara una serie de puntos de acción en la ciudad de Barcelona, sedes de grandes empresas que participaban en la financiación del Fórum, con la descripción de sus negocios. En la otra cara se desmontan las ideas fuerza de la campaña de marketing del Fórum que vendía a Barcelona como la ciudad de la paz, la multiculturalidad y la sostenibilidad, explicando las operaciones de especulación y el planeamiento de la ciudad de los negocios. El desplazamiento de sentido que hace operar el mapa subvierte el "evento-ciudad-marca", a la vez que dota de visibilidad a los conflictos ocultados por la mirada feliz, cívica e inocua del culturalismo progresista de la ciudad espectáculo.

Uno de los aspectos de esta construcción colectiva ha sido su capacidad para propagar y estimular una campaña creativa y extensiva que logró poner en relación a sensibilidades diversas con el objetivo de boicotear el evento y su despliegue tanto económico-urbanístico-especulativo como simbólico.
A reseñar son un conglomerado de acciones, movilizaciones y dispositivos de comunicación (como el Forumatón)[10] que potenciaron el mismo trabajo del mapa. El mapa contribuyo de forma inestimable al posterior fracaso tanto del marketing de control, como de la legitimidad y la asistencia al Fórum.

Cartografía del área geopolítica del Estrecho de Gibraltar[11]. Este proyecto surge en el seno del proceso colectivo que emerge de Indymedia Madiaq (Estrecho, en árabe). Indymedia Estrecho[12] es un proyecto político comunicativo que tiene la paradoja de partida de querer situarse más allá de una ciudad, de las fronteras y la división de los Estados nación. Hacer una cartografía de un territorio otro, de una zona fronteriza de gran importancia estratégica, donde conviven procesos sociales de grandísima intensidad y violencia, resultaba una herramienta necesaria para orientarnos en nuestra prácti-

[7] <http://www.rizoma.org/html/020404.html>.

[8] <http://mcs.hackitectura.net/tiki-index.php?page=otramalaga04>.

[9] *¿De qué va realmente el Fórum?*, <http://www.sindominio.net/mapas/es/mapa_es.htm> [véase también Vicente Escolar, "Mapa de Barcelona 2004: ¿de qué va realmente el Fórum?", en *Brumaria,* nº 5, *Arte: la imaginación política radical,* verano de 2005].

[10] <http://sindominio.net/mapas/forumaton/forumaton_home.htm>.

[11] <http://mcs.hackitectura.net/tiki-index.php?page=MAPA%3A+cartografiando+el+territorio+madiaq>.

[12] <http://estrecho.indymedia.org/> o <http://madiaq.indymedia.org/> [véase también José Pérez de Lama y Pablo de Soto, "Hacer mapa. Cartografiando el territorio geopolítico del Estrecho", en *Brumaria*, nº 5, *Arte: la imaginación política radical, op. cit.*].

ca. El mapa permitió hacer un inventario de saberes de redes sociales amplias y diversas y ponerlos en común, socializarlos. En el proceso participaron desde el principio actores diversos: redes de movimientos sociales y activistas, agentes comunicativos y personas de las dos orillas. En la cara A se pretendía mostrar otra mirada del Estrecho, una visión dinámica, atravesada por diversos flujos con intensidades diversas que transforman este territorio en un verdadero campo de batalla entre el control y el exceso. Flujos migratorios, movimientos de capital, redes de información y comunicación, sistemas de vigilancia y centros de detención, tránsito de todo tipo de mercancías, militarización del espacio y zonas de explotación intensiva. A su vez se señalaban los espacios de resistencia y de lucha, los cuales dotan de visibilidad a la emergencia de experiencias de organización.

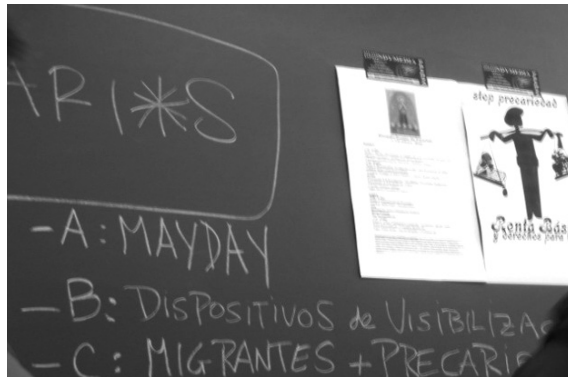
La cara B pretendía mostrar el desarrollo, en los últimos años, de espacios sociales y acontecimientos que han permitido, de forma difusa, la creación de redes de movimientos antes inexistentes. A su vez, pretendía presentar conceptos, imágenes y textos que de algún modo han sido constituyentes de la red de subjetividades que participa, de distintas formas, en Indymedia Estrecho.

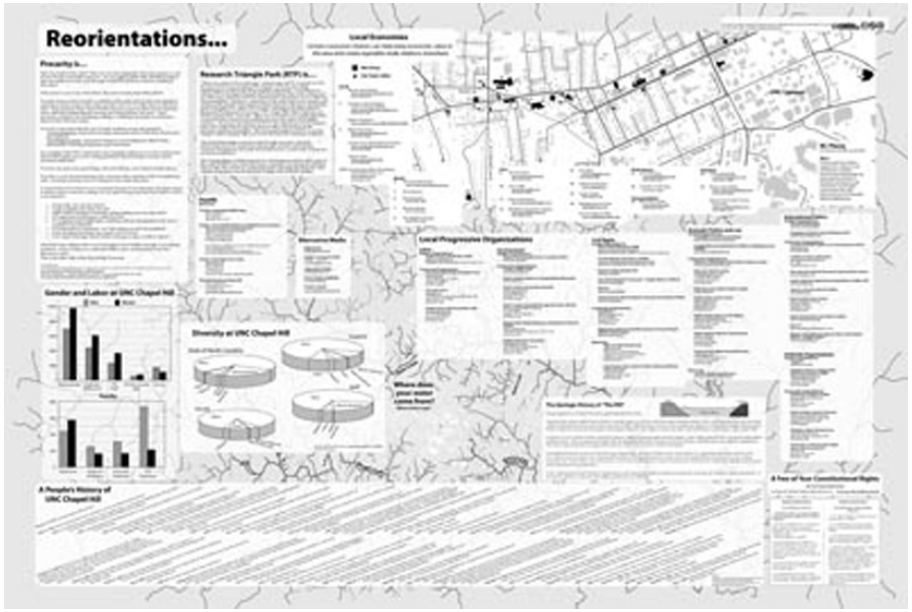
La presentación un tanto caótica de esta cartografía responde a la imposibilidad de mostrar de forma coherente y ordenada un territorio en permanente transformación, sacudido por dinámicas sociales convulsas y atravesado por flujos y redes de alta complejidad. Esta cartografía ha permitido resignificar por completo dicha zona geográfica y ha contribuido de forma incalculable al desarrollo y consolidación del proyecto de Indymedia Estrecho, dotando de imágenes al objetivo central del proyecto: desobedecer las fronteras para construir un territorio otro.

•

Éstas son algunas de las experiencias que consideramos importantes en las intersecciones entre militancia e investigación, prácticas difícilmente clasificables y caracterizadas por su dinamismo. Cada una de ellas continúa hoy su camino, recombinándose con los caminos del movimiento y generando, por suerte, efectos y resonancias que exceden los objetivos de sus autoras y autores.

Publicado en la revista multilingüe transversal: investigación militante, *<http://transform.eipcp.net/transversal/0406/tsg/es>, abril de 2006.*





Maribel Casas-Cortés y Sebastián Cobarrubias

A la deriva por los circuitos de la máquina cognitiva. Circuitos feministas, mapas en red e insurrecciones en la universidad

En agosto de 2005, la administración de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill (UNC-CH) declaró que el Día del Trabajo[1] dejaba de ser festivo para bibliotecarios y bibliotecarias, profesores y profesoras, becarios y becarias de docencia, estudiantes y todas las personas implicadas en la formación académica. Sólo ciertos empleados y empleadas contaban como "trabajadores" y por lo tanto sólo ellos disfrutarían de la fiesta nacional. Frustrados por el hecho de que la administración hubiese decidido arbitrariamente que el trabajo cognitivo no era trabajo "real", un grupo de estudiantes de posgrado, lectores y lectoras y estudiantes de licenciatura decidieron que había llegado el momento de hacer públicas las conversaciones sobre las condiciones de trabajo siempre susurradas en los pasillos. A pesar de que el Día del Trabajo ya no tiene connotaciones políticas en Estados Unidos, esta semicancelación de unas vacaciones laborales nos proporcionó la oportunidad perfecta para llamar la atención sobre el papel económico y social desempeñado por la Universidad en nuestras vidas cotidianas y más allá de ellas. Fue una gran excusa para introducir la cuestión del trabajo —inmaterial o no— en los debates colectivos y para empezar a discutir formas de intervención. Constituyendo un improvisado equipo de investigación armado con nuestro material de trabajo —libretas, pizarras, cámaras, grabadoras, tizas, etc.— este grupo de empleados y empleadas de la Universidad llevamos a cabo una "deriva estática" durante el Día del Trabajo, ocupando una esquina de una de las partes más concurridas del campus durante horas. El grupo entrevistó a quienes pasaban, distribuyó cuestionarios, filmó en video, organizó discusiones colectivas y generó mapas participativos sobre el significado que el trabajo y el no trabajo tenía para nosotras y nosotros en contraste con lo que significaba para la administración. Se invitó a la gente a cartografiar el Día del Trabajo en el campus y a entrevistarse entre sí a partir de una pregunta básica: *¿cómo es tu trabajo, hoy y cada día?* Todo esto con el fin de discutir e investigar nuestras propias condiciones de vida y de trabajo en nuestro territorio eventual: la universidad[2].

El grupo de intervención *ad-hoc* generó: cuatro entrevistas y tres conversaciones colectivas grabadas en audio, cincuenta encuestas o cuestionarios, cuatro ma-

[1] El Día del Trabajo o *Labor Day* se celebra en Estados Unidos durante la primera semana de septiembre.. Esta fecha es diferente del Día Internacional del Trabajador del Primero de Mayo o *MayDay:* pese a que los acontecimientos que esta última jornada conmemora sucedieron en Estados Unidos (los Mártires de Chicago), ni se celebra ni se conoce actualmente en este país.

[2] Para un relato completo de este Día del Trabajo, ver el *power-point* "Labor Day Drift" en <http://www.dev.ibiblio.org/3cups/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=21&Itemid=32>.

pas con códigos de colores, una hoja de papel de embalar con las conclusiones, treinta fotos digitales, veinte minutos de cinta de vídeo y un diario de investigación de tres páginas, así como carteles, flyers y algunas pintadas. Esta "deriva" inicial en el 1 de Septiembre de 2005, Día del Trabajo, fue el primer paso en un plan para llevar a cabo un proyecto de investigación militante más extenso que desafiara nuestra concepción de la Universidad y descubriera nuevas estrategias para la lucha. El 6 de septiembre, el colectivo 3Cs - Counter Cartographies Collective realizó su primer evento público de *Cartografiar la universidad: a la deriva por la máquina cognitiva*.

Así que ¿cuáles fueron los hallazgos de vuestro pequeño experimento de "investigación de laboratorio"?

A pesar de la brevedad de la intervención, ésta abrió las puertas a un montón de preguntas y generó interés entre un grupo de gente lo suficientemente amplio para continuar con las exploraciones sobre nuestro propio territorio: la Universidad. La decisión arbitraria sobre quién merecía o no unas vacaciones laborales proporcionó la tensión fructífera que necesitábamos para empezar un proceso que repensara la universidad como un emplazamiento de producción, y no como una torre de marfil para la contemplación de un mundo exterior. A partir de aquí, podría hacerse una intervención pública más amplia que llamara la atención acerca de las múltiples formas de trabajo en la universidad, y más en general, acerca del poder y la economía política en las universidades dentro de la economía posfordista. Algunas de las conclusiones iniciales de ese día centraban la atención en dos aspectos del hecho de *habitar* la universidad:

a) Nuestra comprensión espacial de la universidad como una entidad diferenciada y que no es afectada por nada (esto es, la "torre de marfil" o la "solitaria burbuja de la investigación alejada del mundo") era totalmente inadecuada para hacerse una idea de lo que pasaba y de lo que hacer, y suprimía los múltiples papeles de las universidades en ámbitos como: el empleo y la flexibilización del mercado laboral, la economía del conocimiento y la investigación corporativa, los contratos militares y el reclutamiento, el capitalismo financiero (a través de créditos, fondos universitarios e inversiones) o la gentrificación.

b) Otras experiencias de activismo dentro de los campus, aunque necesarias, parecen insuficientes para responder a cuestiones como las nuevas condiciones laborales de una fuerza de trabajo fragmentada/temporal. Queríamos empezar planteando preguntas sobre posibles formas de organización y actuación más allá de los esfuerzos solidarios de los estudiantes con causas a menudo lejanas, así como repensar las razones del fracaso de la organización sindical de los becarios de docencia (especialmente en Carolina del Norte).

Estas dos primeras sospechas interrelacionadas estaban muy bien pero no era fácil imaginar cómo seguir adelante con ellas. Si en la universidad pasan tantas cosas a la vez —esto es, una población muy fragmentada (profesorado de distintos tipos de contratación, personas encargadas del manteniento y de servicios como el bar, estudiantes de licenciatura o de posgrado, personal administrativo, etc.) y una gran cantidad de transformaciones dándose simultáneamente (privatizaciones, subcontrataciones, aumento de las tasas académicas, políticas neocon…)— ¿cómo podíamos hacernos una idea del modo en que todo esto se relacionaba?, ¿cómo ligar las luchas existentes con otras y cómo provocar luchas nuevas?[3].

[3] Muchos y muchas activistas (trabajen o no la Universidad) ven la academia únicamente como un "lugar privilegiado" (en oposición a verla como una fábrica de conocimiento) y un espacio donde obtener algunos recursos individuales (en lugar de reapropiarse colectivamente de sus herramientas productivas).

Con el fin de avanzar en estas cuestiones, algunos de nosotros y de nosotras tomamos inspiración en proyectos de investigación llevados a cabo por los mismos movimientos sociales. A continuación presentamos por tanto una descripción de dos proyectos de investigación activista concretos que nos empujaron a dar el paso hacia la investigación de nuestro terreno eventual, la universidad. Las estrategias de investigación desarrolladas por los colectivos Precarias a la Deriva (Madrid) y Bureau d'Etudes/Université Tangente (Estrasburgo) produjeron fuertes resonancias en nosotras y nosotros y provocaron una reacción en cadena que condujo al inicio de un proyecto de investigación en el campus. No se trata de elecciones azarosas sino de aquéllas que nos dieron las herramientas necesarias para investigar las condiciones materiales de la producción de conocimiento académico. Tras presentar estos dos ejemplos inspiradores iremos directos "de vuelta al cole", para cartografiar los contextos a los que nos enfrenta la universidad en la "economía del conocimiento" y trazar reapropiaciones específicas de Precarias a la Deriva y Bureau d'Etudes sobre las cuales ver cómo avanzar.

Experimentos de investigación hechos por los movimientos sociales

Dentro de los movimientos sociales está surgiendo una apasionante ola de interés por la investigación como una manera de entender y reconfigurar los efectos de la globalización capitalista en la vida cotidiana. La investigación se convierte en una herramienta política para intervenir en los procesos de constitución del mundo neoliberal. Distintos experimentos de investigación militante/radical/acción han estado estimulando nuestras imaginaciones y contaminando nuestras prácticas por un tiempo. Tenía sentido: un modo de producir conocimiento específico de los movimientos sociales con el fin de evaluar los pasos dados, de entender nuevos contextos o de abrir nuevos ámbitos de lucha. En el contexto posterior a [las protestas del movimiento global contra el G-8 gravemente reprimidas en] Génova [en 2001], el 11 de Septiembre y la guerra de Irak, parecía particularmente pertinente ver cómo darle sentido a todo esto y avanzar explorando formas alternativas de desafiar un complejo sistema de opresiones. En algunos momentos nos encontramos con las dificultades que presentaba la aparente distancia entre "investigación" y "activismo". Empezamos a ver, sin embargo, a partir de muchos de nuestros propios itinerarios a través de colectivos activistas implicados en la investigación, así como a través de ejemplos inspiradores como el del argentino Colectivo Situaciones, que era posible pensar en una forma de investigación en profundidad que viniera de y respondiera a los movimientos sociales, cuyos métodos reflejaran en sí mismos la política de los movimientos, y cuyos resultados se conformaran desde la resistencia de base[4].

[4] Para algunos otros ejemplos de investigación activista en los que hemos participado, especialmente en EE UU, véase nuestro "*Rebellious Research:* itinerarios por la investigación activista en EEUU", <http://www.euromovements.info/html/usa1.htm>. Escribimos ese artículo como contribución a la *Activist Research Newsletter* y en reacción a cierta ausencia de experiencias estadounidenses en algunos de los actuales debates sobre investigación activista. Incluye ejemplos que van desde Chicago DAN [Direct Action Network] a Mexico Solidarity Network, Participatory Action Research, Coalition of Immokalee Workers y University of the Poor.

Precarias a la Deriva: métodos de investigación para intervenciones cotidianas en una economía posfordista

¿Qué pasa con la precariedad?

El impacto de las políticas neoliberales promovidas en España desde los años ochenta generó un severo proceso de desindustrialización seguido de una transición hacia una economía posfordista basada en los servicios y las finanzas. El agudo cambio en los patrones laborales incluía el aumento del desempleo y la proliferación de los contratos temporales, afectando de modos distintos a distintos sectores de la sociedad. La "flexibilización" o "desregulación" de los mercados laborales implicó importantes recortes en las leyes de protección laboral y la pérdida de los múltiples beneficios garantizados por la economía del Estado de bienestar. El descontento con esta desregulación tan agresiva de los mercados laborales se hizo manifiesto a través de varias campañas contra la Unión Europea no sólo organizadas por los sindicatos oficiales, sino también alimentadas por sectores ecologistas y agrícolas, grupos de inmigrantes, y especialmente por una juventud frustrada a la que habían llenado de promesas sobre una flexibilización laboral pretendidamente neutral, pero que acababa, sin embargo, sufriendo lo que se popularizó como *contratos basura*. El cambio en las condiciones laborales fue objeto de críticas y movilizaciones en toda Europa. Los movimientos sociales europeos empezaron a acuñar el término *precariedad*[5] para describir esas (re)emergentes condiciones laborales. De este modo, lo que en inglés se llamaría trabajo flexible, temporal o eventual (sin ningún tipo de connotación necesariamente crítica) está siendo politizado en algunos países europeos como "trabajo precario", denunciando así su carácter de fragilidad y explotación, y promoviéndolo como una nueva identidad para la lucha. Precariedad se refiere entonces a las condiciones laborales que surgieron tras la transición entre el empleo estable para toda la vida en el capitalismo industrial y las economías del Estado de bienestar, y los empleos temporales, inseguros y mal pagados que surgieron con la globalización de la economía de servicios y financiera:

> "El precariado es al posfordismo lo que el proletariado fue al fordismo: trabajadores y trabajadoras flexibles, eventuales y a tiempo parcial, autónomos, son el nuevo grupo social que requiere y reproduce la transformación neoliberal posindustrial de la economía. Es la masa crítica que emerge del vortex de las globalización capitalista, mientras fábricas y barrios demolidos se ven reemplazados por oficinas y áreas comerciales. Son l@s trabajador@s cognitiv@s que operan en la industria de la información"[6].

Precarias a la Deriva nació de este intenso movimiento político en uno de los lugares donde las cuestiones de la precariedad eran discutidas con pasión: la Eskalera Karakola, un centro social okupado de mujeres situado en el barrio de Lavapiés de Madrid[7]. Tras reflexionar sobre sus propias condiciones y sobre su participación en las diferentes movilizaciones y debates del momento en torno a la cuestión del trabajo, muchas de las mujeres que se organizaban alrededor de la Karakola descubrieron que los modos de análisis y de organización existentes no se correspondían bien con su situación.

¿Por qué precarias o precariedad femenina?

Los "primeros balbuceos" de este proyecto de investigación-acción se pueden rastrear en el contexto de la huelga general que tuvo lugar en España el 20 de junio de 2002 como parte de la campaña contra la presidencia española de la UE[8]. En el espacio de la Eskalera Karakola, varias mujeres empezaron a compartir su malestar ante el llamamiento general de los sindicatos a detener todas las cadenas productivas durante 24 horas. A pesar de que querían formar parte del descontento general y explícito contra las condiciones laborales, se encontraban con que la táctica tradicional de la huelga asumía un tipo de trabajador ideal que se hallaba muy lejos de sus condiciones particulares. Hacer huelga en el contexto de un contrato por horas, en las tareas domésticas, en el trabajo temporal o en el autoempleo no tendría ninguno de los efectos esperados. Nadie se daría cuenta de ello. Con esta frustración como punto de partida, iniciaron un debate para lanzar ideas sobre nuevas formas de intervención política adaptadas a sus circunstancias.

La discusión acabó con una propuesta: el *piquete-encuesta*. Durante el día de la huelga general en todo el país, varios grupos pequeños de mujeres armadas con cámaras, grabadoras, libretas y bolígrafos se dispersaron por toda la ciudad de Madrid. Pretendían mantener conversaciones en los centros marginales de la economía en los que la huelga tenía poco sentido: los sectores del mercado invisibles, no-regulados, temporales, sin papeles, basados en el hogar. La encuesta se centraba en la pregunta: *¿cuál es tu huelga?* Esta encuesta hecha por y para precarias detuvo la cadena productiva y reproductiva por un tiempo y, lo que es más importante a largo plazo, proporcionó a una población invisible y fragmentada una oportunidad transitoria para hablarse y escucharse. El intercambio resultante de ese día fue inspirador: abrió un espacio potencial para encuentros no-mediados entre mujeres de otro modo desconectadas, que aunque compartían condiciones precarias similares tenían experiencias que diferían radicalmente[9].

