

**Universidad Católica de Lovaina**  
**Facultad de Ciencias Económicas, Sociales y Políticas**



**LUCHAS ANTINEOLIBERALES EN AMÉRICA LATINA E  
INMUNIZACIÓN POLÍTICA EN CHILE**

**Tesis para optar al grado de doctor en Sociología  
Presentada por miguel previsto urrutia fernández.**

Director : Guy BAJOIT

Comité de acompañamiento:

Marie VERHOEVEN

Jean DE MUNCK

Gabriel SALAZAR

Abraham FRANSSSEN

Lovaina la Nueva, junio 2006

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN (P. 4)

CAPÍTULO UNO: POTENCIA POLÍTICA DE LAS FORMAS DE VIDA. PROBLEMATIZACIÓN Y DISEÑO (P. 11)

1. Formas de vida y acumulación flexible. Desafíos de la sociedad de control (P. 11)

1.1. Formas de vida ¿Qué hacer con la coyuntura? (P. 11)

1.2. La competencia como límite de la acumulación y el bienestar (P. 14)

1.3. Políticas de capital y políticas de vida (P. 22)

1.4. La forma de vida del obrero social (P. 25)

1.5. Formas de vida bajo control (P.29)

1.6. "General intellect". La a-contractualidad de las formas de vida (P. 34)

2. Problematización biopolítica (P. 40)

2.1. Las formas de vida como prácticas discursivas y no discursivas (P. 40)

2.2. Micropolítica trunca de las formas de vida (P. 44)

2.3. Poder sobre los cuerpos más poder sobre las vidas (P. 47)

3. El carácter común de las formas de vida y la comunidad como objeto de inmunización (P. 52)

3.1. Inmunización individualista de la comunidad (P. 52)

3.2. Inmunización política de las formas de vida (P. 57)

3.3. Colonialidad del poder, soberanía y excepción (P. 62)

3.4. Luhmann. Sociología de las formas de vida ya inmunizadas (P. 65)

4. Esquizoanálisis. Problematización y diseño del estudio (P. 69)

4.1. Del poder al deseo que produce (P. 69)

4.2. De un Cuerpo Sin Órganos a un problema de estudio (P. 73)

4.3. Elementos del agenciamiento para el diseño del estudio (p. 75)

CAPÍTULO DOS: LAS ACCIONES COLECTIVAS EN EL CHILE INMUNITARIO (P. 91)

1. La línea dura del modelo chileno (P. 91)

2. Vidas organizadas, pilar de las luchas (P. 95)

3. Concepciones de la práctica política. Agentes, luchas y devenires (P. 99)

4. Relación de las líneas con el estado (P. 110)

5. Líneas constitutivas de las organizaciones. Fugas y capturas (P. 117)

6. Fisuras e intersicios de los estratos. Movilización a pesar de todo (P. 124)

7. Del consumo mediático a la lucha por la vida (P. 133)

CAPÍTULO TRES: CORRIENTES DE CAMBIO EN AMÉRICA LATINA. DESPERTAR DE MULTITUDES (P. 141)

1. La recomposición de las luchas sociales en las posdictaduras (P. 141)
2. El Pachakutik contra la acumulación (P. 146)
3. El argentinazo entre éxodo y lo esperable (P. 152)
4. Crisis política e intelecto público. Las empresas recuperadas en Argentina (P. 158)

CAPÍTULO III. ZAPATISMO. LA POLÍTICA 'POR(-)VENIR' EN LAS MULTITUDES LATINOAMERICANAS (P. 166)

1. Excursus teórico. Multitud e historicidad adiscursiva en el zapatismo (P. 166)
2. El alzamiento zapatista. Simbolismo informacional versus "denegación" desterritorializada (P. 170)
3. El zapatismo en los ochenta. Descodificación política de la reestructuración capitalista (P. 174)
4. Y más atrás... la larga marcha de las Fuerzas de Liberación Nacional. Estirpe de un poder revolucionario (P. 177)
5. Materialidad del encuentro indígena-insurgente. El poder constituyente del "resto" (P. 184)
6. El concilio de la 'baja sociedad civil' en San Andrés. Más allá del 'ciudadanismo liberal' (P. 187)
7. Surgimiento del Frente Zapatista de Liberación Nacional: subsunción de 'lo militar' en la violencia deconstructiva del mandar obedeciendo (P. 194)
8. Heteropoiésis zapatista en la marcha de una política 'por(-)venir'. Municipios Autónomos, Caracoles y "Juntas de Buen Gobierno" (P. 202)

Excursus breve: recapitulando intenciones en torno del zapatismo (P. 217)

CONCLUSIONES (P. 219)

BIBLIOGRAFÍA (P. 221)

## INTRODUCCIÓN

Las revoluciones estructurales del siglo XX terminaron evidenciando la enorme relevancia de las formas de vida cotidiana en los procesos de cambio social. La manera en que la gente vive su cotidianeidad, se ha mostrado como una potente fuente de conflicto e interpelación del orden establecido. Es en este punto donde ubicamos el nudo problemático de la presente tesis.