En el marco de esta efervescencia surgió el proyecto de investigación *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. El objeto de estudio e intervención del proyecto eran las condiciones laborales creadas por una economía posfordista entre las mujeres que trabajan en diferentes emplazamientos del mercado laboral desregulado en un escenario urbano. A través de un estrecho compromiso con sus propias experiencias, este proyecto pretendía depurar la noción de precariedad para articular una versión más situada de ella. Así, su investigación gira alrededor del concepto de *precariedad femenina* como una forma particular de trabajo flexible (marcado por el género pero no por el sexo). Esta caracterización de la precariedad desafía ampliamente los análisis centrados en la producción, y ofrece una comprensión capaz de captar los efectos de la transformación de las condiciones laborales en el continuo producción-reproducción. Una de las contribuciones analíticas de este proyecto consiste en romper la distinción entre "trabajo" y "vida" que mantiene habitualmente la economía políti-

[5] Para referencias activistas en los debates sobre la precariedad en Europa véase <http://www.chainworkers.org>, <http://www.precarity.info> o <http://www.euromayday.org>.

[6] Chainworkers (véase en castellano: "Trabajar en las catedrales del consumo", en *Brumaria*, nº 3, 2004, accesible en <http://www.chainworkers.org>), citados en Precarias a la Deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pág. 48; accesible en <http://www.traficantes.net>, véase también <http://www.sindominio.net/karakola/precarias.htm>.

[7] Lavapiés es un barrio del centro de Madrid que se ha hecho muy conocido en los últimos tiempos por la confluencia de jóvenes, clase trabajadora y población migrante.

[8] Véase, entre otras muchas fuentes, el periódico *Desobediencia Global* <http://www.sindominio.net/unomada/desglobal> para más información sobre la presidencia española de la Unión Europea en 2002 y la campaña contra ella.

[9] Precarias a la Deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, *op. cit*, págs. 21-22.

ca tradicional. Ellas analizan el modo en que las transformaciones laborales posfordistas están produciendo *vidas posfordistas*, teniendo en cuenta las nuevas subjetividades generadas. La condición de precariedad femenina no puede ser reducida sólo a las condiciones laborales negativas apuntadas por la noción de *precariado* como un pariente cercano de *proletariado*. Así es como se definen a sí mismas considerando el carácter múltiple de vivir como precarias y apuntando al modo en que los sujetos se producen bajo la opresión y el empoderamiento a la vez:

> "Somos precarias. Lo que significa decir alguna cosa buena (acumulación de múltiples saberes, conocimientos y capacidades a través de unas experiencias laborales y vitales en construcción permanente), muchas malas (vulnerabilidad, inseguridad, pobreza, desprotección social) y la mayoría ambivalentes (movilidad, flexibilidad)"[10].

¿Por qué las derivas?

Uno de los principales desafíos a los que se enfrentaban era la identificación de formas colectivas de lucha, centrándose especialmente en las posibilidades de articulación entre mujeres que compartían la experiencia común de la precariedad aunque estuvieran empleadas en tipos de trabajos extremadamente distintos (desde profesoras universitarias a trabajadoras del sexo o asistentas domésticas). Basándose en el gran interés de los resultados del piquete-encuesta, empezó a tomar forma un plan para reconectar y explorar la diversidad de experiencias de la precariedad de un modo más sistemático. Necesitaban metodologías de investigación que se adecuaran a las circunstancias y fueran capaces de promover el conflicto. En la búsqueda de un procedimiento que fuera capaz de capturar sus vidas cotidianas móviles, de final abierto y contingentes, encontraron inspiración en la técnica situacionista de la "deriva". Los investigadores e investigadoras situacionistas vagaban sin rumbo permitiendo que los encuentros, las conversaciones, la interacción y los microacontecimientos les sirvieran de guía para sus itinerarios urbanos. El resultado era una psicogeografía basada en coincidencias azarosas. Esta versión, sin embargo, aunque apropiada para un "sujeto varón, burgués y sin compromisos", no es satisfactoria para una *precaria*. En lugar de un itinerario exótico, la versión precaria de las derivas consiste en una trayectoria situada y dirigida a través de los escenarios de la vida cotidiana[11].

Los y las situacionistas creaban situaciones espaciales inesperadas que generaban realidades que merecían ser exploradas. El método de las precarias busca un modelo de deriva intencionada en el que vincular espacios que normalmente se perciben como desconectados. Esto permite a los itinerarios cotidianos convertirse en la línea conductora a seguir, haciendo visibles realidades subterráneas que de otro modo quedan fuera del campo de visión del discurso habitual. Esta forma de deriva se mostró como una técnica perfecta para atender al continuo espacio-temporal que ellas estaban experimentando como mujeres bajo las nuevas condiciones laborales. Este proyecto aporta entonces una metodología que se podría entender como una versión feminista de la deriva, una especie de *derive à la femme*.

Esta innovadora metodología de investigación genera un análisis político-económico conformado en el marco de las tendencias teóricas actuales. El proyecto de Precarias a la Deriva revisa, critica, rescata y combina distintos cuerpos de trabajo sin reverenciar la autoridad sino la efectividad[12]. Este doble movimiento entre una gran variedad de fuentes y su propia experiencia vivida les permite desarrollar una investigación *situada* sobre las condiciones materiales comunes y las diferencias radicales vividas[13]. Estas *derivas feministas* actúan como circuitos que articulan espacios fragmentados y recorridos experimentales para reinventar lo político como una forma de intervención colectiva en la vida cotidiana. A partir de sus itinerarios colectivos, producen cartografías participativas en las que el "trabajo de campo" consiste en una expedición temporal siguiendo el continuo espacio-tiempo de las experiencias singulares[14]. El proyecto de Precarias a la Deriva consiste en la búsqueda de puntos en común y en la potenciación de las singularidades, manteniendo esta tensión. Pretenden encontrar formas de articular "lo común singular"[15]. El objetivo es la fertilización mutua de la acción colectiva entre especificidades radicalmente distintas.

Bureau d'Etudes/Université Tangente: piratear cartografías para mapear el poder e inventar insurrecciones

Con base en Estrasburgo, este grupo activista dedicado a hacer mapas comenzó a trabajar alrededor de 1998. Sus orígenes se encuentran en el mundo del arte (radical) francés de ese momento. Bureau d'Etudes/Universite Tangente (BE/UT) empezó a experimentar con protoversiones de mapas y organigramas de redes económicas como una forma de arte público/político. Tras varios proyectos, aumentó la frustración respecto a la economía política del mundo del arte. El número creciente de acciones de los movimientos de parados y okupas en ese momento llevó los esfuerzos de BE/UT hacia un arte aun más comprometido políticamente y a trabajar en temas de la *new economy* como el trabajo cognitivo. Las reflexiones sobre la naturaleza cambiante de la economía así como el incremento de la importancia de los movimientos de resistencia global y las llamadas a articular una nueva forma de solidaridad internacional proporcionaron finalmente a este grupo *artivista* un espacio de intervención más allá del circuito de la galería y el museo, y empujaron al colectivo hacia una implicación a largo plazo con la cartografía como un modo de trabajar y comunicar cuestiones relacionadas con los nuevos movimientos. El colectivo ha producido un gran número de mapas antagonistas, así como de textos paralelos que pueden usarse para el análisis radical y la formación. Estos son distribuidos en las contracumbres, los campamentos NoBorder, los Foros Sociales, así como difundidos directamente entre colectivos locales esparcidos por todas partes (la primera vez que cogimos uno de sus mapas fue en una okupa en Barcelona) o a través de su página web[16]. Sus mapas y escritos han inspirado a grupos de todo el mundo en su visión de cómo crear mapas como una forma de intervención y una herramienta para la lucha.

[10] *Ibídem,* pág. 17.

[11] *Ibídem*, pág. 26.

[12] Los trabajos con los que se relacionan hacen referencia a las nociones neomarxistas sobre el trabajo afectivo, los debates feministas sobre la reproducción, los apuntes poscoloniales sobre las supremacías asumidas acríticamente, las teorías posestructuralistas del poder y la concepción deleuziana de la subjetividad.

[13] Por ejemplo, una trabajadora en las tareas del hogar sin papeles y una periodista *free-lance* son ambas trabajadoras flexibles, temporales, a tiempo parcial y autoempleadas, y sin embargo existen enormes diferencias en su estatus social, sueldo, derechos, riesgos, etcétera.

[14] Véase las representaciones cartográficas de sus derivas en Precarias a la Deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina, op. cit*

[15] *Ibídem*, pág. 42.

[16] Véase Brian Holmes, "Maps for the Outside: Bureau d'Etudes, or the Revenge of the Concept", *Interactivist Info Exchange,* 2003, accesible en <http://info.interactivist.net/print.pl?sid=03/10/10/0141258>, y "Cartografia del exceso: Bureau d'Etudes y Multiplicity", en *Brumaria,* nº 5, *Arte: la imaginación política radical,* 2006; ambos accesibles en <http://utangente.free.fr>.

Entonces, ¿sobre qué hablan sus mapas y por qué "mapas", en todo caso?

Sus representaciones cartográficas son a menudo un increíble y vertiginoso dispositivo de visualización de instituciones, personalidades, organizaciones y movimientos, una especie de mapa en red que traza los vínculos y las articulaciones tanto de las "estructuras de poder" (es decir, la UE, las finanzas globales, corporaciones específicas…) como de los flujos de contrapoder. Por poner un ejemplo, en un mapa llamado *Normas europeas de producción mundial*, en el que se visualiza a la Unión Europea en tanto que "estructura de poder", se podían ver distintos iconos que representaban cosas como la Comisión Europea conectadas a distintos bancos, instituciones políticas y personalidades. En él se trazan todo tipo de flujos a partir de los vínculos en red que muestran las conexiones entre esta institución y las regulaciones biotecnológicas, la industria militar, las telecomunicaciones, las políticas migratorias, etcétera.

Más que provocar una respuesta derrotista del tipo "el poder está en todas partes, no hay nada que hacer", estas cartografías apuntan en otra dirección. En muchos mapas del Bureau d'Etudes hay una "multitud" (en el sentido numérico) de objetivos y lugares en los que el poder se está ejerciendo. En lugar de una simple pirámide vertical en la que el "poder real" se encuentra sólo en un punto, en el ejemplo de las *Normas europeas* la estructura misma de la apuesta de la UE por una Europa neoliberal/imperial está configurada por un vasto número de instituciones, corporaciones, leyes, etcétera. La configuración misma es estructural, de modo que existen docenas de puntos de fractura y no hay ninguna lucha que sea completamente primordial. El mapa producía también la impresión de estar inacabado, de que había vínculos que aún tenían que trazarse o comprenderse o quizá que estos nunca permanecen iguales en la medida en que el poder se está reformando y metamorfoseando en respuesta a las luchas populares. Este modo de apropiarse de la cartografía proporciona nuevas formas de pensar el antagonismo así como de entender que ninguna institución o "emplazamiento" de poder tiene unas fronteras claras ni es autosuficiente de ninguna forma simple, es decir, que no puede ser desafiado como si tratara de una caja aislada. La misma existencia de cualquier institución poderosa está hecha de sus vínculos y flujos con otras formas de poder[17]. El Bureau d'Etudes explica así la importancia de este tipo de investigación basada en el movimiento:

> "El conocimiento autónomo puede constituirse a través del análisis de las formas en que funcionan las *máquinas* complejas […]. La deconstrucción de las máquinas complejas y su reconstrucción 'descolonizada' puede llevarse a cabo en objetos de todo tipo […]. Del mismo modo en que puedes deconstruir un programa, también puedes deconstruir el funcionamiento interno de un gobierno o de una administración, una empresa o un grupo financiero o industrial. Basándose en esta forma de deconstrucción, que implica una identificación precisa de los principios operativos de determinada administración, o los vínculos o redes entre administraciones, *lobbies*, empresas, etc., se pueden definir modos de acción o intervención"[18].

[17] Parte del marco teórico de este grupo parece dialogar muy bien con Foucault y Deleuze/Guattari; en caso de interés por profundizar recomendamos una visita al trabajo realmente interesante de Brian Holmes, arriba citado.

[18] Texto del Bureau d'Etudes/Universite Tangente, 2002, en su web ya citada; la cursiva es nuestra.

Al mismo tiempo que el poder es cartografiado, también se pueden seguir los itinerarios de la actividad del movimiento con el objetivo de reforzar las formas autónomas de organización, entender conjuntamente distintos esfuerzos activistas, o buscar nuevos lugares de resistencia.

Pero contadme más sobre el por qué de los mapas

Estas estrategias de mapeo parecían relevantes para llevar a cabo prácticas de investigación militante que sintonizaban bien con muchos principios activistas. Basándonos en lo que hemos aprendido de las experiencias de Bureau d'Etudes y otros colectivos dedicados a la elaboración de mapas, hemos intentado desplegar algunos de los beneficios de una forma de producción cartográfica basada en los movimientos sociales con el fin de reforzar y profundizar en las luchas.

—*Los mapas son no-textuales y no-gramaticales*. Básicamente, esto significa que a diferencia del texto o el panfleto, en los que el lector se ve forzado a seguir el hilo de pensamiento del autor de una forma más o menos lineal, los mapas no tienen ningún principio ni final rígido. En tanto que no cabe duda de que los mapas muestran algunas cosas mientras ocultan otras (especialmente los mapas usados por las corporaciones y los militares), éstos no están constreñidos por las mismas reglas que la gramática y la sintaxis. Distintos observadores de un mapa pueden ver distintas vinculaciones y órdenes de cosas, pueden dirigir su atención a cualquier punto del mapa en cualquier momento sin tener que pasar las páginas. Esta característica no-textual también puede ayudar a salvar algunas limitaciones del lenguaje y la letra escrita (aunque su hipervisualidad puede producir otras limitaciones).

—*Los mapas son más fáciles de producir o construir de un modo participativo y colectivo*. Mientras que escribir un texto entre varios autores puede ser bastante difícil para un colectivo de cualquier dimensión significativa —simplemente porque las frases son difíciles de construir entre mucha gente— los puntos e iconos de un mapa pueden añadirse de un modo mucho más simple. Gente distinta puede sugerir distintos puntos que podrían ser pertinentes para un mapa sobre, por ejemplo, una corporación concreta, un conjunto de relaciones laborales, una parte de un barrio, etcétera. Incluso cuando un mapa está acabado, distintos usuarios pueden dibujar en él, añadiendo nuevos puntos o conectando aquellos que antes estaban desconectados (piénsese simplemente en lo que uno haría normalmente con un mapa callejero o turístico).

—*El mapa funciona como una herramienta excelente para sesiones informativas y talleres y como mecanismo práctico para la comunicación general entre luchas*. Esto se ve favorecido en parte por su naturaleza visual, excepto que, a diferencia de una película, el mapa (o mapas) puede verse al completo y es posible desplazar la atención a los puntos que se desee. Esto permite cambiar el flujo de la discusión y reflexión colectiva, y facilita volver a referirse a aspectos anteriores.

—*Los mapas no necesitan nunca ser considerados como algo acabado*. Tal como se ha mencionado antes, la gente puede dibujar en ellos o dibujar nuevos mapas. Nuevas cajas de texto pueden ser añadidas. Se pueden leer distintos mapas conjuntamente con el fin de profundizar en el análisis y buscar más herramientas (por ejemplo, Bureau d'Etudes podría tener a la vez un mapa sobre distintas instituciones de gobierno estatales que incluya ciertas instituciones financieras y otro mapa sobre esas instituciones financieras para seguir sus conexiones con otras industrias y empresas).

Los mapas activistas ya se han usado de muchas formas distintas. Algunas veces tienen más el aspecto de historietas destinadas a comunicar una cuestión, una forma de propaganda política o "mapa de propaganda", como un pulpo reptando sobre la Tierra[19]. Otros mapas activistas se parecen más a mapas callejeros para protestas concretas que designan objetivos, zonas seguras, áreas tácticas (la división en zonas rojas, amarillas y verdes, por ejemplo)[20]. Los mapas a los que apelamos aquí, llevados a cabo por colectivos como Bureau d'Etudes, sin embargo, van incluso un paso más allá. Están hechos explícitamente para aplicar la política de los movimientos al proceso de elaboración de mapas de modo que la forma que adoptan éstos puede ser muy estrafalaria y antiortodoxa. Asimismo, los objetivos concretos de estos mapas consisten en entender contra qué formas de poder podemos prepararnos así como qué contrapoder podemos ser capaces de crear.

Si se quiere, los mapas se convierten en una parte del "crecimiento" activista. Pueden actuar como un modo de vincular las experiencias y los itinerarios cotidianos con configuraciones del poder económico y político a escala más amplia. Es en este punto donde vemos la conexión entre las experiencias de Precarias a la Deriva y Bureau d'Etudes, y esto es lo que esperamos llevar a cabo a través del proyecto de "cartografiar la universidad".

De vuelta al cole: el surgimiento de un proyecto de investigación activista en una máquina cognitiva de Estados Unidos

Por distintas razones personales, políticas y económicas, algunos de nosotros y nosotras acabamos estudiando y trabajando en una universidad situada en las junglas del sur de Estados Unidos. Durante los primeros años de nuestros estudios, lo que percibíamos como el aislamiento del gueto académico estadounidense constituía una fuente de frustración permanente. Tras varias conversaciones colectivas, sin embargo, nos dimos cuenta de que el aislamiento era reforzado por el mito de la universidad como una torre de marfil desplazada del "mundo real" así como del "activismo real". Como habitantes de la universidad no nos fue difícil, a pesar de todo, ver cómo las instituciones de educación superior estaban contribuyendo al proceso de neoliberalización de la economía (contra el que antes estábamos luchando) de muchas formas distintas.

Por ejemplo, la UNC-CH es una de las diez universidades (aproximadamente) dentro de un área urbana de 50 millas de radio que proporciona la mano de obra al Research Triangle Park cercano, uno de los nodos más competitivos de la economía del conocimiento mundial, que alberga una gran cantidad de corporaciones multinacionales. La concentración de personas con doctorado universitario que trabajan en el triángulo geográfico que forman las tres principales universidades de la zona es una de las más elevadas del mundo. A esto se le añade el crecimiento de los empleos de servicios con jornadas a tiempo parcial bajo condiciones dudosas: de hecho la Duke University (parte del triángulo) es el tercer empleador privado más grande de Carolina del Norte, sólo un poco por debajo de Wal-Mart, y ciudadanía local de Durham se refieren a ella como "la plantación". Este polo de producción económica ha sustituido a gran parte de la industria textil en proceso de externalización para satisfacer los criterios de la OMC. Sus programas orientados a la empresa y sus políticas laborales desreguladas han sido elogiados como uno de los modelos más avanzados de la neoliberalización de la investigación.

La universidad como uno de los principales actores de la actual economía estaba por lo tanto completamente imbricada con el "mundo real de ahí afuera". No sólo eso, sino que la universidad como tal estaba contribuyendo a la producción y reproducción de este mundo neoliberal que muchos estaban intentando atacar desde "fuera". Así, el activismo —que en Estados Unidos se piensa como algo que poco tiene que ver con la academia— era más necesario que nunca en el corazón de la universidad, con el fin de explorar los puntos débiles y las posibilidades de las "máquinas de reproducción" del sistema.

Tras examinar algunas de estas cuestiones, los nuevos experimentos de investigación activista y los debates sobre la precariedad, surgió en el campus un grupo de trabajo centrado en las estrategias cartográficas que los movimientos estaban desarrollando para interactuar con la situación económica en transformación. Este grupo —bajo el nombre temporal de Counter-Cartographies Collective— se ha estado reuniendo en 3 Cups, una cafetería de comida biológica de la ciudad, desde abril de 2005. La idea es apropiarse de algunas de esas técnicas para esbozar algunos de los cambios económicos dentro del área local. Uno de los proyectos actuales de 3C se centra en cartografiar/derivar/intervenir en la máquina universitaria. Este proyecto se inauguró con la intervención en el Día del Trabajo que hemos descrito al comienzo.

Tal como hemos mencionado antes, los ejemplos de Bureau d'Etudes y Precarias a la Deriva han estimulado nuestra imaginación para empezar un proyecto de investigación activista en la UNC-CH. Éstas son algunas de nuestras *traducciones* de las contribuciones metodológicas de ambos proyectos a la hora de cartografiar la universidad.

La deriva por los circuitos de una fábrica posfordista

Uno de los principales tabúes de la universidad son las condiciones laborales y vitales de sus trabajadores y trabajadoras, en un borrado de los cuerpos y la materialidad implicados en la producción de conocimiento. Los sectores servicios y de infraestructuras de la universidad así como el propio trabajo académico están experimentando procesos paralelos de externalización, contratación temporal, aproximaciones a la autoempresarialidad y otras "delicias" de los mercados laborales flexibles. La precariedad —manifiesta en múltiples formas— se encuentra aquí en su casa. El régimen posfordista de la economía del conocimiento estaba esperando ser investigado e intervenido, y la herramienta metodológica desarrollada por Precarias a la Deriva nos fascinó por sus posibilidades.

Hacer derivas como becarios y becarias de docencia, estudiantes de licenciatura, camareros y camareras, profesores y profesoras con distintos tipos de contrato, personal encargado de la conserjería o del mantenimiento, etc., nos puede permitir convertir el territorio de la producción de conocimiento por excelencia, la universidad, en el objeto de examen, el objeto sobre el cual producir conocimiento. Nuestras vidas cotidianas como habitantes de la universidad se convertirían en

[19] Véase John Pickles, *A History of Spaces: Cartographic reason, mapping and the geo-coded World*, Routledge, Londres y Nueva York, 2004.

[20] Véase el mapa de acción *People's Guide to the National Republican Convention* (Guía popular de la Convención Nacional Republicana), Nueva York, agosto-septiembre de 2004.

UNC is...

Orientation Guide is the product of a Counter Cartographies Collective (3Cs) initiative that uses mapping to produce
of thinking about the university.

working group of the Cultures of Economies Project supported by the University Program of Cultural Studies.

ed in the spring of 2005 as a way to explore the uses of cartography and map-making to critically understand and
in the world we live in, especially the communities, ecologies and economies of our university.

network of people contributing their skills and knowledge to build a common project for a different/better University.
m collective, 3Cs attempts to engage in non-hierarchical forms of decision-making, as well as participatory and action-
projects.

e globalization, global networks, cyber infrastructures, mass immigration, global free trade policies leave us questioning
e issues pertain to us. Is it just something that happens "out there"? Mapping provides a way to make the connections
UNC and the "real world" visible.

more and more common in daily life. Through popular programs such as Google Maps and Pentagon mainframe carto-
ystems, mapping is an increasingly important way for individuals and institutions to frame their roles and activities in
. Mapping the university challenges existing notions of higher education institutions and our roles in them.

information, email *countercartographies@unc.edu*
on the web at http://www.countercartographies.org

reative Commons
is licensed under the *Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.5* License
information, see http://creativecommons.org

Pedestrian Space in Chapel Hill

Why are so many maps organized by roads?
se views map space differently by assuming the perspective of a pedestrian.

he Most Dangerous Intersection in North Carolina for Pedestrians

f of the 26 accidents at this intersection in recent years involved pedestrians, more than any other intersection in the state.

Dangerous Places for Pedestrians

Automotive Spaces in Downtown Chapel Hill

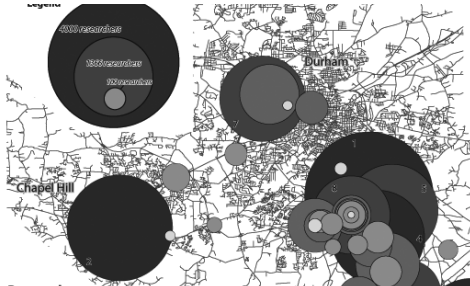
Roads and Parking Lots
Crosswalks

Pedestrian Spaces in Downtown Chapel Hill

Sidewalks
Crosswalks

Research Triangle Park

UNC is part of a local network of organizations which make money through doing research (some by taking in grants from government agencies and other corporations, some as R&D branches of larger companies). Each circle on the map at right is centered on the location of an organization in the local research industry; companies with circles which are larger and darker purple have more researchers. You'll find concentric circles on the map where a number of different companies share office space in the same building, often the largest organization is an incubator providing lab space for other smaller organizations. The 8 largest organizations are labeled on the map and described above.



1. GlaxoSmithKline PLC
   Center of pharmaceutical research for GSK, whose major products include Advair (asthma medication), Valtrex (herpes), Paxil and Wellbutrin. GSK is headquartered in London, and had a $30.6 billion profit in 20005.
2. University of North Carolina
   Research includes neurosciences, genomic and genetic science, disease prevention, public health, education. UNC took in $579 million in research funding in 2005, around 2/3 of which went to medical-related research (mostly NIH grants).
3. Laboratory Corporation of America
   One of the world's top providers of clinical laboratory services. Headquartered in Burlington, NC. $1.4 billion profit in 2005.

Created in 1959 by the state government, the Research Triangle Institute was the the first tenant of the Research Triangle Park. Tightly linked to (and governed jointly by) UNC, NCSU and Duke, RTI conducts contract research ($467 million in 2005) in areas ranging from pharmaceutical development to weapons systems to civil society (including a large contract with the State Department to develop local governance in Iraq).

5. US Environmental Protection Agency
6. North Carolina State University
   Strong especially in textiles, agricultural development, nanotechnology. Received $182 million in external funding for research in 2004.
7. Duke University
   Clinical research, genome sciences, biochemistry, materials science, photonics
8. National Institute of Environmental Health Sciences
   Government agency, third major tenant to locate in RTP. Does research to reduce human illness and dysfunction from environmental causes.

...a functioning body

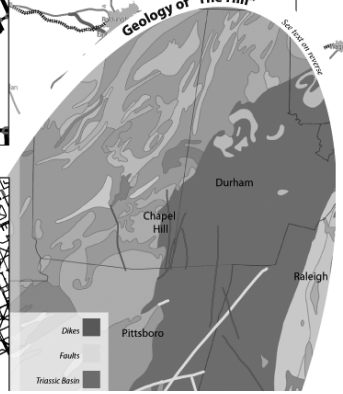
The processes of creating knowledge at UNC all occur in a particular set of material and social circumstances. The experience of UNC is more than a B.A. or even a Ph.D. UNC happens somewhere, and it requires bodies, commutes, housing, businesses, roads, rivers, and land.

UNC has bodily functions: sleeping, walking, driving, and consuming. We rarely associate these material activities with a university. However, the university is all these things. We create this university everyday with our actions, consciously or unconsciously, and those decisions make us responsible to a variety of communities beyond the classroom.

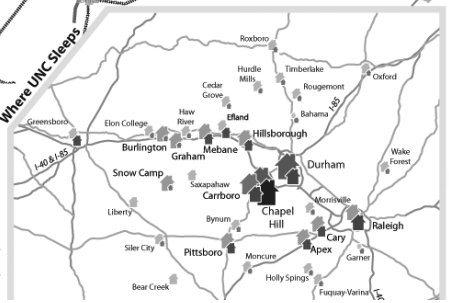
How does Franklin Street appear differently to a pedestrian and a motorist? Where does your drain water go? What responsibility do you have to your river system? Who makes up Chapel Hill, only those who reside there? What economic exchanges, mainstream and alternative, take place in and around Chapel Hill?

Looking at UNC as a series of social and material networks brings into question the idea of a universal "college education" in a "college town." UNC-Chapel Hill stretches beyond the confines of its campus and generic categories. We can see the University as a place made up of connections and relations among diverse groups, inhabiting particular territories including streets and watersheds, business districts and geologic strata.

Geology of "The Hill"



Where UNC Sleeps



The place-names on this map come from course listings in the 2005 Undergraduate Bulletin. Most of them are regularly offered, and all have been reviewed and approved by the College of Arts & Sciences. To make the map, we chose place names in order from a randomized list of courses in the Undergraduate Bulletin (e.g. we used "Gardens of Japan" to label Japan because on the randomized list it was the first course about Japan).

Some regions have many more courses taught about them at UNC than are listed on this map: Western Europe (especially Germany), Russia, and the United States. But in general, if there are few or no courses about a place on

...a factory

Universities, especially research universities such as UNC, form vital nodes of the knowledge economy.

In the current economy, knowledge produces economic value (e.g. ideas, inventions, know-how, information, research). In fact, products of knowledge industries may be even more important, in terms of profit and investment, to today's economy than industries that produce stuff (cars, refrigerators, clothes).

Knowledge cannot be quantified or traded - it never runs out, cannot be held in place, and continuously refines itself. Knowledge economies produce specialized workers (researchers, programmers, and inventors) and research findings to be sold for high profits. They also create a new set of working and living conditions for employees (see *Precarity*, on reverse).

UNC, a leading US research University, is part of a dense network of higher education institutions in the area, and it is closely connected to one of the most-referenced research and development parks in the world: the Research Triangle Park (see *RTP*, on reverse).

UNC is a machine of knowledge production and workforce training:

- The university's graduates are cherished raw material for the Knowledge Economy. Graduates and professors find contracts at corporate laboratories and research industries in RTP, of which UNC is a founding member. In fact, this area has one of the highest concentrations of PhDs in the country.
- Spin-off companies start as university initiatives to funnel research findings into lucrative deals for companies investing in the area. Patents for new discoveries generate economic gain but limit access to the knowledge to a few researchers.
- The types of research in which corporations and the government choose to invest affect the direction of UNC in its role as a factory of the Knowledge Economy.

Whereas we once thought that coming to a university meant "leaving the real world", if we take another look, it seems that the real world may be "going back to school".

...producing your world

As you walk through the Pit, posters exclaim: "Stop Genocide in Sudan!"; "Help children in Kibera!"; "Build Houses in Thailand!" From course topics to study abroad locations to student activism, the University shapes your world: where is familiar, where is foreign, where you feel drawn to act and where you feel safe. We become attached to places we have only read or heard about. Places geographically far away start to feel right around the corner -- as if you know them.

UNC is not simply a place where you study the world as if it were a finished product for you to investigate, observe and dissect. Your time living and working here produces its own way to understand and interact with the world out there.

One of the biggest construction projects on campus is the FedEx Global Education Center (naming rights just bought for $2 million). When finished, it will declare "Welcome to Carolina, Welcome to the World."

Which world will you create in your time at UNC? How will you engage with it?

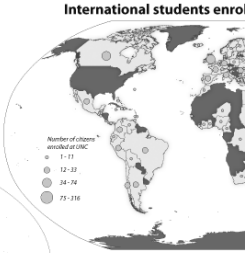
Graduate Research at UNC-CH, 1996-2005

Each dot represents a specific place mentioned in the title of a dissertation written by a UNC graduate student. Source: ProQuest CurrentResearch@UNC database, and Metacarta Labs

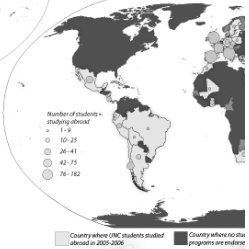
A note on projections...

We used a Mercator projection for *The World Through Course Titles* (below) because it has historically been used for navigational maps, which we wanted to evoke. As a rectangular, navigational map, it grossly distorts the size of landmasses (despite its appearance below, Greenland is, in fact, only about the size of Mexico). We used a round McIlwride projection for the graduate research map (above) because it preserves areas, making the relative areas of each country equal to all others and thereby allowing direct comparisons of dot density. The study abroad and international enrollment maps to the right both use the Robinson projection. It spreads the globe in a way that makes individual countries and symbols easier to distinguish, but distorts areas near the poles. The map on the front cover uses our own antipodal projection, where the center of the map is the point opposite Chapel Hill on the globe, and the outer edge of the map is North Carolina (and Chapel Hill).

International students enrol



UNC-CH Students study



Country where UNC students studied abroad in 2003-2006

Country where no stu programs are endorse

THE WOR
THROUGH COURSI

nuestro campo de estudio, al tiempo que nos apropiábamos de nuestras habilidades de investigación para examinar nuestras propias condiciones de vida y de trabajo, explorando las posibilidades para la lucha. La universidad siempre espera que los investigadores e investigadoras examinen el afuera, el mundo real exterior, lo lejano, lo otro, la heterotopía. Debido a su importante papel en los procesos económicos, políticos y culturales, y sus intensas conexiones con el pretendido "mundo real exterior", es la misma universidad la que se ha convertido en nuestro objeto de investigación. Nuestras derivas se harían a través de los circuitos de una universidad posfordista/precaria. Del mismo modo que los y las situacionistas encontraban fascinante la ciudad por su poder de capturar los procesos contemporáneos, nosotras y nosotros, como habitantes temporales del sistema universitario, vemos en nuestro territorio académico una fuente increíble de información sobre los modos de producción actuales en la economía del conocimiento. Llevar a cabo itinerarios o circuitos por cada uno de nuestros recorridos nos permitiría desvelar las condiciones de producción de sujetos neoliberales por parte de la universidad.

Hacer derivas a través de los circuitos cotidianos del variado mundo del trabajo en la universidad (cognitivo, manual y todo lo que se encuentra en medio) abre la posibilidad de trazar conexiones entre las experiencias individuales y procesos más amplios en la actual economía política. Además de mostrar estas conexiones, la deriva se convierte en una herramienta para explorar las articulaciones potenciales dentro de una situación de fragmentación total entre la mano de obra de la academia estadounidense en transformación, superando las radicales diferencias ocupacionales a través del lenguaje común —la fábrica de conocimiento— y, con suerte, abriendo un nuevo terreno para la lucha. Las derivas feministas en el campus consistirán en recorridos de campo colectivos. Cada deriva puede implicar distintos dispositivos de registro (libretas, cámara de vídeo, cintas de audio). Se trata de una especie de entrevista colectiva en movimiento, conducida por una/dos/tres guías alrededor de sus itinerarios en la vida cotidiana. La deriva registrada puede implicar entradas de diario, entrevistas, discusiones, etc., y el material podría discutirse posteriormente en talleres internos. Algunas de las posibles derivas identificadas por 3Cs son: *deriva 1*, dar una vuelta por varias becas docentes: cómo entender la intersección/continuo de "estudiante" y "trabajador"; *deriva 2*, ocuparse de la presencia militar en el campus: entrevista + discusión colectiva con veterano de guerra y soldado sobre la economía política del complejo militar/académico/industrial; *deriva 3*, el mundo del profesor o profesora contratada: contratos temporales, seguro sanitario y empleos secundarios: ¿es posible sostener a una familia?; *deriva 4*, conseguir la comida: deriva a través del mundo de las empresas de catering de la universidad y la construcción de cafeterías corporativas; *deriva 5*, limpiar tu habitación, y el campus: subrayar las condiciones actuales de los equipos de limpieza y mantenimiento, retenciones en el sueldo, contratos temporales, selección de personal racializada, etcétera.

Cartografiando las redes de la máquina cognitiva

Uno de los principales mitos sobre la academia es el de la torre de marfil independiente, una imagen que refuerza su papel elitista como productora de conocimiento indiferente a la dinámica de la historia y libre de posibles agitaciones. Contrariamente a este mito bien establecido, podemos ver la universidad como una cuadrícula en la que se entrecruzan intensas relaciones de poder; en lugar de un gueto cerrado y privilegiado, un sistema entrelazado en el que fluyen múltiples redes de poder y contrapoder. Tanto las condiciones de la actual producción de conocimiento académico como las posibilidades de resistencia dentro de él apuntan a redes más amplias.

Los mapas *à la* Tangente —organigramas posrepresentacionales de poder y resistencia— se presentan como un contradispositivo que nos permite denunciar algunas de las conexiones de la universidad y también explorar algunas de sus posibilidades ocultas para la lucha y la articulación.

Cartografiar la universidad requeriría una serie de representaciones cartográficas para visualizar cada capa estructural que atraviesa la máquina cognitiva. En una sesión para lanzar algunas ideas sobre las distintas redes en las que la universidad estaba implicada, a 3Cs se le ocurrieron una serie de temas a investigar y cartografiar: 1) cifras de empleo, tipo de contratos y accidentes laborales; 2) conexiones con los polos de desarrollo de la economía del conocimiento; 3) construcción, reestructuración urbana y efectos gentrificadores; 4) cifras sobre diversidad y espacios racializados; 5) conexiones con el complejo militar-industrial, incluyendo la industria de defensa y la política exterior; 6) vínculos de los programas de investigación y las industrias de servicios del campus con el poder corporativo; 7) apuestas activistas y sus objetivos; 8) vínculos con las agencias de inmigración y seguridad; 9) préstamos, créditos y las conexiones con el mundo del crédito como base de la clase media estadounidense.

El camino que nadie ha pisado

A través de estos distintos modelos de investigación, el colectivo 3Cs espera producir una cartografía de la universidad con múltiples capas, en la que se superpongan y entrelacen distintos itinerarios, se exploren los espacios de contradicción y las posibles intervenciones[21].

Estos esbozos iniciales de nuestras —por ahora no cartografiadas— intervenciones en los cimientos de la economía del conocimiento posfordista revelan las huellas de la influencia de proyectos de investigación militante inspiradores. La ironía es que estos mismos proyectos, a menudo desarrollados en los márgenes o en antagonismo con la "universidad" están, mediante nuestra práctica, permeando sus fronteras y contaminando sus cánones. Las fronteras entre la "escuela" y el "mundo real" deben ser transgredidas, en la medida en que la torre de marfil es en la actualidad tan sólo una metáfora para la fortificación de estos "polos de desarrollo" del neoliberalismo. Las "torres de marfil" son usadas como ciudadelas en los territorios recién conquistados de la economía global, salpicando nuestros paisajes de centinelas/centuriones del imperio. Deben ser sitiados, debemos infiltrarnos en ellos pero, como cualquier buena horda bárbara sabe, un buen asedio requiere copias de los planos, y la infiltración, experiencia vivida y adaptación.

Pero no nos dejemos llevar únicamente por la metáfora militar. Dentro de la "torre" se encuentran herramientas para el empoderamiento y la comunicación

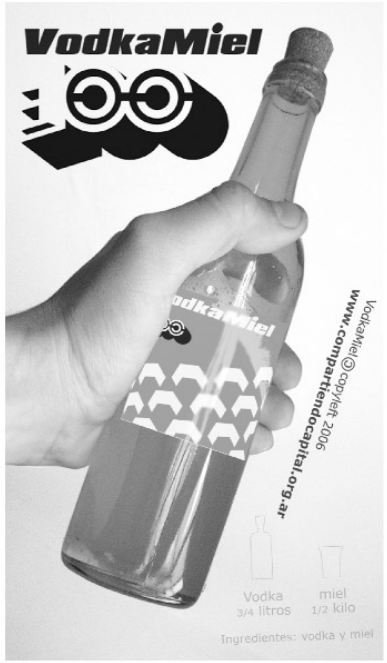
[21] El colectivo 3Cs ha producido varios mapas explorando diferentes aspectos de la Universidad de Carolina del Norte. En el comienzo del año académico 2006- 2007 se distribuyeron miles de *Dis-Orientation Guides* o *Guías de Des-orientacion* para los nuevos y las nuevas estudiantes, en las que una compilación de mapas y listas de recursos ofrecen una visión no convencional de la universidad. Véase <http://www.dev.ibiblio.org/3cups/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=31>.

entre los sujetos antagonistas del futuro; dentro de la torre se encuentran los archivos del mismo sistema que le dio vida, a menudo incluyendo todo tipo de análisis críticos, los mejores para empoderar las luchas de la horda; dentro de la "torre" se encuentra su material excedente, secretas cámaras del tesoro, rincones en la sombra, todos los lugares en los que los infiltrados bárbaros pueden tejer una contrared que envolverá y enterrará la "torre" reemplazándola por un nuevo territorio, aún sin cartografiar.

"Drifting through the Knowledge Machine", publicado en Stevphen Shukaitis y David Graeber (eds.), Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Theorization, *AK Press, 2006. Traducción castellana de Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos.*

www.compartiendocapital.org.ar

Compartiendo Capital es una plataforma para fomentar el libre intercambio de conocimientos, un espacio donde compartir detalles de procesos, proyectos y logros felices, en una dinámica abierta y colaborativa. En una suerte de traslación de los modos del open source al campo de las artes visuales, y con vocación de dar cuenta en ello, de la red de actores y acciones que subyacen en la ciudad donde vivimos. Este proyecto se desarrolla en una página web y mediante encuentros presenciales (peer to peer y face to face)



Vodkamiel es una bebida de codigo abierto,
cualquiera puede fabricarla.
Bastan 3/4 litros de vodka
y 1/2 kilo o 1/4 kilo de miel.
Mezclar bien y beber a gusto.
Las degustaciones son situaciones
generadas para propiciar el encuentro
y el diálogo.

Salimos a espacios públicos con una caja que contiene una computadora con grabadora de CD. En esta computadora almacenamos y copiamos música producida por artistas que eligen distribuir sus obras bajo licencias libres.

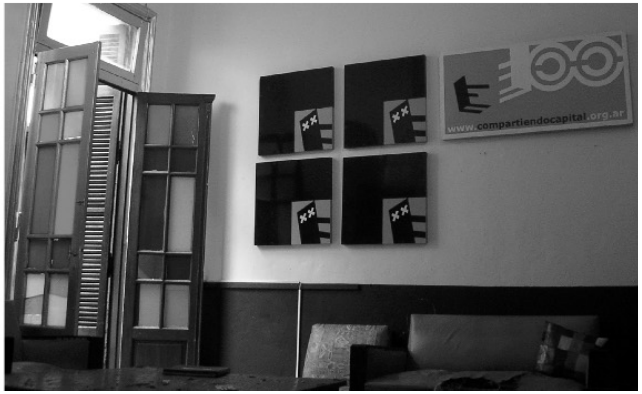
www.cajaquemadora.blogspot.com | www.hl.pxweb.com.ar

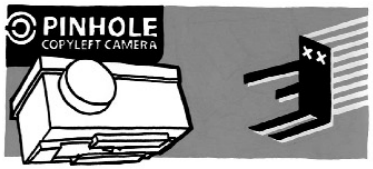
Lowlab es un hacklab que funciona desde 2006 en la casa Planeta X de la ciudad de Rosario, Argentina. Es un espacio concebido para la experimentación social, estética y tecnológica.

www.hl.pxweb.com.ar | www.pxweb.com.ar

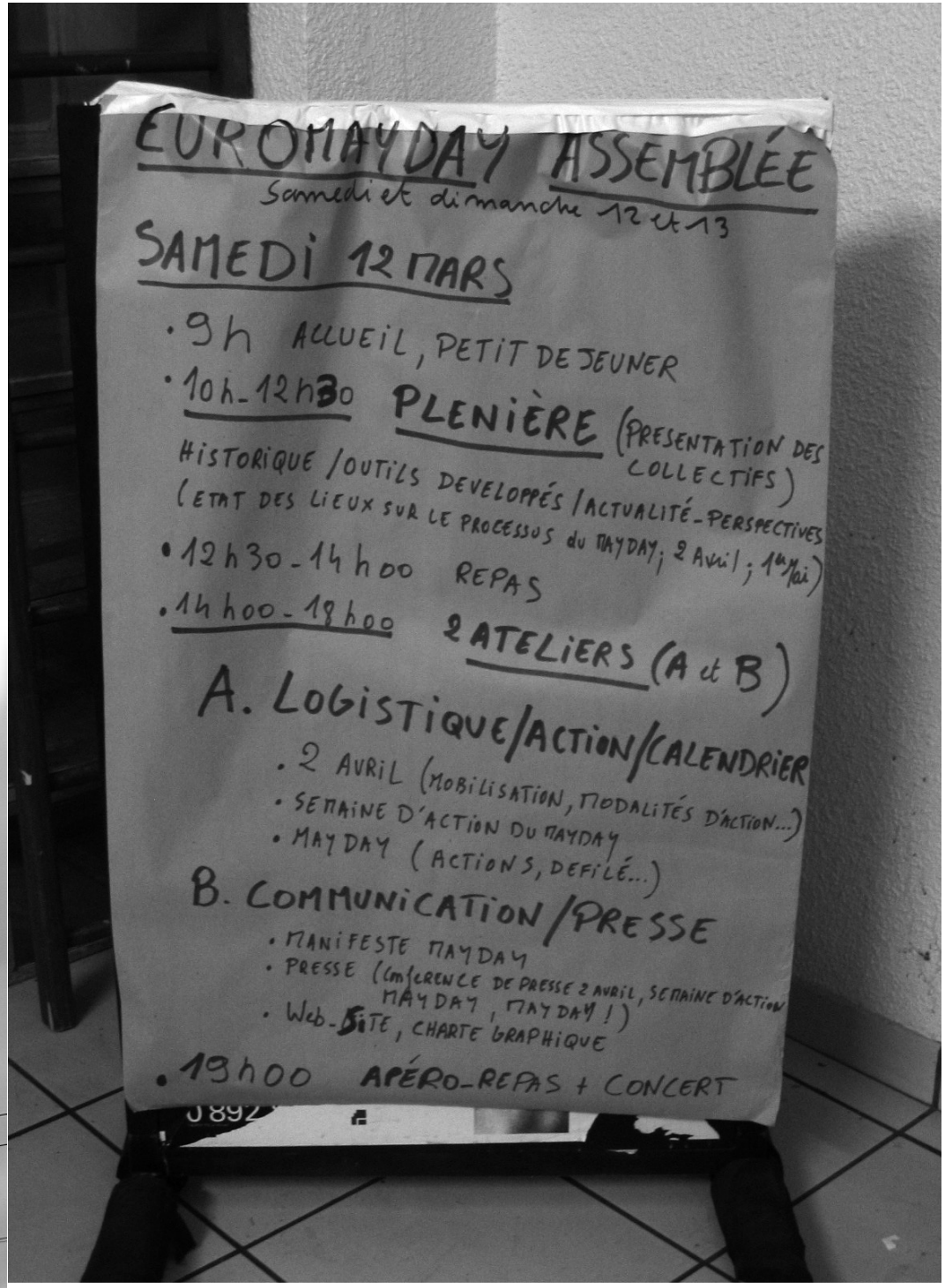
Not for Sale
Proyecto editorial en soporte de CDR.
Archivos fotográficos de intervenciones urbanas de la ciudad de Rosario (1995/2005) y del espacio Planeta X (1996/2006)
Está bajo una licencia Copyleft: permite y fomenta su copia y difusión.