Siendo imposible concebir el poder sin la vida, es aquel el que evidentemente enfrenta la tarea de controlar a esta última; así, las maneras en las que vive la gente, están lejos de ser el resultado de una imposición absoluta de parte de las estructuras de poder (económico, jurídico, sexual, racial). De este modo, la potencia política de las formas de vida radica en la plasticidad que ellas confieren al sustrato sobre el cual se asientan las rígidas estructuras del poder social.<sup>1</sup> No obstante, si los cambios impulsados por las nuevas formas de vida no logran afectar la distribución de los recursos sociales, ellas quedan cautivas de su cotidianeidad. Se constata entonces una nueva tensión política, pues sigue siendo evidente que estas estructuras sociales son determinantes en la producción y distribución de recursos para la vida, al mismo tiempo que se revela que las formas de vida configuran el fundamento último de esas estructuras. Así se ha inaugurado no sólo una nueva forma de acción colectiva, sino también la búsqueda de una política que logre redeterminar a las estructuras sociales desde, por y para las formas de vida.

Sin embargo, a nivel de las prácticas, se constata un angustiante ir y venir entre una cierta profilaxis de formas de vida consideradas autorrealizadas en su particularidad marginal, e intentos de hacer que las formas de vida intervengan directamente en las coyunturas del poder institucionalizado. Es lo que en parte ha planteado para el caso chileno -con alcance sobre América Latina- el historiador Gabriel Salazar: el pensamiento de las elites chilenas, articulado en torno a ideas generales y abstractas como la de "Nación", ha negado sistemáticamente la legitimidad política de las experiencias particulares y concretas de los sectores populares (el devenir de sus formas de vida); sectores que a su vez, no han logrado sobrepasar las teorías clásicas, reformistas o revolucionarias, para constituir una auténtica *ciencia de salida*<sup>2</sup> (que rompa los estratos históricos cuyos códigos aprisionan las formas de vida)

---

<sup>1</sup> Este carácter más plástico es el que diferencia a las formas de vida respecto de aquello que Fernand Braudel denominó "mentalidades", en cierto grado, las formas de vida hacen pasar a la larga y la media duración por las coyunturas históricas.

<sup>2</sup> Salazar utiliza más la denominación de *ciencia popular reclusa*, lo que para algunos implica una objetivación esencialista de lo popular (lo recluso remitiría a la esencia, mientras que lo científico, al pueblo como objeto). Nuestra idea es que las luchas intelectuales en contra del esencialismo y la objetivación, tienen mucho más que dialogar con la historiografía inaugurada por Salazar, que con la

En Chile, el predominio de las actitudes epistemológicas ahistóricas se ha caracterizado, entre otros aspectos, por el discreto afán de las elites dirigentes por monopolizar la administración pública de los términos y conceptos relativos a las (estratégicas) ideas de 'totalidad' y de lo 'general' (ideas 'G', en adelante) (Salazar, 1990: 26)

En concordancia con tales definiciones, el "bajo pueblo" chileno –se suele afirmar- no es un actor nacional con capacidad para moverse sobre los escenarios 'G' (...) la identidad del "bajo pueblo" consiste en habitar y residir, estructuralmente, en su situación económica, social y cultural particular ('P') (Ídem: 46)

Aislado en la miríada de particularidades 'P', fragmentado de hecho y de concepto, y prohibido el tránsito lógico de 'P' a 'G', el pueblo ha tendido, pese a todo, a reaccionar (...) desde instintos pre-, sub-, o quizá transpolíticos de rebelión (que muchas veces han tenido mucho de desesperación) (Ídem: 48-49)

[Es por eso que]:

El movimiento popular necesita una ciencia que ilumine la celdilla estructural, la ruptura del encierro y el camino hacia las "grandes alamedas". Que ordene lógica y eficientemente la rabia popular. Que planifique la longitudinal de los instintos. Que se centre, de un lado, en la valorización categorial y metodológica de las particularidades (o diversidades o fragmentaciones); y de otro, en la valorización de las rupturas, proyecciones y procesos. (Ídem: 50)