Planeta x discos es un sello de música que edita en Rosario desde el año 1995. Con el tiempo y el creciente número de integrantes, el proyecto Planeta x se fue ampliando, de tal manera que la producción de música pasó a ser un elemento más dentro de un diverso conjunto de actividades.. De igual modo, las ediciones del sello han sido siempre de grupos y solistas asociados de alguna u otra manera a Planeta x, filiación que explica en cierta manera los recorridos y las ideas que han atravesado las producciones: cooperación, autogestión, trabajo afectivo, las preguntas acerca de la producción cultural como mercancía. Así, la singularidad del sello estriba en la forma de producir, de financiar y de distribuir la música que hacemos, y no tanto en una cuestión de estilos.





www.compartiendocapital.org.ar/pinhole/pinhole.htm



Guerras culturales:
la emergencia de la clase trabajadora flexible en Europa

Año nuevo de 2004. En el tren Eurostar de París a Roma viaja un grupo de *intermitentes* —trabajadores y trabajadoras organizadas de la industria cultural francesa— con una misión especial. Ese mismo día, el ministro francés de Asuntos Sociales ha firmado un protocolo de reforma de la ley que ha venido garantizando el sis-

Laser Posse Sapienza Pirata
Andrea Capocci, Antonio Conti, Alberto De Nicola, Margherita Emiletti, Serena Fredda y Davide Sacco

El cognitariado se alza en Neuropa:
fuerza de trabajo intermitente, trabajo cognitario y la cara oculta del capital humano estilo UE

tema de *welfare* de quienes trabajan en la industria del espectáculo, buscando evitar que los trabajadores y trabajadoras culturales flexibles puedan percibir ingresos durante sus periodos de inactividad. Hasta entonces, dichos ingresos habían sido garantizados y disfrutados desde los años treinta como un derecho de quienes trabajan en ese sector[1]. Había que hacer algo.

Desde que en el año anterior habían comenzado a propagarse los rumores acerca del infame protocolo de reforma, una nueva forma de conflicto laboral empezó a extenderse paralelamente en Francia, expresado por un sujeto flexible que parece dar cuerpo a la mismísima máquina de desarrollo del capitalismo transformado. En este campo de conflicto emergente, la práctica de la huelga (como cuando, por ejemplo, el prestigioso Festival de Teatro de Avignon tuvo que ser cancelado), trabajada en estrecha vinculación con la práctica de la visibilización (como cuando, por ejemplo, una multitud de intermitentes irrumpió en un noticiario de máxima audiencia en la televisión francesa para leer un comunicado en vivo a los y las televidentes). Y aún así, el surgimiento inesperado de esta forma de conflicto laboral no parecía suficiente para cambiar las ideas del ministro francés al respecto. Hacia finales de 2003, el movimiento de los y las intermitentes parecía enfrentarse a una derrota. Había que hacer algo.

[1] La ley de protección laboral en Francia de los trabajadores y trabajadoras "del espectáculo" (teatro, comunicación, industria audiovisual…) llevaba operando varias décadas y consistía en una interesante medida de protección para un tipo de prestación laboral excepcional, por su irregularidad, en el momento que fue concebida, en el marco del *welfare* europeo garantista del empleo estable fruto del pacto entre trabajo y capital que logró una salida para la catástrofe bélica. Dicha ley garantizaba la continuidad en el ingreso de renta a tales trabajadores y trabajadoras por mecanismos algo diferentes del subsidio de desempleo pensado para la reinserción de la mano de obra en el mercado de trabajo. Como explica este texto, la garantía de renta para los trabajadores y trabajadoras intermitentes durante el tiempo de "no-trabajo" se podría interpretar *de facto* como una manera de reconocer el carácter *socialmente productivo* y en varios sentidos *rentable* de aquella parte de su actividad que *stricto sensu* se desarrolla "fuera" del mercado de trabajo: autoformación, investigación, modos de cooperación y relación productiva no asalariada, formas de relación social históricamente consideradas "reproductivas" y no directamente "productivas", etcétera. Es decir, de aquellos aspectos que el ca-

Por eso se pusieron en acción. La ocupación de Villa Medici, la Academia Francesa de las Artes en Roma —ése era el objetivo de la precipitada visita de los y las intermitentes a Italia— fue noticia de cabecera en los noticiarios franceses durante los primeros días de 2004. Esta acción —que tuvo lugar con la ayuda y cooperación de activistas italianos empeñados en luchas locales similares, quienes habían tenido un encuentro con los y las intermitentes pocos meses antes durante el Foro Social Europeo en París— logró tanto expandir el territorio de conflicto laboral hacia la nueva dimensión flexible y cognitaria del trabajo como hacer efectiva la cooperación reticular de las luchas de los trabajadores y trabajadores intermitentes a nivel europeo. De esta manera, la derrota puntual de los y las intermitentes en Francia se podía transformar en una victoria en un terreno social más generalizado. La lucha intermitente pone algo en claro: los trabajadores y trabajadoras "del conocimiento" están comenzando por fin a encontrar un camino de salida a la condición posmoderna que las forzaba al silencio y la invisibilidad, cuestionando así las actuales relaciones de poder que surgen en el interior de la *brave new economy* posmoderna.

Comunicación, producción inmaterial y capitalismo cognitivo

Durante las últimas dos décadas ha acaecido una plétora de cambios materiales que han alterado radicalmente la manera en que se organiza el trabajo. El giro lingüístico en la economía política ha supuesto que trabajemos cada vez más mediante la comunicación: es decir, que la producción y la comunicación están interminablemente conectadas. Mientras que el modo de producción basado en la cadena de montaje fabril (fordismo) imponía el silencio a los trabajadores y trabajadoras, considerando la comunicación entre sí como un acto de sabotaje, la actual dinámica de la producción inmaterial globalizada, siempre cambiante, requiere que los trabajadores y trabajadoras hablen y piensen tanto como sea posible, con el fin de optimizar y conducir la producción según los requisitos de la innovación continua. El modo estandarizado de producción masiva ha sido sustituido por un modelo de logística más reducido y diseñado para producir mercancías que responden a gustos y tendencias de consumo diferenciadas.

El capitalismo contemporáneo utiliza y se apoya crecientemente en los resortes intelectuales, culturales, afectivos y relacionales que cobran forma al interior de los flujos de cooperación social. No obstante, el capitalismo nunca paga el precio completo de esta producción inmaterial: los empleos tienden a ser vías muertas diseñadas para que sus dos requisitos gemelos, flexibilidad y temporalidad determinada, encajen en las incertidumbres de los mercados financieros. Las buenas oportunidades de empleo nunca llaman a la puerta. Hoy día —en claro contraste con la extendida sensibilidad de "rechazo del trabajo" de finales de los setenta— la idea de "hacer carrera" casi no tiene sentido para el sujeto trabajador flexible. La biografía laboral del *flexitrabajador* o *flexitrabajadora* común suele parecerse más a un mosaico que se compone asumiendo riesgos personales, y que visto de cerca se asemeja más a la figura del "empresario" que a la del "trabajador" clásico. El trabajo en la era de la flexibilidad ya no se asocia con la estabilidad contractual y la linealidad de la vida laboral a largo término, sino más bien a a un conjunto variopinto de experiencias temporales y discontinuas. De esta manera, el paradigma de la subordinación del trabajo al capital se transforma más bien en la capacidad que el capital tiene de ejercer el control sobre los flujos de movilidad entre diferentes empleos. La "necesidad" de este tipo de control social parece haber sido generada por la naturaleza cambiante de la economía misma. Dada la nueva dimensión de la fuerza de trabajo, orientada al conocimiento, ahora se hace más difícil determinar cuándo ha acabado de veras la jornada laboral. Es decir, como es la propia subjetividad del trabajador o trabajadora lo que se le pide poner a trabajar, es cada vez más complicado identificar si los intereses, la educación y las relaciones sociales propias son o no parte del proceso de producción mismo. Pero algo sí está claro: mientras que es tu vida entera la que se pone efectivamente a trabajar, sólo se te paga por la parte de ella en la que "estás en el trabajo".

Es en este contexto más general de nuevas formas de expropiación capitalista donde podemos entender mejor la experiencia de los y las intermitentes de Francia. La redistribución de la renta entre los trabajadores y trabajadoras del espectáculo en Francia ha cumplido históricamente la doble función de proteger a los trabajadores y trabajadoras durante periodos de "inactividad" estructural del sector y remunerar el tiempo que dedican a elaborar ideas, formarse, investigar y ensayar durante estos periodos "inactivos". Pero la lucha intermitente por la defensa de sus ingresos no es simplemente la exigencia de que se garantice un estatuto especial a una parte de las trabajadoras y trabajadores culturales franceses. Porque en el capitalismo cognitivo contemporáneo esta anterior especificidad del sector del espectáculo francés se ha convertido en la condición generalizada de toda la fuerza de trabajo. Es por ello que se puede argüir que la lucha de las y los intermitentes ha evitado contenerse en forma de lucha corporativa, que no ha permanecido al nivel resistencial, sino que ha logrado un apoyo extendido en la generalidad de los trabajadores y trabajadoras del capitalismo cognitivo. Mientras la cara oculta de la nueva economía va mostrando su rostro combativo y encuentra vías para expresar conflictos que han permanecido invisibles durante ya largo tiempo, la lucha intermitente demuestra que los flexitrabajadores y flexitrabajadoras acrecentan sus formas de organización conscientes de que su condición no es ni de lejos accidental ni temporal.

pitalismo actual tiende cada vez más a explotar sin compensación por situarse "fuera del tiempo de trabajo", quedando a expensas del propio trabajador o trabajadora.
El ataque gubernamental a esta ley garantista, mediante la firma en 2003 del protocolo de reforma del estatuto laboral de los trabajadores y trabajadoras intermitentes, disparó, como aquí se apunta, un movimiento social fuertemente organizado en torno al doble eje de (a) la acción directa y la desobediencia civil y (b) la producción de reflexión teórica, conocimiento político y *contrapropuestas de organización de la relación trabajo-renta* que permitió rápidamente que la protesta inicial evitase resguardarse en las reivindicaciones sectoriales, para, al contrario, desbordarse hacia un movimiento de alianzas y de horizonte social amplio. En efecto, si, como se ha mencionado, en los inicios de la citada ley en los años treinta lo que se protegía era un tipo de prestación laboral que se habría de considerar *excepcional* (intermitente, discontinua...), la intermitencia en la industria del espectáculo constituye actualmente una forma *paradigmática* del trabajo en general en la era de la movilidad y la flexibilidad que sintéticamente describe este texto.
Como se explica en los escritos de Maurizio Lazzarato y Antonella Corsani reproducidos a continuación en este volumen *(Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial)*, el movimiento de los y las trabajadoras intermitentes (y, más recientemente, también autodenominados "precarios") del espectáculo ha sorteado las limitaciones de la acción directa meramente confrontativa y de la reivindicación sectorial de corte sindical más o menos clásico para ponerse a pensar cómo esta condición actualmente paradigmática de su intermitencia puede servir para concebir formas de relación entre el trabajo y el reparto social de la renta que permitirían no solamente que las condiciones básicas de vida de las personas se desligasen del chantaje y el dominio del mercado laboral neoliberal, sino que también garantizarían que dichas condiciones de vida pudieran ser portadoras de una autonomía mayor (¡y real!) a la hora de que el trabajador y la trabajadora pudieran decidir entre intercambiar su trabajo por un salario o bien destinarlo a otras tareas de producción social no mediatizadas por el mercado.
Para más información, visítese el sitio web de la Coordination des Intermittents et Précaires d'Ile de France (CIP-IdF): <http://www.cip-idf.org>. Allí están documentadas las acciones que menciona este artículo [NdT].

Flexiluchas que atraviesan la sociedad de la información

El movimiento de los y las intermitentes ha demostrado claramente que en el seno de la actual sociedad del conocimiento la luchas culturales adquieren una dimensión inmediatamente política. La razón es bien sencilla: la producción se basa cada vez más en el trabajo inmaterial. La educación, la creatividad, la información y las relaciones sociales se convierten en recursos económicos primarios de las economías posindustriales, de la misma forma que el petróleo lo fue durante la edad de oro industrial en el siglo XX.

Pero la lucha intermitente no ha sido el único conflicto social de su especie en el medio cultural europeo. Además de las acciones y manifestaciones impulsadas por la "coordinadora de los y las intermitentes" durante, por ejemplo, el Festival de Cine de Cannes, universidades y centros de investigación dentro y fuera de Francia se vieron sacudidos por conflictos sociales y flexiluchas durante los primeros meses de 2004. Después de atacar el tradicional *welfare* de los y las intermitentes —que, como hemos dicho, remuneraba los periodos de formación, los descansos y periodos de no-trabajo— el gobierno de Raffarin propuso recortar el presupuesto científico nacional. Su primera consecuencia habría sido la sustitución de 450 científicos jubilados por un número equivalente de investigadores precarizados. La fuerte reacción de oposición por parte de trabajadores y trabajadoras de laboratorios, quienes dimitieron en masa como reacción a la propuesta del gobierno, y la movilización de 25 mil investigadoras e investigadores que tomaron las calles de París para protestar contra la precarización del trabajo científico, operaron conjuntamente para obligar al presidente Jacques Chirac a despedir al ministro responsable paralizando así las reformas. La coordinadora de los y las intermitentes junto con los grupos de científicos y científicas y los sindicatos fueron capaces de forjar fuertes relaciones políticas de nuevo tipo en el proceso de organización de estas luchas que gravitan en torno al trabajo investigador.

Conflictos difusos semejantes se han desarrollado entre las investigadoras e investigadores temporales en Italia. En una serie de propuestas lanzadas en la primavera de 2004, la ministra de Enseñanza Pública e Investigación Letizia Moratti impulsó un paquete de reformas que afectaban al conjunto del sistema educativo e investigador, de las escuelas primarias a las universidades. Como parte de estas propuestas, Berlusconi y su gobierno han planeado sustituir a los investigadores e investigadoras estables por trabajadoras y trabajadores temporales con contratos renovables cada doce meses. Ya son varios miles de investigadoras e investigadores temporales quienes se han opuesto a la reforma Moratti con huelgas, asambleas y otros tipos de manifestaciones políticas.

Los científicos y científicas italianas que ahora protestan se han organizado en un movimiento descentralizado y horizontal que llaman "red de investigadores e investigadoras temporales". En pocos meses, esta red ha conseguido llamar la atención pública sobre la flexibilización de las universidades italianas, demostrando, por ejemplo, que la aportación de los 55 mil investigadores e investigadoras temporales que actualmente trabajan en las universidades italianas resulta crucial para la supervivencia de las mal financiadas enseñanza e investigación públicas. Es interesante notar que este movimiento ha logrado colaboraciones locales muy provechosas tanto con miembros del sistema educativo y de investigación —estudiantes y profesorado— como con otros movimientos y asociaciones de trabajadoras y trabajadores temporales. Más aún, han proyectado al público una interpretación del papel que juega actualmente el trabajo cognitivo que va más allá de los campos tradicionales de la enseñanza y la innovacion: por ejemplo, conectando activamente diferentes iniciativas políticas contra la propiedad intelectual (como la campaña CRIS por los derechos de comunicación en la sociedad de la información y la European Free Software Foundation) y criticando la privatización de la producción social inmaterial, argumentando a favor del libre acceso al conocimiento. Los derechos de propiedad intelectual y la precarización del trabajo están (tal y como demuestran los conflictos en torno a la investigación en Italia) estrechamente interconectados en el control social del trabajo inmaterial. En este contexto, las luchas por el libre acceso a las ideas e innovaciones no son meras campañas anticensura, sino que se tienen que entender como parte de la pelea social y política más amplia en favor de crear una "renta de ciudadanía". De acuerdo con la idea de que el conocimiento debería ser totalmente accesible para las redes sociales que lo producen, el libre acceso a la producción inmaterial se está convirtiendo gradualmente en uno de los derechos fundamentales reclamados por los trabajadores y trabajadoras temporales en Italia.

El nuevo estatuto del conocimiento en la producción ha renovado también la agenda de los movimientos estudiantiles de las universidades europeas, en Italia, Francia, Alemania y Gran Bretaña. Junto a las demandas tradicionales de abaratamiento de las matriculaciones y tasas y las discusiones con el acuerdo de Bolonia (por el cual los países europeos han adoptado abruptamente el modelo universitario anglosajón), los grupos estudiantiles exigen cada vez más la creación de universidades en las que las ideas circulen libremente, para contrarrestar así la creciente ola de control empresarial sobre el conocimiento social.

La relación entre la desmaterialización del trabajo y la flexibilización de la mano de obra no se limita a las "catedrales" de la cultura (esto es, a los teatros o las universidades). Una gran parte de nuestra economía, por ejemplo, se basa en la provisión de atención y cuidados. Trabajar como teleoperador o teleoperadora requiere, aunque no lo parezca, un amplio repertorio de competencias que van de la capacidad de manejar el lenguaje hasta la cooperación en equipo. No ha de sorprender, por tanto, que junto a los investigadores, investigadoras e intermitentes, trabajadores y trabajadoras de diferente rango en los campos de la información y las telecomunicaciones comiencen a agitar la infoesfera con sus luchas colectivas emergentes, afectando a los clientes y al público como nunca antes se había visto. Trabajadoras y trabajadores del canal de noticias de la televisión italiana RaiNews 24, por ejemplo, ha pasado recientemente a la acción de forma decisiva contra la precarización de su trabajo, ocupando literalmente el espacio virtual de la televisión, desvelando al público la realidad del trabajo informativo precarizado mediante programas de televisión realizados por ellos y ellas mismas. Al mismo tiempo, trabajadores y trabajadores de *call centers* en Italia han asumido la acción directa invitando a los clientes y clientas a sumarse a su lucha sobrecargando las líneas con llamadas o boicoteado los servicios. Estas luchas diversas sirven en conjunto para demostrar que el conocimiento es actualmente un bien común producido por comunidades de trabajadoras y trabajadores, cuestionando y superado la tradicional separación entre enseñanza e investigación, productores y consumidores, trabajo y paro.

Todas estas luchas flexibles e intermitentes localizadas se están reuniendo en estos años en la EuroMayDay Parade (http://www.euromayday.org). La EuroMayDay ha logrado coordinar que diferentes nodos de conflicto laboral emergente en toda Europa reclamen un conjunto de nuevos derechos sociales, que incluyen el derecho a una renta básica de ciudadania, el libre acceso al conocimiento y la provisión de un Estado de bienestar universal que se extienda hasta cubrir tanto la producción como la reproducción. El enemigo común de estas diferentes formas de organizar el conflicto es la economía neoliberal europea (que se sostiene principalmente sobre el trabajo inmaterial de los trabajadores y trabajadoras cognitivas) y las instituciones que la apoyan (desde los gobiernos hasta grupos de presión empresariales), que se oponen explícitamente a cualquier reconocimiento formal (y económico) de las nuevas formas de trabajo y reproducción social.

Dar forma al *commonfare* y a la *flexeguridad*[2]

Las nuevas formas productivas que definen el tránsito a la nueva economía cognitiva están produciendo finalmente un sujeto radical emergente. La primera ola de flexiluchas que hemos explicado en este artículo están ya empezando a expresar los nuevos elementos de esta subjetividad radical: por ejemplo, sus propias formas de autoorganización que van más allá de cualquier esquema clásico de representación sindical; y sus propias prácticas que desplazan el conflicto laboral desde el nivel de la negociación al de la comunicación y los flujos dominantes de información que la componen.

Estas flexiluchas han rechazado hasta ahora de forma eficaz ceder a ningún poder representativo o dejarse controlar por jerarquías o burocracias sindicales oficiales; a cambio, han conseguido crear formas transeuropeas de intercambio entre los movimientos sociales. (Re)presentan por sí mismas una fuerza capaz de hackear los puntos calientes del conflicto social, mostrando una capacidad inmediata de traducir sus propias competencias de cooperación social (que es lo que el trabajo cotidianamente exige) en estrategias y herramientas eficaces en el terreno del conflicto laboral emergente. Estas flexiluchas han implicado también un proceso de aprendizaje colectivo. Al igual que los periodos de "inactividad" que los y las intermitentes exigen que se les remuneren, la formación es central y directamente relevante para el proceso de producción en su conjunto. La formación en el empleo, fuera del empleo, de nuevo en el empleo; formarse en la actividad y aprendiendo a hacer, es una cualidad constitutiva del trabajo vivo en la economía cognitiva y una de las maneras más importantes en las que la cooperación social se pone a trabajar para asegurar el beneficio y la explotación. La educación y la formación son también, no obstante, el fundamento de las exigencias de una renta de ciudadanía, del libre acceso a la información y del derecho a compartir el conocimiento como un bien público. Pero lo más importante de todo —como demuestra la emergencia e interconexión de las flexiluchas difusas que atraviesan la sociedad informacional— es que la formación consiste en el intercambio de capacidades, tácticas y estrategias que permitan a los trabajadores y trabajadoras flexibles en todo Europa federarse y luchar en conjunto por la flexeguridad y con el fin de alcanzar un potencial organizativo de su subjetividad radical.

[2] Como se desarrolla a continuación en el texto: *flexeguridad (flexecurity* en inglés) sería un sistema de derechos laborales basado no en el retorno a la primacía de las (viejas) formas de empleo estable, a la sujección de la fuerza de trabajo a la disciplina de un empleo de por vida y a la centralidad del trabajado asalariado en la construcción de la vida propia, sino que garantizase nuevas formas de seguridad y protección para un tipo de flexibilidad laboral cuyo control y disfrute estaría en manos de los propios trabajadores y trabajadoras (y no, como ahora lo está, del capital); *commonfare*, derivado del viejo *welfare*, sería una transformación del Estado de bienestar que consistiría no en su puro y simple desmantelamiento en favor de las políticas neoliberales de privatización, sino en la garantía efectiva del disfrute universal, público y sin cortapisas de los bienes comunes (entendiendo por tales no sólo los bienes *materiales*, sino también los *inmateriales* e intangibles) [NdT].

Traducción castellana y anotaciones de Marcelo Expósito a partir de la versión inglesa: "The Cognitariat Rises Across Neuropa: intermittent labour, cognitive work and the dark side of EU-style human capital", <http://www.flexmens.org/cognitariat.rtf>, texto escrito y difundido en 2004.

ACCUEIL

BIENVENUE A LA COORDINATION
DES INTERMITTENTS ET
PRECAIRES
D'ILE –DE- FRANCE

PAS DE SPECTACLES
SANS
INTERMITTENTS

Collectif des Intermittents et Professionnels du Spectacle et de l'Audiovisuel de Basse-Normandie

XIème coordination nationale
intermittents & précaires

infuse !

DIJON - 26, 27, 28 NOVEMBRE 2004
THÉÂTRE DU PARVIS SAINT-JEAN

samedi 27 novembre
première journée nationale d'information
concert festif gratuit en clôture (places à retirer au théâtre)

Informer sur les conséquences du protocole du 26 juin
Comprendre la réalité de nos professions
à travers notre enquête sociologique nationale
Réagir à nos propositions alternatives

info 06 83 67 58 58

Fundada sobre el modo de la "coordinación", la lucha de los "intermitentes y precarios de Ile de France" es un verdadero laboratorio susceptible de sacar a la luz la caducidad del esquema político descendiente de la tradición socialista y comunista. Donde este último insiste en una lógica de la contradicción, de la representación política, de una manera que pone en escena identidades distinguibles, la forma política de la "coordinación" se quiere decididamente expresiva, transformadora, atenta a la dinámica inestable de las identidades posidentitarias que tejen la realidad de nuestro mundo. La coordinación no pretende tanto la constitución de un colectivo unitario buscando a cualquier precio la igualdad de sus miembros, cuanto el devenir de las singularidades que compone en el seno de una multiplicidad inestable, en red, enamorada del *patchwork*: excediendo tanto toda definición teórica como cualquier detección sindical o estatal. Política de la experimentación que registra los saberes anteriores y se abre a lo desconocido, sin lo cual ninguna vida nueva es pensable.

Maurizio Lazzarato

La forma política de la coordinación

Los movimientos políticos contemporáneos rompen radicalmente con la tradición socialista y comunista. No se despliegan según la lógica de la contradicción, sino según la de la diferencia, que no significa ausencia de conflicto, de oposición, de lucha, sino su radical modificación, que se despliega en dos planos asimétricos. Los movimientos políticos y las individualidades se constituyen según la lógica del "rechazo", del estar "contra", de la división. A primera vista parecen reproducir la separación entre "ellos y nosotros", entre amigo y enemigo, característica de la lógica del movimiento obrero o de la política a secas. Pero este "no", esta afirmación de la división, se dice de dos maneras diferentes. De una parte, se dirige contra la política y expresa un distanciamiento radical frente las reglas de la representación, o frente a la puesta en escena de la división en el interior de un mismo mundo; de otra parte es la condición de una apertura a un devenir, a una bifurcación de los mundos y a su composición mediante el conflicto, no unificadora.

Sobre el primer plano, la lucha se expresa como una huida hacia fuera de las instituciones y de las reglas de la política. Simplemente nos sustraemos, partimos como los "pueblos del Este" se liberaron del socialismo real, atravesando las fronteras o recitando la fórmula de Bartleby: *I would prefer not to*, "preferiría no hacerlo". Sobre el segundo plano, las singularidades individuales y colectivas que constituyen el movimiento despliegan una dinámica de subjetivación, que es a la vez composición de bases comunes (derechos colectivos) y afirmación diferencial de una multiplicidad de prácticas de expresión y de vida. De un lado, huida; del otro, prácticas de sustracción política, constitución, estrategias de empoderamiento. Esta nueva dinámica hace que los comportamientos de los movimientos y las singularidades aparezcan como opacos, incomprensibles para los politólogos, sociólogos, partidos políticos y sindicatos.

•

En Francia, uno de los dispositivos más interesantes que permite a los colectivos mantener juntos esos dos planos es el de la "coordinación". La de los "intermitentes y precarios de Ile de France" es la última y las más exitosa de las coordinaciones que desde el comienzo de los años noventa (coordinación de enfermeras, de estudiantes, de ferroviarios, de parados, de educadores, etc.) organizan todas las formas de lucha de una cierta envergadura.

El rechazo, el "no" (*on ne joue plus*)[1] es lo que ha permitido bascular a los intermitentes desde una relación ambigua, pero siempre individual, con la organización de la industria de la cultura y de la comunicación, hasta una nueva relación con ellos mismos y con el poder que pasa por la "potencia de nosotros". En lugar de ser objeto de apropiación y explotación por parte de la industria, todas las características de la cooperación de los intermitentes funcionan como motores de lucha.

La coordinación es lo que el acontecer de la lucha ha hecho posible. En el acontecimiento se observa a la vez lo intolerable de una época y las nuevas posibilidades de vida que encierra. La desestructuración de lo intolerable y la articulación de nuevas posibilidades de vida tienen una existencia bien real, pero se expresa ante todo como transformación de la subjetividad, como mutación de la manera de sentir, como nueva distribución de los deseos en las "almas" de los intermitentes en lucha. Esta nueva distribución de posibles abre un proceso de experimentación y de creación: experimentar lo que la mutación de la subjetividad implica, y crear los dispositivos, las instituciones, las condiciones capaces de desplegar estas nuevas posibilidades de vida.

Deleuze y Guattari decían a propósito de Mayo del 68: "Hace falta que la sociedad sea capaz de formar los agenciamientos colectivos que corresponden a la nueva subjetividad, de tal manera que ésta desee mutar"[2]. Considerando la acción política a la luz del acontecimiento, nos enfrentamos a una doble creación, a una doble individuación, a un doble devenir (la creación de un posible y su implementación) que se confronta con los valores dominantes. Es así que el "conflicto" con lo existente se manifiesta. Estas nuevas posibilidades de vida se oponen a la organización de los poderes establecidos y a la implementación que éstos organizan de esa misma apertura constituyente.

•

La coordinación ha desarrollado la lucha de manera ejemplar sobre esos dos planos asimétricos, rechazo y constitución, desestructuración de lo intolerable y despliegue de nuevas posibilidades. La desestructuración de lo intolerable, realizada al margen de las formas codificadas y convencionales de lucha sindical (asamblea, manifestación), se expresará mediante la invención de nuevas formas de acción cuya intensidad y extensión se abrirían cada vez más hacia el hostigamiento y la revelación de las redes de dominio de la sociedad-empresa. A la desreglamentación del mercado de trabajo y de los derechos sociales hace frente una desreglamentación

[1] *On ne joue plus* ha sido uno de los lemas centrales del movimiento de trabajadoras y trabajadores intermitentes del espectáculo en Francia, basado en el juego de palabras que permite el doble sentido de *jouer* en francés: ya no *jugamos*, no seguimos el juego; ni *actuamos* (como profesionales del espectáculo), no representamos, no interpretamos [NdT].

[2] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Deux régimes de fous,* Editions de Minuit, París, 2003

del conflicto, que persigue las formas en que los poderes se organizan en redes comunicacionales, en máquinas de expresión (interrumpiendo emisiones de televisión, recubriendo espacios publicitarios, interviniendo en las redacciones de los periódicos, etc.), que las luchas sindicales clásicas equivocadamente ignoran.

Sin oponerlas, la coordinación ha emparejado a las movilizaciones monumentales concentradas en el tiempo y en el espacio de los sindicatos (las huelgas), acciones diversas (por el número de participantes, la variación de sus objetivos) a manera de "flujos tensos" (por la frecuencia y la rapidez de su emplazamiento y de su ejecución), las cuales dejan entrever lo que pueden ser acciones eficaces en una organización móvil y flexible de la producción capitalista en la que las máquinas de expresión (televisión, publicidad, prensa, cine, festivales) son constitutivas de la "producción".

Si la desestructuración de lo intolerable debe inventar sus modalidades de acción, la transformación de las maneras de sentir lo que implica el rechazo no es sino la condición de una apertura a otro proceso, "problemático", de creación y de renovación que atañe a la multiplicidad. Lo "problemático" es lo que caracteriza la vida y la organización de la coordinación. Las subjetividades comprometidas en la lucha están atrapadas entre el viejo reparto de lo sensible[3], que ya no es, y el nuevo, que aún no está si no es bajo las modalidades de transformación de lo sensible, de la mutación de sus modalidades de percepción del mundo. La coordinación no es un colectivo sino una cartografía de singularidades compuesta de una multiplicidad de comisiones, iniciativas, lugares de discusión y elaboración, militantes políticos y sindicales, oficios y profesiones, redes de amistad y afinidades "culturales y artísticas" que se hacen y deshacen con velocidades y finalidades diferentes. El proceso de constitución de la multiplicidad que se inicia no es orgánico, sino polémico y basado en el conflicto. Comprometidos en este proceso, hay a la vez individuos y grupos desesperadamente próximos a las identidades, roles y funciones que la organización de la industria ha modelado para ellos, e individuos y grupos comprometidos en un proceso radical de desubjetivación de esas mismas modulaciones. Hay maneras de hacer y de decir conservadoras y otras innovadoras, distribuidas entre individuos y grupos diferentes o que atraviesan a un mismo individuo o a un mismo grupo.

La palabra "precario" añadida a la denominación de "intermitentes" de la coordinación de Ile de France es lo que ha desencadenado más pasiones y tomas de palabra. Los hay para quienes "precario" designa un hecho, una constante (hay tantos, si no más, intermitentes sin prestación por desempleo, que intermitentes con ella; el nuevo protocolo[4], de todas maneras, transforma al 35% de los receptores de esta prestación en precarios). Hay otros que la asumen alegremente como una reversión de las asignaciones del poder (como "parado", "erremista"[5], "inmigrado", etc.), como rechazo de la clasificación en la que se les encierra. Hay otros que, paralizados por esta asignación de contornos indefinidos y negativos, todavía reivindican la identidad tranquilizadora de "artista" o de "profesional del espectácu-

[3] *"Le partage du sensible"*, de acuerdo con Jacques Rancière: "[La] división de lo sensible... se basa en una partición de los espacios, de los tiempos y de las formas de actividad que determina la propia forma en que un común se presta a participación y [la forma] en que los unos y los otros toman parte en esa partición" (*La división de lo sensible,* Centro de Arte de Salamanca, 2000) [NdT].

[4] Protocolo de reforma del régimen específico de prestación por desempleo de los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia, cuya firma en 2003 por parte del gobierno provocó el movimiento de protesta [NdT].

[5] Dícese de quienes se benefician del R.M.I.: *Revenu minimum d'insertion* (Renta mínima de inserción) [NdT].

DÉSINFORMATION
PRÉCARISATION
DISPARITION

lo"; clasificaciones al fin y al cabo, pero que para su mentalidad se presentan como "positivas". Al artista o al profesional se les puede identificar mientras que "precario" es una identificación por defecto. Hay también algunos para quienes la palabra "precario" es suficientemente ambigua, polisémica, como para abrirse a una multiplicidad de situaciones que desborden el "espectáculo" y permitan la posibilidad de devenires que escapen a las clasificaciones del poder. Hay aún otros para quienes "precario" designa el lugar donde las clasificaciones, las asignaciones y las identidades se mezclan (a la vez artista y precario, a la vez profesional y parado, alternativamente dentro y fuera, en los bordes, en los límites): el lugar donde las relaciones, no estando suficientemente codificadas, son a la vez, y de forma contradictoria, fuentes de sujeción política, de explotación económica y de oportunidades que asir.

"Precario" es el ejemplo mismo de la denominación "problemática" que plantea nuevas preguntas y solicita nuevas respuestas. Sin tener el alcance universal de nombres como "obrero" o "proletario", juega, como antaño estas últimas, el papel de quien excede, y por consiguiente no es nombrable por el poder más que negativamente. Todo el mundo está de acuerdo en neutralizar la precariedad como arma de sujeción política y de explotación económica. La división de opiniones se da sobre la manera de efectuar esta neutralización y sobre el sentido de su cumplimiento. ¿Llevar lo desconocido de las situaciones problemáticas evocadas por la precariedad hacia lo conocido de las instituciones establecidas y de sus formas de representación: salariado, derecho al trabajo (empleo), derecho a la seguridad social unida al empleo, democracia paritaria en las organizaciones patronales y sindicales; o bien, inventar e imponer nuevos derechos que favorezcan una nueva relación con la actividad, el tiempo, la riqueza y la democracia que no existen sino virtualmente, y a menudo de forma negativa, en las situaciones de precariedad?

Se ve que las cuestiones económicas, aquéllas que afectan a los regímenes de garantías y de representación, plantean inmediatamente problemas de clasificación política que remiten a procesos de subjetivación diferentes: entrar en el molde ya fabricado de la relación capital-trabajo, viviendo el arte y la cultura como su "excepción", o interrogar la metamorfosis del concepto de trabajo y del concepto de arte abriéndose a los devenires que estas mismas cuestiones plantean, definiendo de otra forma al "artista" y al "profesional".

O aún más: reconducir lo "precario", lo todavía no codificado, al conflicto institucionalizado que ya tiene normas (¡del que forman parte también la revolución y los revolucionarios!) o asir la oportunidad de construir luchas para las identidades en devenir.

Los movimientos posfeministas ya se han planteado el rompecabezas del devenir, el problema de la relación entre diferencia y repetición a través del concepto "aporético" de identidad posidentitaria: identidades movedizas, identidades fracturadas, identidades excéntricas, sujetos nómades, donde la identidad es a la vez afirmada y escamoteada, donde la repetición (identidad) se afirma por la diferencia, donde la afirmación de los derechos no es una asignación o una integración, sino una condición del devenir. Aquí, esta misma cuestión atribuye al dominio más clásico del derecho las formas institucionales que regulan lo social.

•

Diversas maneras de hacer y de decir se expresan en la coordinación, desarrollándose como aprendizajes o "peritajes colectivos" (como dicen los intermitentes para hablar de su acción), y hacen emerger, en cada ocasión, los "objetos" y los "sujetos" políticos. Aprendizaje y peritaje que, desde que comienzan a funcionar, hacen proliferar los problemas y las respuestas.

La producción de un modelo alternativo al propuesto por el gobierno es uno de los peritajes que, partiendo de las prácticas específicas de los profesionales del espectáculo, interpelan a la organización general de nuestras sociedades. Al cuestionar la legitimidad de la división entre expertos y no expertos, las modalidades de construcción de un nuevo modelo ponen a prueba la división entre representantes y representados. La acción de la coordinación se puede reconducir hacia la experimentación de dispositivos del estar juntos y del estar contra, los cuales repiten los procedimientos ya codificados de la política y a la vez inventan otros nuevos que, en todos los casos, están atentos a favorecer el encuentro de singularidades, el agenciamiento de mundos y universos diferentes.

La forma general de organización no es aquélla, vertical y jerárquica, de los partidos y sindicatos, sino la red, donde actúan diferentes métodos de organización y de toma de decisiones que coexisten y se agencian de manera más o menos feliz. La asamblea general funciona según el principio de voto mayoritario, sin embargo no selecciona élites ni estructuras verticales, directivas y permanentes. Pero la vida de la coordinación y de las comisiones se hace según el modelo de *patchwork* que permite a un individuo o a un grupo lanzar iniciativas y nuevas formas de acción de la manera más flexible y responsable. La organización en red es más abierta al aprendizaje y a la apropiación de la acción política por parte de todos. La red es propicia al desarrollo de una política y de una toma de decisiones minoritaria.

La coordinación ha adoptado una estrategia que actúa transversalmente a las divisiones instituidas por la política y los modelos mayoritarios (representantes/representados, privado/público, individual/colectivo, experto/no experto, social/político, público/espectador, salariado/precario, etc.).

La apertura de este espacio instituyente alimenta una tensión entre la afirmación de la igualdad proclamada por la política (somos todos iguales en derechos) y las relaciones de poder entre singularidades que son siempre asimétricas (al interior de una asamblea, de una discusión, de una toma de decisión, la circulación de la palabra, los lugares y las funciones no se fundan nunca sobre la igualdad).

Los derechos "colectivos" son la definición de las condiciones de la igualdad, los derechos son para todos. Pero esta igualdad no se reivindica por ella misma, no es un objetivo en sí. Se afirma por la diferencia, por el devenir de todo el mundo, de otro modo no es sino nivelación de la multiplicidad, promedio de subjetividades y subjetividad media (mayoritaria). Se *rechazan* las diferencias impuestas por el poder, pero se *componen* las diferencias entre singularidades (en este segundo plano, la igualdad no puede ser más que la posibilidad para cada uno de no ser separado de lo que puede hacer, de poder llegar al límite de su potencia). Se rechaza la jerarquía de las industrias culturales y se componen las relaciones asimétricas entre singularidades, que "como en los mundos de los artistas, donde no hay categorías, sino sitios diversos", son inmensurables las unas con las otras.

La coordinación crea la posibilidad de franquear las fronteras, de confundir las divisiones, las clasificaciones y las asignaciones en las que a los intermitentes y a todos nosotros se nos acorrala. El espacio de la coordinación se instala transversalmente a la lógica de la igualdad y a la de la diferencia (libertad) al construir su relación con ellas como un problema, al intentar examinar los límites con los que el socialismo y el liberalismo las habían considerado y practicado separadamente. La coordinación es el lugar conflictivo de la mutación y de la multiplicidad: de la multiplicidad sometida y esclavizada a una nueva multiplicidad cuyos contornos no se pueden medir por anticipado.

•

De forma más general, podemos decir lo siguiente: la forma de la organización política de la coordinación remite a la invención, a la experimentación y a sus modalidades de acción, y no a una nueva forma de guerra. Estamos en camino de vivir una situación de "guerra civil planetaria" y de "estado de excepción" permanente, pero pienso que la respuesta a esta organización del poder no se puede dar sino invirtiendo la lógica de guerra a su reverso, a una lógica de co-creación y co-efectuación. La lógica de la guerra es la de la conquista o el reparto de un solo mundo posible. La lógica de la invención es la de la creación y la de hacer efectivos mundos diferentes en el mismo mundo que vacía el poder, al mismo tiempo que hace posible el hecho de que se deje de obedecer. Este despliegue y esta proliferación significan prolongar las singularidades en su vecindad con otras singularidades, trazar una línea de fuerza entre ellas, hacerlas momentáneamente semejantes y hacerlas cooperar, por un tiempo, en una meta común, sin negar, por tanto, su autonomía e independencia, sin totalizarlas. Y esta acción es, a su vez, una invención, una nueva individuación.

La constitución de la coordinación se hace según modalidades que remiten a la imprevisibilidad de la propagación y de la difusión de la invención (por captura recíproca fundada en la confianza y la simpatía), antes que a la realización de un plan ideal, de una línea política que aspira a la toma de conciencia. Sale adelante solamente si expresa una potencia en la que las singularidades existen "una a una, cada una por su propia cuenta". Se hace solamente si expresa una "suma que no totaliza a sus propios elementos". El paso de lo micro a lo macro, de lo local a lo global no se debe hacer por abstracción, universalización o totalización, sino por la capacidad de hacer mantener juntos, de agenciar poco a poco *networks* [redes] y *patchworks* [mosaicos].

Con respecto a estas dinámicas de la coordinación, los instrumentos y las formas de organización del movimiento obrero son ampliamente insuficientes ya que, por una parte, se refieren a la cooperación de la fábrica de Marx y de Smith y por que, por otra parte, la acción política ya no se concibe como una invención, sino como simple despliegue de algo que ya está ahí, y cuya forma principal de operar es la toma de conciencia y la representación. Dar cuenta de una potencialidad presente, actual, es algo totalmente diferente de representar un conflicto. La acción política de lo que resta del movimiento obrero (bajo su forma institucional o izquierdista) está todavía y está siempre dominada por la lógica de la representación y de la totalización, que significa ejercicio de la hegemonía en un solo mundo posible (se trata o de tomar el poder o de compartirlo), mientras que la coordinación es una política de la expresión. El despliegue de la forma política de la coordinación requiere en primer lugar la neutralización de esas maneras de hacer y de decir la política. Donde hay hegemonía de las formas de organización del movimiento obrero, no hay coordinación. Donde hay coordinación, esas organizaciones pueden constituir un componente, pero sólo si abandonan sus pretensiones de hegemonía y se adaptan a las reglas constitutivas de la multiplicidad (esta coexistencia la vemos igualmente actuar en las formas de organización de la movilización contra la mundialización neoliberal). Sólo la coordinación constituye un espacio público inclusivo de las diferencias.

•

El militante de las coordinaciones es aquél que se compromete y se sustrae a la vez. Los movimientos políticos contemporáneos no surgen según las modalidades "místicas" del paso de lo individual a lo colectivo. En toda creación hay, originariamente, iniciativas siempre singulares (de grupo o individuales), más o menos pequeñas, más o menos anónimas. Estas iniciativas operan una interrupción, introduciendo una discontinuidad no solamente en el ejercicio del poder sobre la subjetividad, sino también y sobre todo en la reproducción de los hábitos mentales y de los hábitos corporales de la multiplicidad. El acto de resistencia introduce discontinuidades que son nuevos comienzos, y estos comienzos son múltiples, dispares, heterogéneos (hay siempre una multiplicidad de los focos de resistencia).

El militante de los movimientos contemporáneos, más que remitir a las posturas del guerrero o del compromiso religioso, asume sobre todo los atributos del inventor, del experimentador. El militante se compromete y se sustrae de la misma manera que este último, ya que también debe escapar, para que su acción sea eficaz, de la cadena "de hábitos y de imitaciones en el ambiente" que codifican el espacio de la acción política. La fascinación ejercida por la figura del Subcomandan-

te Marcos se debe a todos los elementos presentes en sus maneras de hacer y de decir. En una situación con otro tipo de apremios que la nuestra, se afirma como guerrero, como comandante político y militar, y al mismo tiempo, por los mismos gestos, por las mismas palabras, se sustrae inmediatamente de la identidad guerrera, se deshace de la asignación al papel de comandante y a la dirección militar y política. En la definición aporética de "Subcomandante" se expresa la situación adecuada para la acción de comenzar algo de nuevo: a la vez subjetivación y desubjetivación, que se presuponen y se relanzan recíprocamente.

En la militancia contemporánea, a la dimensión guerrera se la debe volver fuerza-invención, potencia de crear y de realizar agenciamientos, formas de vida. El militante no es aquél que posee la inteligencia del movimiento, resume sus fuerzas, anticipa sus elecciones, que extrae su legitimidad de su capacidad de leer e interpretar las evoluciones del poder, sino aquél que, introduciendo una discontinuidad en lo que existe, permite aumentar la potencia de agenciamiento y de conexión de la cooperación, de los flujos, de las redes y de las singularidades que la componen, según las modalidades de disyunción y de coordinación no totalizadora, no homogeneizadora, no jerárquica. Los intermitentes dicen: nosotros no sabemos qué es "estar juntos" y "estar contra" en las condiciones de proliferación de mundos diferentes en un mismo mundo, no sabemos cuáles son las instituciones del devenir, sino que convocamos estas cuestiones mediante dispositivos, técnicas, agenciamientos, enunciaciones, y así las interrogamos y experimentamos. Las modalidades clásicas de la acción política no desaparecen, pero son subordinadas al despliegue de esta potencia de agenciamiento. La constitución de sí como multiplicidad no se sacrifica a la lucha contra los imperativos del poder. El militante continúa proponiendo iniciativas, estando en el origen de nuevos comienzos, pero no según la lógica de la realización de un plan ideal, de una línea política que concibe lo posible como una imagen de lo real dada de antemano: sino según la inteligencia concreta de la situación, que le obliga a poner en juego su identidad misma, su visión del mundo y sus medios de acción. Por otra parte no hay otra opción, ya que toda tentativa de totalización, de generalización homogeneizadora, de constitución de una relación de fuerza dirigida exclusivamente hacia la representación, de instalación de modalidades de organización jerárquicas, determina la fuga y la descomposición de la coordinación (de la multiplicidad).

"La forme politique de la coordination", publicado en Multitudes*, nº 17, París, verano de 2004, en el dossier* L'intermittence dans tous ses états*, <http://multitudes.samizdat.net/La-forme-politique-de-la.html>. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos.*

Antonella Corsani

Producción de saberes y nuevas formas de acción política. La experiencia de los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia

En el libro *La brujería capitalista. Prácticas para deshechizar*[1], Phillipe Pignarre e Isabelle Stengers proponen una lectura del capitalismo como un hechizo, como un sistema de fabricación de alternativas infernales. Escriben: "Llamaremos 'alternativas infernales' al conjunto de situaciones que no parecen dejar otra elección que la resignación o una denuncia que suena un poco vacía, como marcada por la impotencia, porque no da pie a nada, porque se remite siempre a lo mismo: es 'el sistema' en su totalidad lo que debería ser destruido". Veamos algunos ejemplos de alternativas infernales: o menos derechos sociales o más parados; o menos salario o más deslocalizaciones; o menos inmigrantes o una catástrofe social junto a la subida de la derecha; o alimentos transgénicos o la pérdida de competitividad de la agricultura europea; o las patentes o nada de investigación. Es en estas alternativas infernales donde se nos atrapa, captura, hechiza y paraliza en tanto se nos enfrenta al corolario de las alternativas infernales: "¡Es necesario!".

La ideología fatalista que vehicula el discurso neoliberal extiende su empresa inmovilizante mediante el discurso económico. Ningún otro discurso "científico" conoce un grado de difusión semejante en nuestra vida cotidiana. La pretendida ley de la oferta y la demanda parece estar ya inscrita en los genes humanos. Fábrica de alternativas infernales, el discurso económico se encuentra en primera página de la prensa, presente en todos los noticiarios televisivos. El viejo adagio malthusiano regresa: hay DEMASIADO. Si bien los progresos técnicos han hecho remitir la crisis prefigurada por Malthus al analizar la dinámica demográfica en relación al progreso de la capacidad productiva agrícola, esos mismos progresos han hecho aparecer ya, supuestamente, demasiados inactivos, demasiados parados. Y muy pronto se nos hará olvidar que la propia categoría "paro" es una invención histórica como consecuencia de la invención misma del trabajo asalariado[2].

Un doble proceso caracteriza las economías occidentales, de igual manera en las del Este como en las del Sur: una salarización creciente y, al mismo tiempo, una flexibilización de los empleos que ella conlleva; en consecuencia, una precarización de las condiciones de vida, una pauperización al interior del propio trabajo

[1] Philippe Pignarre e Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement,* La Découverte, París, 2005.

[2] "Lejos de ser una forma natural que sólo los progresos de la ciencia económica y social habrían permitido tardíamente descubrir, el paro es, al contrario, una categoría histórica y social, por tanto susceptible de transformaciones más o menos amplias", Robert Salais, "La flexibilité économique et la catégorie 'chômeurs': quelques enseignements de l'histoire", *Les sans-emploi et la loi hier et aujourd'hui,* Calligrammes, París, 1988.

asalariado. Éste, aunque se imponga a todas las personas, está lejos de ser la garantía de acceso a un nivel de vida decente. El avance del trabajo asalariado a todos los rincones del mundo acelera el deslizamiento de la pobreza hacia la pobreza moderna al que se refería Ivan Illich, la cual está marcada por crecientes dependencias, sobre todo dependencia del trabajo asalariado y de sus instituciones. De este doble proceso de salarización y flexibilización emerge una multiplicidad de "anormales económicos": inempleables, asistidos, inactivas, disminuidos, sin cualidades = sin titulación profesional, inadaptadas, viejos, enfermas, paradas, precarios, estudiantes, investigadores que ya no encuentran saberes para vender en el mercado del conocimiento, falsas artistas o artistas sin título, inmigrantes con o sin papeles, trabajadores sexuales. Una masa que ya no constituye un espacio liso sino estriado, modelado por relaciones complejas de género, sexo, raza, etnia, edad, etcétera. Se trata por tanto de singularidades heterogéneas que, cada una a su manera, ya no responden al mandato "hay que ser un buen trabajador competente". Se trata de aquello que podríamos denominar, parafraseando a Judith Butler, las "fracasadas y fracasados económicos". ¿Cómo podemos desplazar los saberes dominantes que estigmatizan a las personas "fracasadas", a las "anormales económicas", clasificándolas en la categoría de "supernumerarias"?

Demás y demasiado numerosos son los trabajadores y trabajadoras intermitentes del espectáculo, dice la patronal francesa; demasiado numerosos son los intermitentes, dicen los expertos; demasiadas intermitentes, demasiadas compañías de teatro, añaden los políticos. Fue la reacción a la gestión política de este "demasiado" lo que dio lugar en julio de 2003 a un movimiento social de gran envergadura y de gran alcance por su duración, pero más aún por las formas de las que se ha dotado. ¿Qué es un intermitente del espectáculo? "Fabricante de lo sensible", un intermitente del espectáculo es una persona asalariada con empleo discontinuo al servicio de patronos múltiples, con remuneraciones variables según los proyectos y los patronos.

Después de los años sesenta estos asalariados, "que no eran como los demás", se han beneficiado de un régimen de prestación por desempleo "de excepción", en el sentido que la flexibilidad relativa de las condiciones de acceso al derecho de prestación por desempleo permitía a un número creciente de personas asegurarse un ingreso de renta continuado en situación de discontinuidad radical de empleo. El poder (estatal, pero también patronal, así como ciertos sindicatos de trabajadores) concibe actualmente este "número creciente" como "supernumerario", es decir, un número que excede el equilibrio "normal" en el mercado entre la oferta y la demanda de bienes culturales (aunque ya deberíamos hablar más bien de bienes producidos por la "industria espectacular"). Una visión confortable para los productores de "verdades económicas", quienes dicen que lo "supernumerario" tiene un coste: el déficit de financiación del seguro de desempleo.

La puesta en cuestión de este régimen específico de prestación por desempleo era una amenaza real ya en el año 2002, pero no fue hasta la firma del protocolo de su reforma en el 2003 que nació un movimiento de gran envergadura. Su fuerza reside en su duración —sigue ahí, en lucha— y en el hecho de haber adoptado una forma de organización, la "coordinación", extremadamente alejada de las estructuras organizativas jerarquizadas[3]. Su fuerza reside también en el hecho de haber tomado en cuenta las subjetividades múltiples que lo componen. Lejos de constituir una homogeneidad desde el punto de vista de las aptitudes, de las competencias, de las prácticas de trabajo, la intermitencia recubre un vasto campo que va del tramoyista a la compositora, de la realizadora al administrador, etcétera. Los modos de existencia, las trayectorias de vida, las prácticas de trabajo, las sensibilidades, las subjetividades implicadas en el proceso de fabricación de bienes "culturales" son heterogéneos. Eso hace que lo que constituye el "nosotros y nosotras" no sea algo dado, sino que consiste justamente en una construcción problemática y apasionante. Más que como imbricación de los tiempos de vida y de trabajo, la intermitencia puede ser pensada como "zona fronteriza" entre el empleo y el paro. Un lugar más allá del empleo y del paro desde el cual interrogar tanto el sentido como los contenidos del trabajo. Una zona fronteriza como espacio de experimentación de formas de vida que se alimentan de la hibridación de espacios-tiempos dentro/fuera del empleo[4]. Supernumerario es entonces la expresión de una fuga del trabajo "normalizado", cuyo sentido y contenido nos parecen cada vez menos evidentes, hacia "zonas de frontera". Porque no se tra-

[3] A diferencia de otras organizaciones nacidas en los años 1990 y 2000 que tampoco tienen una estructura jerárquica, la Coordination no tiene ni siquiera portavoces, cualquiera puede serlo. [Sobre la forma-coordinación de este movimiento, véase el texto precedente de Maurizio Lazzarato, "La forma política de la coordinación", en este volumen, *Brumaria*, nº 7, *Arte, máquinas, trabajo inmaterial* (NdT).]

[4] El nº 17 de la revista francesa *Multitudes*, verano de 2004, contenía en su cuerpo central el dossier *L'intermittence dans tous ses états* (<http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=453>), coordinado por Antonella Corsani y Maurizio Lazzarato, que incluía entre otros materiales una larga entrevista con miembros de la Comisión de Reivindicaciones y Propuestas de la CIP-IdF, relevante para este texto: "Ils ont una proposition à faire" (<http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1434>) [NdT].

ta solamente de una fuga del trabajo asalariado, sino también de un rechazo a la obligación de buscar un "sentido", del compromiso de devenir-otro de sí y de aquello que uno o una produce.

Pero la historia del movimiento de los y las intermitentes es también la de un *expertise*, un peritaje, una valoración permanente, que pide reflexionar sobre la política de los saberes y muestra la relación entre saberes menores y saberes mayores como un problema[5]. Esta experiencia de movimiento constituye, en cierto modo, el lugar de un agenciamiento singular de la problemática de los "saberes menores", o bien de la política de los saberes y de una lucha por los derechos sociales, pero también un lugar donde emergen los deseos de reinventar los espacios-tiempos múltiples de la vida. Este agenciamiento pasa por el tipo de gestión absolutamente particular que el movimiento adoptó desde su constitución, que se puede sintetizar en pocas palabras retomando el título de dos de sus principales iniciativas: "Hemos leído el protocolo", "Tenemos una propuesta que hacerles". El protocolo de reforma se leyó colectivamente, como se leerían igualmente todos los informes que elaboraron los "expertos", para confrontarlo a las "prácticas de empleo" y a las "prácticas de trabajo" de todos los tipos de intermitentes, para medir las consecuencias de su aplicación. El saber-verdad instituido que hace la ley se confronta a los saberes de aquéllos y aquéllas sobre quienes la ley tendrá efecto. Es mediante este proceso de puesta en común de experiencias y competencias de un gran número de personas que el protocolo de reforma se critica no solamente por las desigualdades de trato que engendra y las exclusiones que produce, sino también por su inadecuación a las prácticas de empleo y de trabajo concretas, fuertemente heterogéneas, de las que tienen conocimiento verdadero quienes las viven. El resultado es, cuando menos, desconcertante: dedujimos que la reforma no conduce a las esperadas economías que la justifican. Lo que se desvela así es el sentido político de las reformas económicas que se llevan a cabo bajo el lema "¡es necesario!": operar una refundación de la política social. No se trata de dispositivos de reparto de renta, de dispositivos de socialización del salario y por tanto de redistribución, sino de dispositivos de capitalización, de acuerdo con un principio de "seguro de vida individual". Se trata de crear las condiciones de existencia del mercado, el mercado en tanto que regulador económico y social.

El antiguo sistema de prestación por desempleo, limitando el azar inherente a las prácticas de empleo discontinuas y asegurando una cierta continuidad de renta a lo largo del año, constituía un útil potente para la reapropiación de la flexibilidad como movilidad elegida, constituía un útil de resistencia a los procesos de desvalorización del trabajo y de pauperización de los trabajadores y trabajadoras, que podían de esta forma liberarse del dominio del empleo abriendo otros posibles, otras fábricas de lo sensible y también otras temporalidades de la vida: tirar el reloj, reencontrar el tiempo[6]. La experiencia del "peritaje" en el seno del movimiento de las y los intermitentes es de una gran riqueza y ha permitido desplazar el combate hacia el terreno mismo de la producción de saber-poder, sobre aquello que Foucault llamaba los "regímenes de verdad". Isabelle Stengers

[5] El nº 20 de *Multitudes*, primavera de 2005, contenía el dossier *Expertises. Politiques des savoirs* (<http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=588>) [NdT].

[6] En *La convivencialidad* Ivan Illich escribía: "El uso del reloj se generaliza y, con él, la idea de la 'falta' de tiempo. El tiempo deviene dinero: he ganado tiempo, me queda tiempo, ¿cómo lo voy a gastar?". Véase Ivan Illich, *La convivencialidad*, Barral Editores, Barcelona, 1974 (<http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/aiill.html>)

subrayaba la aportación específica de este movimiento: no se trata solamente de reclamarse también expertos, sino sobre todo de desvelar la lógica de las reformas impuestas en nombre del "sois demasiado numerosos, es necesario". Los y las intermitentes han desvelado la lógica contable que funda las políticas neoliberales: fabricar el déficit y utilizar a las poblaciones como variable de ajuste. Se nos muestra así que "el sentido del 'es necesario' remite no a una necesidad que todos y todas deberíamos reconocer, sino más bien a una operación global de reagenciamiento de las relaciones entre Estado y Capital"[7].

"Tenemos una propuesta que hacerles" es el segundo momento, la segunda etapa del "peritaje": no se trata solamente de decir "no" a la reforma, no es la defensa conservadora del pasado, es la ocasión de elaborar un "Nuevo Modelo" de prestación por desempleo para los trabajadores y trabajadoras asalariadas de empleo discontinuo a partir de una representación que construye colectivamente las "condiciones necesarias" para que las prácticas de trabajo y otras formas de vida —sustraídas a las obligaciones de la flexibilidad del empleo— sean posibles. Lejos de pretender su universalidad, el "Nuevo Modelo" se presenta como una "base abierta", apropiable, adaptable, siguiendo los criterios "locales" propios de las diferentes prácticas. La batalla por los derechos sociales cobra aquí la forma de una batalla por proteger —vale decir: ampliar— esta zona de frontera entre el empleo y el paro que es la intermitencia. El "Nuevo Modelo" opera un desplazamiento de la lógica binaria empleo-paro. No prefigura ni un todo adentro (empleo permanente) ni un todo afuera (un subsidio universal). Quiere garantizar las condiciones para poder "hacer" y hacer otra cosa, y de otra manera. Desplaza la centralidad del trabajo y *a fortiori* del trabajo asalariado sin pretender destruirlo, sino más bien desestabilizarlo hasta el punto que no pueda seguir siendo la "norma" que se nos impone a todas y a todos. El "Nuevo Modelo" articula una renta de actividad y una renta social pensada ya no dentro de una lógica de seguridad individual ni asistencial, sino mutualista. Utiliza el "adentro" (las instituciones culturales y de mercado) y el "afuera" (lugares de experimentación fuera de esas mismas estructuras normalizadoras de la estética y los contenidos culturales). En otras palabras, este "Nuevo Modelo" se configura como "condición necesaria" para poder "hacer", y "hacer de otra manera" tanto las creaciones artísticas como la vida propia, sustraída al tiempo de empleo y a los caprichos del mercado, a la ley del capital. Se prefigura como un abanico bastante amplio para que cada cual pueda elegir sus formas de movilidad y sus prácticas de actividad.

Como yo, otros investigadores e investigadoras se han unido al movimiento. No es que hayamos traído con nosotras la idea del "peritaje colectivo" puesto que ya estaba allí como una idea constitutiva del movimiento. El trabajo de encuesta que consecuentemente hemos conducido, para y con los y las intermitentes, en tanto que investigadores e investigadoras universitarias, se inscribe como continuación de un peritaje colectivo ya iniciado. Y no es la figura que a partir de Foucault llamamos "intelectual universal", "un maestro de la verdad y de la justicia... representante de lo universal", ciertamente, la que definiría nuestra presencia en el movimiento. En tanto que investigadoras e investigadores hay algo que "nos man-

[7] Isabelle Stengers entrevistada por Andrée Bergeron, "Le défi de la production de l'intelligence collective", en *Multitudes,* nº 20, *op. cit.*

POUR DE
NOUVEAUX
DROITS
COLLECTIFS

tiene junto a" los y las intermitentes del espectáculo, y ese algo tiene que ver en parte con las "zonas fronterizas" (entre un contrato y otro, en lo que respecta a los investigadores e investigadoras precarias; entre la enseñanza y la investigación para los más estables; más aún, entre disciplinas, entre los muros cerrados de las universidades y su afuera); pero sobre todo está el hecho de que las prácticas de producción de saber experimentadas por los y las intermitentes nos cuestionan directamente en tanto que fabricantes de "saberes", profesionales de la universidad y, especialmente, en el dominio de las ciencias sociales. Y es en la experiencia de la coproducción que nuestras prácticas se transforman, que nuestras categorías se metamorfosean, que nuestros esquemas interpretativos se mudan.

Lo que nos mantiene juntos es también el hecho de saber que escapar de la precariedad, beneficiarse de la garantía de una renta, no es garantía de poder "hacer" y de "hacer de otra manera", que necesitamos además útiles de producción y de difusión. Pero todavía más, lo que nos mantiene juntas es también el hecho de que somos todos y todas, cada cual a su manera, productores de saberes, de símbolos, de informaciones, de relaciones, de cultura. Que no estamos ya en un afuera, en un espacio de excepción, sino más bien en el corazón del capitalismo contemporáneo, que podemos ser así coproductoras de la cultura que contestamos, formar parte del mismísimo sistema de poder. En tanto que intelectuales comprometidos, sabíamos a ciencia cierta que las masas no necesitan intelectuales para saber. Ellas saben y lo dicen alto y claro, "pero existe un sistema de poder que valla, prohíbe, invalida este discurso y este saber". "El papel del intelectual —escribió Foucault— ya no es el de situarse un poco por delante o un poco al lado" para decir la verdad muda de todos; es sobre todo luchar contra las formas de poder allá donde él es al tiempo objeto e instrumento: en el orden del 'saber', de la 'verdad', de la 'conciencia', del 'discurso'"[8]. Foucault hablaba de un "intelectual específico" en oposición a la figura del intelectual universal, para dar cuenta de "un nuevo modo de vincular la teoría y la práctica"[9]. Pero en esta experiencia, que es la nuestra, el nuevo modo se define también por las figuras implicadas: lo que con Foucault podríamos llamar intelectuales específicos e intelectuales "concienciados". Lejos de darse como un presupuesto, la producción de "vínculos transversales de saber a saber" entre "intelectuales específicos" y "concienciados", en tanto que expertos —en el sentido de "quienes tienen la experiencia"—, es un desafío cotidiano: hay que mantener alejado tanto el riesgo de volver a la figura del "experto reconocido", o peor aún, del "intelectual universal", como el riesgo de ideologización romántica de las "minorías" o de los "afectados". Siempre está presente el riesgo de caer en una aproximación romántica, naturalista/esencialista, a las personas "afectadas", idealizando el saber del que serían portadoras, una suerte de idealización de un saber que sería "puro", "ingenuo", "nudo", "independiente", como si esos saberes no estuvieran ya atravesados por representaciones y visiones, como si el ver no necesitase de un aprender a ver, "y aprender a ver con el otro sin pretender ver en su lugar".

Desde una perspectiva crítica del saber hegemónico y su pretendida objetividad, es grande el riesgo de caer en un relativismo absoluto o bien en una posición que, idealizando el saber de las personas afectadas, acabase por caer en una aproximación según la cual sólo la identidad produciría la ciencia. Debemos a las epistemólogas, científicas y filósofas feministas el haber enfocado la objetividad y la universalidad del saber como un problema, haber mostrado así que no es la identidad lo que produce la ciencia, sino sobre todo el posicionamiento crítico. "La objetividad feminista —escribió Donna Haraway— significa sencillamente saberes situados [...] Tiene que ver con localizaciones circunscritas y saberes situados, no con la trascendencia y la escisión sujeto/objeto. Nos permite aprender a responder de lo que aprendemos a ver". "Yo escribo —añade Haraway— para sostener políticas y epistemologías ligadas a un lugar, a un posicionamiento, a una colocación, y cuya parcialidad es la condición para que nuestras proposiciones de saber racional sean entendidas"[10]. La objetividad es entonces una práctica que privilegia la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, redes de relaciones que cubren el mundo y que incluyen la habilidad de traducir parcialmente los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas en términos de poder.

Pero la imposibilidad de recomponer un sujeto "universal", o una figura paradigmática (el precario, el trabajador cognitivo, por ejemplo), la imposibilidad de totalizar la crítica, "no implica —como subraya Beatriz Preciado— la imposibilidad de una alianza local de multiplicidades; bien al contrario, una alianza menor no existe más que en la multiplicidad de la enunciación, como corte transversal de diferencias"[11]. Se trata de inventar "políticas relacionales", estrategias de interseccionalidad política que desafíen los espacios de "cruce de opresiones". La política de saberes situados puede por tanto ser pensada como "política de los saberes que conecta las diferencias, que establece alianzas rizomáticas en la discontinuidad y no en el consenso", una política hecha de "redes de posicionamientos diferenciales", siguiendo los términos de Chela Sandoval[12]. "Fabricar una inteligencia de lo heterogéneo en tanto que heterogéneo, donde cada término es la ocasión que el otro tiene de experimentar su posición un poco de otra manera"[13].

Lo que hemos experimentado en esta experiencia local es lo que nos ha permitido producir un saber que no será más que parcial y, por su parcialidad, objetivo. No hemos descubierto una "verdad", sino desvelado las reglas mediante las cuales los saberes que instituyen la ley, en su parcialidad, se pueden erigir como verdad. Hemos deconstruido desde un punto concreto la ideología fatalista.

Nuestra experiencia de coproducción se contiene ahí, en esta construcción de universalidad concreta local. Ha implicado no sólo una confrontación entre puntos de vista plurales sino también la movilización de competencias múltiples y singulares. Se ha tratado de inventar un útil de producción de saber compartible. No tiene libro de instrucciones, ni es transportable, en la medida en que está construido en un pliegue de una

[8] Michel Foucault entrevistado por Gilles Deleuze, "Los intelectuales y el poder", *Microfísica del poder,* La Piqueta, Madrid, 1991 (<http://www.laciudadletrada.com/Entrevistas/Deleuze%20entrevista%20a%20Foucault.htm>).

[9] Michel Foucault, "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión", *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991.

[10] Donna Haraway, "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial", *Manifiesto Cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 1991.

[11] Beatriz Preciado, "Savoirs_Vampires@War", en *Multitudes*, nº 20, *op. cit.*

[12] Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Massachussets, 2000 [se recomienda ver de Sandoval en castellano: "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodologías de los oprimidos", en el volumen colectivo *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, <http://www.hartza.com/otrasinapropiables.pdf> (NdT)].

[13] Philippe Pignarre e Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste, op. cit.*

historia institucional y política local. Pero puede ser pensado como "base abierta". La dimensión política de este movimiento se mide menos por lo que ha ganado o no a corto plazo, que por los desplazamientos que ha operado y por las metamorfosis que la experiencia colectiva ha producido en cada uno y cada una de nosotros y nosotras.

Visítese el sitio web de la Coordination des Intermittents et Précaires d'Ile de France (CIP-IdF): <http://www.cip-idf.org>. La autora participó en el trabajo colectivo de coinvestigación sobre la intermitencia en la "industria espectacular", basado en un sistemático cuestionario aplicado a varios cientos de miembros del movimiento de los y las intermitentes. Esta experiencia de producción compartida de saberes desde abajo, descrita en sus líneas políticas hacia el final de este texto, fue financiado por la comisión del Parlamento francés encargada del seguimiento y discusión del "protocolo de reforma" del estatuto laboral y de prestación por desempleo de los y las trabajadoras intermitentes del espectáculo en Francia, comisión de la que forma parte la CIP-IdF, y cuya constitución fue obligada tras meses de intensas acciones del movimiento. La encuesta, el proceso y los resultados de la coinvestigación se pueden consultar en la web de la Coordination, bajo la rúbrica 'Expertise' (<http://www.cip-idf.org/rubrique.php3?id_rubrique=218>) [NdT].

Publicado en la revista multilingüe transversal: investigación militante, *<http://transform.eipcp.net/transversal>, abril de 2006. Traducción castellana de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriendos.*

epílogo: micropolíticas cartografías del deseo

En un cuento de Borges, el emperador de un país imaginario ordena realizar una cartografía tan exacta y mimética, una reproducción en tamaño natural del territorio, que, lanzada la población a esa tarea, la vida social se paraliza. No es ésa la función de una "cartografía deseante"[1]. En primer lugar, no se trata de reproducir a partir de un punto fijo —el ojo central del déspota— sino de derivar: en esa deriva se captan los flujos de vida que animan el territorio, a la manera de un surfista sobre las olas de un mar libidinal.

Néstor Perlongher

Los devenires minoritarios

Al mismo tiempo, la tarea del cartógrafo deseante no consiste en captar para fijar, para anquilosar, para congelar aquello que explora, sino que se dispone a intensificar los propios flujos de vida en los que se envuelve, creando territorios a medida que se los recorre. El mapa resultante, lejos de restringirse a las dimensiones físicas, geográficas, espaciales (si bien las relaciones, aún míticas, remiten de suyo —como la "socialidad" maffesoliana[2]— a un suelo, a un locus, que las nutre), ha de ser un mapa de los efectos de superficie (no siendo la profundidad, con Foucault[3], más que un pliegue y una arruga de la superficie) o, como hace Janice Caiafa entre los punks cariocas, "una cartografía de los ejercicios concretos"[4]. Carta, si se quiere, de navegación, kayak inestable sobre la turbulencia del torrente por las vicisitudes de las peregrinaciones nómades, los avatares de los impulsos de fuga, los (corto) circuitos de los afectos desmelenados. Mapa que —condensa desde la antropología Silveire Jr.— "no sería una mera copia del fenómeno sino el registro de su fundamento en tanto práctica dentro de su propio movimiento..."[5]. La copia como forma de la arborescencia, del esquema "árbol-raíz"[6] procediendo "como modelo y como calco trascendentes", la carta, en cambio, una operación rizomática, funciona como proceso inmanente que da vuelta al modelo. *Reproducir* (conforme a un modelo) vs. *seguir*, complicando volutas en sus circonvoluciones, los rumbos de las fugas, según la máxima deleuziana: "En una sociedad todo huye". El postulado de la inmanencia informa, asimismo, de la positividad de las prácticas sociales, consideradas en la positividad de su funcionamiento y no juzgadas negativamente a partir de una ley exterior, trascendente.

[1] Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolíticas. Cartografía do desejo*, Vozes, Petrópolis, 1986, texto a partir del cual éste se monta [edición española: *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006; edición argentina: Tinta Limón, Buenos Aires, 2006].

[2] Michel Maffesoli, *A conquista do presente*, Rocco, Río de Janeiro, 1985, sobre todo cap. IV, "El espacio de la socialidad".

[3] Michel Foucault, *Nietzsche, Marx e Freud. Theatrum philosopicum*, Anagrama, Porto, 1980.

[4] Janice Caiafa, *Movimento punk nas cidades,* J. Zahar, Río de Janeiro, 1985.

[5] N. Silveira Jr., *Grafite-intensidade*, Proyecto de investigación, post-grado en antropología, Universidad de Campiñas, 1989.

[6] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux,* Minuit, París, 1980, pág. 31 [castellano: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia, 1994].

Características de esta cartografía serían, entonces, la multiplicidad y la simultaneidad; su forma, la del montaje, una especie de *engineering* que participa de la calidad de "conjunción molecular" que Deleuze y Guattari atribuyen al deseo.

Habituados a la secuencia narrativa y a la centralidad de la argumentación, la multiplicidad resulta difícil de afrontar. ¿Cómo abrirse a todos los flujos cuando el entramado institucional del imperio nos enseña a cerrarnos, a centralizarnos en un ego despótico, a no dejarnos ir, a controlarnos? Las condiciones de esa multiplicidad, entonces, no atañen sólo al modo de organización de los textos, sino que afectan la propia producción del sujeto. Un sujeto —o, mejor, un "punto de subjetivación"— que no ha de medirse por el control localizado que ejerce sobre sus deseos, sino valorizarse por la intensificación de las conjunciones y encuentros de que sea capaz. "Sujeto" sin centro; "ya no hay sujetos, sólo individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen los agenciamientos colectivos", dice Deleuze[7]: composiciones de fuerza, afectos no subjetivados, individuaciones instantáneas: esa tarde... un clima..., ha de caracterizarse menos por una interioridad llena de culpa y complejos y más por una exterioridad abierta a las superficies de contacto, a los márgenes.

Cartografiar es, en fin, trazar líneas (líneas de fuerza del *socius*, líneas de afectos grupales, líneas de fisuras o vacíos: "he visto a las mejores mentes de mi generación...")[8]. No una sino muchas líneas enmarañadas, imbricadas, entrecortadas, superpuestas: "tenemos tantas líneas enmarañadas como una mano. Somos tan complicados como una mano. Lo que nosotros denominamos de diversas maneras —esquizoanálisis, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografía— no tiene otro objeto que el estudio de estas líneas, en los grupos o en los individuos"[9].

Una cartografía del Brasil "menor"

Es precisamente la preocupación por las fugas, por los márgenes, por las rupturas, lo que ha de guiar la exploración cartográfica. Cartografiar es viajar. En este caso, la cartografía del deseo deriva de un viaje real, efectuado por el filósofo-militante-analista Félix Guattari y la analista brasileña Suely Rolnik por el agitado Brasil de 1982. Vale la pena contextualizar un poco. La dictadura iniciada en 1964 (tal vez menos sangrienta, pero no menos autoritaria que la argentina) daba sus últimos —aunque acerados— estertores. La "apertura", arrancada, junto con la amnistía de perseguidores y perseguidos, hacia 1979, era en gran parte fruto de una multiplicidad de estallidos sociales que blandían los valores de la autonomía y el derecho a la diferencia. Las expresiones más vocingleras de estas rebeldías pasaban (y, en medida menor, todavía pasan) por los llamados "movimientos de minorías": feminista, negro, homosexual, movimiento de radios libres, etc., —y más discreta y subterráneamente, por mutaciones apreciables en el plano de las costumbres, de las micropolíticas cotidianas, de las "consistencias neotribales"[10]. Cierto clima —diríase— de "revolución existencial", perceptible tanto en el "plano de la expresión" (proliferación, por ejemplo, de publicaciones alternativas y *underground*)[11] cuanto en el "orden de los cuerpos": agrupamientos dionisíacos en las tinieblas lujuriosas de las urbes. Es en ese cuadro de agitación también preelectoral (dada esta última por la convocatoria de las primeras elecciones democráticas para gobernadores) que se realiza la resonante gira de Guattari, entrevistándose, en varias ciudades, con todo tipo de disidencias "alternativas" autónomas, libertarias y, en fin, políticas —ya que la integración de esas minorías al heteróclito y pujante PT (Partido de los Trabajadores) era por él impulsada.

Delinéase, del montaje de esos encuentros, el mapa de otro Brasil: Brasil de devenires minoritarios —devenir negro, devenir mujer, devenir homosexual, devenir niño, etc.—, de procesos de marginalización y minorización, de movilizaciones de sujetos "no garantizados" (lo que clásicamente se llamaría de "no-integrados") en tentativas de fuga que recorren y agitan el cuerpo social. La mirada deseante no ha de ser estática, sino que procederá a una suerte de "descripción activa", diseñando las evoluciones de esos viajes capaces de llevar, si desgraciados, a formas de recaptura institucional o a la ruina de la muerte.

Si un mérito irrecusable de la cartografía deseante de Guattari y Rolnik es su capacidad de trazar el mapa de "otro" Brasil en los movidos idus del 82, cabría preguntar, años después (el libro fue publicado recién en 1986), en qué medida ese Brasil —bullendo de grupúsculos que hacían de la "revolución molecular" no apenas una invocación, sino una posibilidad de práctica cotidiana— no pasa a sonarnos casi como desconocido, como extraño. ¿Qué sucedió, pues, con los movimientos de minorías —negros, homosexuales, feministas, entre otros— que proliferaban, microscópicamente, *ao sul do Ecuador*?

Devenir e identidad

No se trata de una pasión morbosa por lo exótico, ni de algún liberalismo romántico o extremo sino, más bien, de pensar cuál es el interés de esas minorías desde el punto de vista de la mutación de la existencia colectiva. Ellas estarían indicando, lanzando, experimentando modos alternativos, disidentes, "contraculturales" de subjetivación[12]. Su interés residiría, entonces, en que abren "puntos de fuga" para la implosión de cierto paradigma normativo de personalidad social. Es que el tan mentado "sistema" no se sustenta solamente por la fuerza de las armas ni por determinantes económicos; exige la producción de cierto modelo de sujeto "normal" que lo soporte. Es preciso, entre tanto, no confundir "devenir" con "identidad".

Estos procesos de marginalización, de fuga, en diferentes grados, sueltan *devenires* (partículas moleculares) que lanzan el sujeto a la deriva por los bordes del patrón de comportamiento convencional. "Devenir —dice en *Mil mesetas*— es, a partir de las funciones que se ocupan, extraer partículas, entre las cuales se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de len-

7 Gilles Deleuze y Claire Parnét, *Diálogos*, Pretextos, Valencia, 1980, pág. 154.

8 La cita es del poema *Aullido* de Allen Ginsberg.

9 Deleuze y Parnét, *Diálogos, op. cit.*, pág. 142

10 Michel Maffesoli, *O tempo das tribos,* Forense, San Pablo, 1987.

11 Cito al pasar: *Lampião, Beijo Livre.*

12 La importancia de estas experimentaciones no se restringiría al mambo personal, sino que incidiría en el mismo plano de producción de subjetividad. El sujeto no es un dato natural, sino el fruto de una producción social, maquínica, "industrial". La desterritorialización que el propio flujo del capital arrastra, minando las antiguas territorialidades, exige la producción de modos cada vez más artificiales de subjetividad en serie, así como la expansión de la modelización a las áreas más "íntimas" de la existencia cotidiana. Por otra parte, la extensión de estos dispositivos "politiza" estas regiones "marginales" de la vida colectiva, provocando "resistencias" que serían, para Deleuze y Guattari, "deseantes".

titud, bien próximas a lo que se está deviniendo y por las cuales se deviene. En este sentido, el devenir es un proceso del deseo"[13]. Devenir no es transformarse en otro, sino entrar en alianza (aberrante), en contagio, en *inmistión* con el (lo) diferente. El devenir no va de un punto a otro, sino que entra en el "entre" del medio, es ese "entre". Devenir animal no es volverse animal, sino tener los funcionamientos del animal, "lo que puede un animal" (como en el caso del Hans-devenir-caballo)[14].

El devenir es molecular, moviliza partículas en turbulencia extrayéndolas de las grandes oposiciones molares. Donde había sólo dos grandes sexos molares (serás A o B, serás hombre o mujer), mil pequeños sexos moleculares, en el imperio de la sensación, en lo intensivo. De la mujer como identidad molar[15] capturada en la oposición binaria de los sexos "totales", se desprende una suerte de "microfeminidad": se trata de "producir en nosotros mismos la mujer molecular, crear la mujer molecular" (movimiento y reposo, velocidades y lentitudes). Devenir mujer no pasa por imitar a la mujer en tanto entidad dual, identitaria, ni tampoco por transformarse en ella. Sin embargo, advierten Deleuze y Guattari, "no se negará la importancia de la imitación o de momentos de imitación, entre ciertos homosexuales masculinos; menos aún, la prodigiosa tentativa de transformación real de ciertos travestis". Pero, más que de imitar o de tomar la forma femenina, de lo que se trata es de "emitir partículas que entren en relación de movimiento o de reposo, o en la zona de vecindad de una microfeminidad"[16].

Moleculares, minoritarios, "todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer", clave de otros devenires[17]. ¿Por qué? Porque las mujeres —"únicos depositarios autorizados para devenir cuerpo sexuado"[18]— ocupan una posición minoritaria con relación al paradigma de hombre mayoritario —machista, blanco, adulto, heterosexual, cuerdo, padre de familia, habitante de las ciudades...—. Hay, o puede haber, devenires del hombre, pero no un "devenir hombre", ya que el hombre es el mayoritario por excelencia, mientras que todo devenir es minoritario. Mayoría y minoría no entendidas por cálculo cuantitativo, sino en tanto "calidad de dominación": determinación de un patrón a partir del cual se miden las diferencias; se trataría, en otras palabras, de un modo dominante de subjetivación.

El hecho de formar parte de una minoría, en el sentido sociológico del término, si bien crea las condiciones, no desencadena automáticamente un devenir. Devenir negro del blanco, pero también devenir mujer de la mujer. En el caso de la homosexualidad a despecho de todas las apropiaciones personológicas y edípicas, se esboza, detecta Guattari, un nivel "más molecular" en el que ya no se distinguirían de la misma manera las categorías, los agrupamientos, las "especialidades", en el que se renunciaría a las oposiciones estancas entre los géneros, en el que se buscarían, por el contrario, los puntos de pasaje entre los homosexuales, los travestis, los drogadictos, los sadomasoquistas, las prostitutas; entre las mujeres, los hombres, los niños; entre los psicóticos, los artistas, los revolucionarios[19]. La práctica homosexual, en el plano intensivo de los cuerpos sexuados, sería inseparable de un devenir mujer.

Un "devenir homosexual", por ejemplo, tomará esa práctica corporal (la marginalización, la segregación, y sobre todo la diferenciación que ella acarrea) como un modo de salida del "deber ser" imperante, estará referida a cierta axiomática de las conexiones entre los cuerpos. En otro sentido, puede pensarse que ella —sus interpenetraciones, sus mixturas— mina o perturba la "organización jerárquica del organismo", que asigna funciones determinadas a los órganos"[20].

Algo similar podría decirse de un "devenir mujer" o de un "devenir negro": no serían apenas "tomas de conciencia", sino que tenderían a subvertir, también, las exclusiones, repulsiones y jerarquizaciones que esconden los enlaces. Esos devenires desencadenarían cierta micropolítica de las percepciones y los afectos, ya que estarían tocando segregaciones, cortes que actúan directamente a nivel de los cuerpos y los deseos. Aunque minoritarios, esos procesos afectan el conjunto del *socius*. Por ejemplo, la minúscula grupusculización del feminismo no impidió que su discurso impulsase una serie de mutaciones en el nivel de las relaciones concretas entre los sexos, que continúan produciéndose a despecho del relativo silenciamiento de la militancia feminista. Podría, a lo mejor, imaginarse una asociación con cierta permanencia, en sectores del ambiente gay porteño, de un halo casi épico nimbando el minúsculo Frente de Liberación Homosexual, disuelto en 1975.

Ante esa fuga todavía incierta, dos grandes alternativas se presentan: una, ella pasa a configurar un "punto de pasaje" para la mutación global del orden; dos, corre el peligro de cristalizarse en una mera afirmación de identidad. En este último caso, lo que fuera un principio de ruptura del orden va a transformarse en una demanda de conocimiento por y en ese mismo orden.

Ya no se buscaría la creación y expansión de territorios que vuelvan vivible la existencia, sino que se resignarían a ocupar un lugar adocenado en el concierto de las personalidades toleradas y quedarse "musa" en su rincón. Es que, una vez "identificada" esa "identidad" muchas veces "interior", el impulso rebelde parece agotarse y el ingreso en condiciones muy precarias de integración a los circuitos capitalistas (como la industria de la perversión en los paraísos concentracionarios del gueto gay), se vuelve —muerte del cisne y canto de sirena— una ilusión casi irresistible. Advierte Guattari: "toda vez que una problemática de identidad o de reconocimiento aparece, estamos frente a un amenaza de bloqueo y de paralización del proceso".

La tristeza de esta parálisis no se percibe sólo en este nivel "personal" (tedio, falta de ganas, apatía, aislamiento...). Remite también a operaciones emanadas directamente de los poderes estatales. En el Brasil, el progresivo vaciamiento de los "grupos organizados de minorías", posterior a la democracia, se combina, a la par de una vertiginosa absorción de sus prototipos por parte de los medios de difusión, con la creación oficial de "Concejos" (Concejo de la Condición Femenina, Concejo de la Comunidad Negra) que, más allá de las urgencias inmediatas, frutos de las reivindicaciones que atienden y de las complejas microscopías que las urden, parecen apuntar básicamente a "retraducir" esas deman-

[13] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, pág. 334. De un "plano de organización" --que es el de la Ley y remite al desarrollo de las formas y a la formación de los sujetos "identitarios", estructurados en identidades--, un "plano de consistencia" no cesa de extraerse, de destruir las formas recolocando las partículas en relaciones de velocidad y lentitud, de romper las funciones restableciendo los flujos y produciendo así bloques de devenir a partir de agenciamientos de deseo" (C. Mafra y N. Silveira Jr., "Sociedade araweté, Sociedade do devenir", *Boletín de antropología*, nº 3, marzo, 1989, Campiñas, pág. 35).

[14] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Política y psicoanálisis*, Terra Nova, México, 1980.

[15] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, pág. 337.

[16] *Ibídem*, págs. 337-338.

[17] *Ibídem*, pág. 340.

[18] Félix Guattari, *A Revoluçao Molecular*, Brasiliense, San Pablo, 1981 (art. "Devir Mulher").

[19] *Ibídem,* págs. 34-35.

[20] Véase mi artículo "Matan a una marica", revista *Fin de siglo*, nº 16, Buenos Aires, noviembre de 1988.

das en rituales de turno burocrático. Si en el caso del desaparecido *S.O.S. Mulher*[21], la intención asistencial pretendía confluir con la politización de la violencia misógina, las "Comisarías de la Mujer" luego instaladas supondrán —sin desmerecer su eficacia— la remisión de tales conflictos a la sobrecodificación penal. En una minoría menos "reconocida", la homosexual, la demanda de dignidad ha de articularse, en el episodio del Sida, en una alianza directa con el poder médico. No es, en verdad, que las luchas se suspendan; parecen desplazarse, más bien, al interior de nuevos aparatos institucionales; cabe, de todos modos, constatar ese desplazamiento.

La personalidad marginal

Es interesante constatar que la propia noción de identidad resulta de una suerte de "contrabando ideológico" de las ciencias sociales sobre los grupos de minorías. Esbozar una especie de arqueología de la identidad —tarea sin duda necesaria, aunque dilatada— nos llevaría demasiado lejos (tal vez a la misma esencia del ser). Puédese, sin embargo, sospechar que una genealogía posible (por ejemplo, en el campo de la antropología) habría de reencontrar, a lo lejos, algo del espanto de los administradores coloniales ante la "desrazón" de las vidas salvajes[22]. Una de las soluciones vastamente aplicada, consiste, simplemente, en el exterminio del diferente.

Complementariamente a la anterior se delinea una variante solapada de etnocentrismo, que pasa por reforzar "mi" identidad (de blanco colonizador ligado al Ministerio de Colonias) y atribuir contrastivamente una identidad al "otro". La diferencia es, sí, reconocida, pero al precio de la traducción de esos modos singulares de subjetivación al código (logo-ego-céntrico) de la identidad. Más acá de esa traslación de lo *múltiple* al *uno*, viajes como el de Artaud entre los Tarahumara o el *Fitzcarraldo* de Herzog, muestran que otra modalidad de conexión es posible: la *liaison* entre los marginales "locos" y los marginales "primitivos" —intensificación expansiva de la diferencia en vez de la segregación excluyente, encuentro de los excéntricos que diluyen y vacían el centro.

El procedimiento clásico de traducción/reducción de la diferencia a la identidad no es válido solamente para con las sociedades "no-occidentales"; bien puede volverse contra las propias "minorías internas" de la sociedad industrial. Sería cuestión de rehacer el itinerario que la antigua "personalidad marginal" de la Escuela de Chicago (década del veinte) recorre hasta derivar en la moderna "identidad desviante": cambio de signos que indica el pasaje de una sociología de la norma contra la "anomia", a un modelo de sociedad como un sistema de *selves* (egos) autoadministrados, pagando el precio de la construcción consciente de una identidad coherente en pos del dudoso premio de un reciclaje ilusorio en los circuitos del orden oficial. En el tortuoso periplo, quedan las fugas, las desestructuraciones, los rechazos característicos de las marginalidades heteróclitas.

El hecho de que los agentes englobados en la vasta "ascensión de lo social" (asistentes sociales, psicólogos sociales, sociólogos, antropólogos sociales, etc.) estén incidiendo de una manera u otra en la producción de modos artificiosos y serializados de subjetividad, hace que algunas de sus intervenciones (aparentemente neutras y voluntariosas) sean posibles de articularse con las máquinas abstractas de sobrecodificación "que efectúan el disciplinamiento de los sujetos en función de las formas del Estado moderno"[23]. No obstante, ese "desconocimiento activo", ese esfuerzo de homogeneización y aplastamiento de las singularidades no consigue detener, anular, tales procesos molecurales, microscópicos; lo que se consigue, quizás, es bloquear sus canales de expresión.

Muda pasión

En otros términos, no creo que esa sucesión de fugas y devenires, elocuentes en la primavera de la "apertura", hayan sido en verdad parados o anulados tras la restauración conservadora de la nueva República de Sarney. Lo que parece haber ocurrido es cierta "pérdida de voz" de las disidencias. Así se configura un cuadro que, si le hacemos caso a Trevisan y su historia de la homosexualidad en el Brasil[24], tiene aires bastante clásicos: por un lado, en el plano de las acciones y las pasiones cotidianas, una multiplicidad de insurrecciones deseantes; por el otro, en el nivel de los discursos circulantes, cierto endurecimiento compensatorio que tiende a cortar los lazos con las experimentaciones mutantes y pasa a girar sobre sí mismo, en el confort de los enunciados oficiales u oficiosos. Doble fenómeno: salvajismo del desorden cotidiano; asepsia del orden discursivo. "*Maconha e briga*", como diría Clementina de Jesús, *versus* las virtudes cívicas de la moderación, la conciliación, el conformismo.

Señales de ese desfasaje se vislumbran al tratarse de un fenómeno del que prefiere hablarse, por si las moscas, poco, pero que ha sucedido innumerables veces a lo largo de la historia del Brasil: el temible "quebra-quebra" (saqueo; literalmente "rompe-rompe"). Guattari comenta el estruendoso "quebra-quebra" de 1983 (en que las masas llegaron a arrancar las verjas de la gobernación de San Pablo) con otro gurú insurreccional, el italiano Toni Negri, y ambos lo ven como un anuncio, a largo plazo, de un "nuevo tipo de movimiento autónomo-comunista-anarquista".

Dejando de lado el catastrofismo apocalíptico, lo cierto es que estas confrontaciones "salvajes", desterritorializantes, parecen proseguir bajo la forma de una verdadera "guerra social" que devasta las calles del trópico, cobrando semana a semana su macabra cuota de adolescentes negros. Escasa atención se les concede, empero, a los "impulsos de fuga" que animan muchos de esos pocesos de marginalización, fuga de la segregación y la modelización normativa que no por desesperada deja de ser elocuente. No más que poetas como Roberto Piva se muestran capaces de ver —en versos como "adolescentes maravillosos incendian reformatorios"[25]— el contenido deseante de esas fugas.

Algunas de esas tentativas saben arrojar resultados trágicos. Véase el caso del adolescente Naldinho, que se arroja a un raid homicida, al grito de: "Para escaparme, mato al que se me ponga por enfrente", donde parece desencadenarse cierta "pasión de abolición" que toma la destrucción (y la autodestrucción) como objeto. Las vicisitudes marginales no se dejan re-

[21] Grupo feminista que atendía a mujeres víctimas de la violencia, activo entre 1981 y 1084.

[22] Pierre Clastres, *Entre o silencio e o diálogo*, en Lévi-Strauss, *Documentos*, San Pablo, 1968.

[23] Gilles Deleuze y Claire Parnét, *Diálogos, op. cit.*, págs. 100-101.

[24] J. S. Trevisan, *Devassos no Paraíso,* Max Limonade, San Pablo, 1986.

[25] Roberto Piva, *Antología Poética,* L&PM, Porto Alegre, 1985.

ducir a determinantes exclusivamente económicos. Estos procesos masivos de marginalización no deberían ser considerados sólo en la negatividad de su carencia (carencia de hogar, de trabajo, de "lugar social", etc.), sino también en la afirmatividad de su errancia, en su renuencia esquiva a la disciplina de la familia y del trabajo. Algo así como "sociabilidades nómades" que se entrelazan en los intersticios del tejido social.

Interesante es destacar que, muchas veces, la disidencia se ejerce también en el propio plano de los goces y las experiencias corporales. Así, una investigación reciente sobre la prostitución viril en San Pablo[26] muestra una íntima (en el sentido literal) relación entre perversos y malandras, confirmando la sugerencia de Bataille[27], que leía una "exuberancia erótica", evocadora de la animalidad, de los marginales ("no garantizados") con relación al familiarismo de los trabajadores "garantizados", domesticados por la civilización. Igualmente íntima resulta la contigüidad con otras experimentaciones, manifiesta desde la toponimia: las "bocas do lixo" con también "bocas do fumo"[28].

Así, en el seno de las relaciones sociales concretas, muchos de los protagonistas de procesos de marginalización y minorización diferenciados (el margen se define con relación al centro, un bando minoritario crea sus códigos de autorreferencia) se encuentran entre sí. La habilidad del cartógrafo deseante residirá en dar cuenta de esas conexiones de flujos múltiples, que van en un sentido disruptivo con relación al engolado "carretaje" facsimilar, para señalar puntos de pasaje, de articulación, de intensificación.

Subjetivación en crisis

El vínculo entre la cartografía y la micropolítica puede, a esta altura, tornarse más preciso. Una micropolítica minoritaria pretenderá, en vez de congelar las diferencias en paradigmas identitarios estancos, entrelazarlas hacia la mutación de la subjetividad serializada. Si la crisis no es sólo política y económica, sino también una crisis de los modos de subjetivación, el estallido del orden ha de implotar la propia sujeción del sujeto que lo soporta y garante. Tal la pragmática de la revolución molecular.

Pero no es un problema de "programa" político. Para poner esta máquina en movimiento, es preciso alimentarla con enunciados eficientes, conceptos no "fijos" sino "nómades", capaces de indicar esa diversidad de derivas deseantes. Deseo no pensado aquí como algo indiferenciado y *flou*, a la espera de una sobrecodificación que lo "simbolice" (operando, al decir de Lyotard[29], la conversión de "signos intensivos" en "signos inteligentes"). Deseo, antes bien, directamente conectado a lo social, en tanto producción, articulación, montaje. Deseo que —dice Paul Viene[30]— "es la cosa más obvia del mundo: ... es el hecho de que los mecanismos giran, de que los agenciamientos funcionan, de que las virtualidades... se realizan: 'todo agenciamiento expresa y realiza un deseo construyendo el plano que lo hace posible' (Deleuze)".

[26] Néstor Perlongher, *O negócio do michê*, Brasiliense, San Pablo, 1987.

[27] Georges Bataille, *El erotismo,* Tusquets, Barcelona, 1979.

[28] "Bocas do lixo" (literalmente "bocas de basura") son las áreas de marginalidad y prostitución; "bocas do fumo": puntos de venta de marihuana.

[29] Jean F. Lyotard, *Economía Libidinal,* Saltés, Madrid, 1979.

[30] Paul Viene, *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*, Universidad de Brasilia, 1982.

¿Cómo interpretar la desconfiada reticencia de las "sociologías del orden" con relación al deseo (que sería, argúyese, un problema de los psicoanalistas; éstos, por su parte, completarán la división de tareas, arrojando el campo social por las hendijas del diván)? ¿Cabría, acaso, sospechar alguna complementariedad entre el figurín aséptico que corta los discursos sobre el "otro" y el creciente desarrollo de una industria de la seguridad, que transformará a la ciudad en un sistema de "bunkers"? Atrincherarse tras las rejas y llamar a la cana[31] sea tal vez la respuesta última que ideólogos y administradores estén en condiciones de dar al proceso de marginalización que mina los intersticios del orden.

La política de minorías no debería pasar, hoy, por la afirmación "enguetizante" de la identidad, acompañada por invocaciones rituales a la "solidaridad" con otros grupos minoritarios, ni por la reserva de un lugar (generalmente secundario) en el teatro de la representación política, con resultados del tipo: el machismo es un problema de las mujeres, el racismo es un problema de los negros, la homofobia un problema de los homosexuales.

Sin rehusar dogmáticamente la importancia de la conquista de ciertos espacios jurídicos y legales, ni renegar de las experiencias vividas bajo el enunciado de la identificación, la crisis (o incluso la disolución) de estos movimientos, además de indicar la extenuación de la estrategia identitaria, podría quizás propiciar (¿optimismo del análisis social?) una demanda de salida de los microcircuitos fagocitantes, una expansión extensa de las diferencias, no sólo entre los propios "minoritarios", sino abierta al campo social. Al fin y al cabo, la radicalidad de experimentaciones relacionales, sensuales, nómades, extáticas, delirantes, no debería servir apenas para alimentar la frialdad marmórea de los claustros.

La contribución de la "cartografía deseante" de Rolnik y Guattari es, en ese sentido, decisiva. Su "eficacia semiótica" pasa por incitar a la conjunción de esa multiplicidad de subjetividades disidentes, de "inconscientes que protestan" y atañe directamente a nuestras singularidades y deseos. Su propia diversidad textual de hablas y devenires es un ejemplo de cómo esa explosión de las diferencias, esa mutación general del pensar, del amar, del existir, no es sólo posible sino virtual. Interrogarnos sobre las condiciones de su uso, implicará, apuesto, "meterse en líos".

Néstor Perlongher (Avellaneda, Buenos Aires, 1949; San Pablo, Brasil, 1992), poeta argentino, exiliado durante los últimos años de su vida en Brasil. Escribió este ensayo que rememoraba, diez años más tarde, la visita de Félix Guattari a este último país en 1981, y dialogaba con el libro de Guattari y Suely Rolnik que afloró de dicha experiencia: Micropolíticas. Cartografías del deseo. *El ensayo de Perlongher fue publicado en* El lenguaje libertario. Vol. 2, *libro compilado por Christian Ferrer (Nordam, Montevideo, 1991). Una versión reducida apareció en* Revista de Crítica Cultural*, nº 4, Santiago de Chile, noviembre de 1991. Fue recopilado finalmente en el volumen de escritos de Perlongher seleccionado y prologado por Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria,* Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992 *(Colihue, Buenos Aires, 1997).*

[31] En "argentino": llamar a la *madera*, a la policía [NdE].

editorial

sombras breves

Brian Holmes
Violencia en Génova: el blanco y el punto de inflexión

Zeigam Azizov
El fin de la vida tranquila

Juan Ramón Capella
Tras el atentado masivo

Carlos Jiménez
Fantasmas

Luis Navarro
No hemos visto nada

Jordi Claramonte
Amerika

Jorge Luis Marzo
Crítica de los mecanismos

modernidad: trabajo del arte, mediación institucional, socialización y mercantilización de la obra

Peter Sloterdijk
El arte se repliega en sí mismo

Juan Luis Moraza
Entre los pies y el suelo. La función del arte en la promoción de las instituciones

David de Ugarte
Lord Keynes, especulador post-impresionista

Emiliano del Cerro
Música, modernidad y sociedad

inserto

Erreakzioa / Reacción

globalización y resistencia global

Vaclav Belohradsky
Globalización: toda la basura en una sola palabra

Antonio Negri
Infinito de la comunicación, finitud del deseo

Zeigam Azizov
Migrasofía. De ser un artista a convertirse en el Otro

Brian Holmes
Jeroglíficos del futuro. Jacques Rancière y la estética de la igualdad

inserto

Muntadas
Cadaqués, canal local

cine: arqueología, archivo, historia

Jean-Christophe Royoux
El momento de volver a empezar: después del cine, el cine de los sujetos

Kaja Silverman
El sueño del siglo XIX [sobre Histoire(s) du cinéma, de Jean-Luc Godard]

Douglas Crimp
Mario Montez, Por Vergüenza

sombras breves

Darío Corbeira
La Bienalización del arte contemporáneo

Ángela Molina
Los nuevos espacios del arte

José Manuel Costa
Documentación Cara. Por Kassel con la calculadora

Carlos Jiménez
La bienal de La Habana. El delirio y el sueño

Patrice Loubier
La tercera Bienal de Montréal. Fluctuaciones entre el aquí y el allá

Brian Holmes
El Póker Mentiroso. Representaciones de la Política / Política de la Representación

gramáticas y herramientas de los nuevos sujetos políticos

Marcelo Expósito
De la desobediencia civil a la desobediencia social: la hipótesis imaginativa

Cristina Vega
Tránsitos feministas

Franco Berardi (Bifo)
El año en el que el futuro se acabó

imperio, multitudes

Ida Dominijanni
Entrevista con Toni Negri en el aniversario del 11 de septiembre

James Petras
Imperio con imperialismo

Óscar García Agustín y Jesús Carrillo
Leer Imperio *de Michael Hardt y Antonio Negri*

César Altamira
Trabajo inmaterial, antagonismo obrero y multitud. Comentarios al libro Imperio

Santiago López Petit
Crítica de las subjetividades latentes

miradas

Santos Zunzunegui
Tanatorios de la visión

arte español: las últimas décadas

Arte español: las últimas décadas

Kim Bradley
El Gran Experimento Socialista

Narcís Selles
Arte y política en la transición. El caso de la Assemblea Democràtica d'Artistes de Girona (ADAG)

prólogo

Subcomandante Insurgente Marcos
El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003

sombras breves

Daniel Canogar
Terrenos de transición: la Gran Exposición Internacional de Londres de 1851

Manuel Ayllón
Madrid no crece, sólo engorda

museo, industria cultural, cultura neoliberal

Hans Haacke
Museos, gestores de la conciencia

Boris Groys
El Museo en la época de los mass media

Hal Foster
Master Builder

Joseba Zulaika
El Taj Majal de Krens. (El Guggenheim del Amor Global o La Krensificación del Museo)

gramáticas y herramientas de los nuevos sujetos políticos: precariado metropolitano

Rafael di Maio y Andrea Tiddi
Necesidades comunes. Precarios, entre autovalorización y mando

Chainworkers
Trabajar en las catedrales del consumo

Andrea Tiddi
Precarios. Trayectorias de vida entre trabajo y no trabajo.

Precarias a la deriva
Encuentros en la segunda fase: Nuevas andanzas del proyecto de Precarias a la deriva

Yomango
De las acciones Yomango a la Guerrilla Mangueting. O de cómo efectuar el tránsito de Yomango como herramienta activista de acción directa a práctica de subversión de la vida metropolitana precarizada

Marcelo Expósito y Gloria Matamala
Mayday: el océano pacífico del precariado social rebelde

la república de la multitud

Marcelo Expósito
La República de la Multitud. Entrevista a Paolo Virno

Beatriz Preciado
Multitudes queer. Notas para una política de los "anormales"

Toni Negri
La multitud y la metrópoli

miradas

Luther Blissett
¿Quién demonios "fue" Luther Blissett?

epílogo

Entrevista a Harald Szeemann, director de la Documenta 5 de Kassel

prólogo

introducción

el vídeo en fluxus

la filosofía fluxus

"conciertos fluxus": música, happening y humor

de la "música/acción" al vídeo fluxus

el "fin" de fluxus

primeros usos del vídeo en el arte

el vídeo, respuesta social y política de la contracultura
años 60/70: el período de los grandes cambios
la contra-cultura, una concepción social del arte
vídeo versus televisión

registro de acciones: función documental / función artística
vídeo y arte de acción
el cuerpo humano en el vídeo
vídeo-danza

intención experimental del vídeo en el arte
primeros experimentos
colaboración entre artistas y técnicos
la actitud de los videoartistas experimentales

caracterizando el medio

dialéctica entre obra y espectador
interpretación y participación
circuitos cerrados: sin espectador no hay obra
acción, participación, interacción

el vídeo en el mercado del arte
aspecto anti-mercantilista del vídeo
las dos tendencias del vídeo en el mercado del arte
el lugar del vídeo en el mercado del arte

vídeo y cine
cine y vídeo, dos soportes y dos intenciones en el arte
cine experimental y videoarte. puntos de encuentro
el tiempo en el cine experimental y en el vídeo
obras mixtas: cine videográfico y vídeo cinematográfico
instalaciones con soporte fílmico

características generales
hacia una definición del medio
perfil general de los artistas
cinta de vídeo y videoinstalación

epílogo

rebobinando. balance histórico de la entrada del vídeo en el estado español

bibliografía

enlaces

relación de imágenes

introducción
nueva crítica institucional y de la cultura

Alice Creischer, Andreas Siekmann
Patrocinio y cultura neoliberal

Ana Longoni
La legitimación del arte político

Marius Babias
Reconquistar la subjetividad. El proyecto Koberei

Marion von Osten
De doble filo. Crear una exposición-proyecto sobre las transformaciones contemporáneas de la creatividad

Gerald Raunig
La doble crítica de la parrhesia. Respondiendo a la pregunta "¿que es una institución (artística) progresista?"

Joaquín Barriendos
Las utopías del arte (y viceversa). Variaciones sobre un tema

Tristestópicos
Ser. Post. Latinoamericano. La acción de remitir como una forma de resistencia

- Paulina Varas
La carta la botella y un error deslizado / El imaginario de la institución

- Joaquín Barriendos
Desconquistas y redescubrimientos 1

- Cristián Gómez
Manchas, infografías, videocámaras: la imagen como argumento

- George Yúdice (entrevistado por Tristestópicos)
Cosmopolitismo subalterno, éxodo y redes alternativas

nuevas figuras del compromiso

Colectivo Situaciones (entrevistado por Contrapoder)
Notas para la reflexión política

Colectivo situaciones
Sobre el Investigador Militante

Marta Malo de Molina
Nociones comunes

exceso, éxodo

Brian Holmes
Transparencia y éxodo. Procesos políticos en las democracias mediadas

Éric Alliez, Brian Holmes, Maurizio Lazzarato
Construcción vital. Cuando el arte excede a sus gestores

Katja Diefenbach
Nuevos ángeles. De la felicidad de ser comunista: la multitud en el imperio

autonomía, esfera pública no estatal

Franco Berardi Bifo
¿Qué significa hoy autonomía?

Paolo Virno (entrevistado por Héctor Pavón)
Crear una nueva esfera pública, sin Estado

trabajo cooperativo, general intellect

What, how & for Whom
Nuevos perfiles de lo posible. Creatividad colectiva

Gini Müller
Las imágenes en movimiento de PublixTheaterCaravan

Ana Longoni
¿Tucumán sigue ardiendo?

Etcétera
Continuidad de la línea en el trazo

Grupo de arte callejero (GAC)
Todo arte es político

modelación de la protesta

Maurizio Lazzarato
Lucha, acontecimiento, media

Dee Dee Halleck (entrevistada por Ugo Vallauri)
Indymedia después del 11 de Septiembre

Hito Steyerl
La articulación de la protesta

Marion Hamm
Ar/ctivismo en espacios físicos y virtuales

Gerald Raunig
La inseguridad vencerá. Activismo contra la precariedad y MayDay Parades

cartografías, historias diagramáticas

Brian Holmes
Cartografía del exceso. Bureau d´Études y Multiplicity

José Pérez de Lama (Osfa) y Pablo de Soto
Hacer mapa. Cartografiando el territorio geopolítico del Estrecho

Vicente Escolar
Mapa de Barcelona 2004. ¿de qué va realmente el Fórum?

Brian Holmes (entrevistado por Marcelo Expósito)
Estéticas de la igualdad. Jeroglíficos del futuro