Por cierto que desde una actitud de policía crítica podrían identificarse aquí varios rasgos retotalizadores de lo popular; sin embargo, nosotros reparamos ante todo en la instalación del problema político de las formas de vida; aquel problema al que Deleuze y Guattari dieron el nombre de micropolítica, no para referirse a la microfísica del poder, sino para abordar las condiciones en las que el nivel molecular de la vida puede deshacer las grandes organizaciones que pesan sobre los conjuntos de población. En sus tesis acerca del *Capitalismo Mundialmente Integrado* –escritas hace por lo menos veinte años- Félix Guattari<sup>3</sup> planteaba que "a partir del momento en que el

---

crítica a los metarrelatos. Las luchas "biopolíticas", aun en su diversidad -Foucault, Negri, Agamben, Esposito- nada han tenido que ver con el posmodernismo, antes bien, han debido combatirlo para proseguir el intento de trazar un camino político a partir de las formas de vida. Resulta decidir que luchas fundamentales contra el esencialismo objetivante como las de Deleuze y Guattari (1985 y 1997) no se hayan arredrado en señalar a su propuesta *esquizoanalítica* como una "ciencia" (*de los agenciamientos*) cuya otra denominación, *nomadología*, no deja de tener resonancias en la noción de *ciencia de salida*. Pero el puente ha estado cortado por sus dos extremos, ya que Salazar ha desconfiado de la dedicación teórica implicada en el impulso de una política desde las formas de vida; privilegiando inmersiones absolutas en el mundo popular, las que a veces han devenido en performances poco convincentes para algunos de sus lectores, quienes consideraban que los niveles de teorización estaban aun lejos de asegurar una auténtica salida política para sus propias formas de vida como pueblo *in fieri*.

<sup>3</sup> No conocemos la fecha exacta de la redacción en francés de estos trabajos, pero sabemos que su primera publicación en castellano es la que figura en nuestra bibliografía: Guattari, 1989.

capitalismo ha invadido el conjunto de las superficies económicamente explotables (...) su campo de acción queda clausurado y (...) tendrá que buscar los medios de expansión y de crecimiento (...) retransformando las relaciones sociales y desarrollando mercados cada vez más artificiales, no sólo en el ámbito de los bienes, sino también en el de los afectos".<sup>4</sup> Es decir, que por una necesidad interna a su propia dinámica, el capitalismo contemporáneo remueve y hasta revoluciona la subjetividad humana intentando no sobrepasar los límites de su propio beneficio, pero esta es una tarea cuando menos delicada, de ahí que la principal habilidad que el capitalismo ha debido cultivar es la de recuperar todos los fenómenos subjetivos que él mismo ayuda a desatar: convierte en moda los gestos de rebeldía juvenil, mercantiliza las angustias por el medio ambiente, aprovecha el feminismo para reconfigurar la familia; ocupa las formas horizontales de coordinación –surgidas al calor de luchas sociales– para repotenciar sus empresas. El capitalismo ya no logra sobrevivir si no a condición de impulsar y multiplicar los deseos colectivos; entendiendo éstos, no cómo *fantasmas* proyectados por el inconciente de las masas, sino como producción de lo real. Los fantasmas colectivos sin duda existen, pero no son la expresión del deseo, sino una forma de reprimir las conexiones que realizan al deseo como máquina colectiva de producción. A esta agitación constante que no alcanza a ser representada en el espacio público moderno, Guattari la denomina *revolución molecular*, donde el concepto molecular sugiere la idea de luchas que comprometen la vida cotidiana de pequeños grupos, en tiempos y espacios limitados, pero que también hacen parte de "las mutaciones productivas como tales. La encontramos [a la revolución molecular] en el corazón de los procesos mentales puestos en juego por la nueva división mundial del trabajo (...). El desarrollo de las fuerzas productivas depende de ella. Por esta razón el CMI [Capitalismo Mundialmente Integrado] no podrá esquivarla"<sup>5</sup>. Pero la tesis de Guattari advierte que la revolución molecular es tan sólo un aspecto en la formación de nuevos antagonismos sociales, y que nada existe en ella para asegurar trascendentalmente su carácter emancipatorio y liberador

La revolución molecular es portadora de coeficientes de libertad inasimilables, irrecuperables por el sistema dominante. Esto no significa que (...) sea inmediatamente portadora de una revolución social capaz de parir una sociedad, una economía y una cultura liberadas del CMI. ¿No era acaso una revolución molecular la que sirvió de fermento al Nacional Socialismo? De aquí puede resultar lo mejor y lo peor. La conclusión de este tipo de transformaciones depende esencialmente de la capacidad que tengan los agenciamientos explícitamente revolucionarios para conectarse con las luchas de interés, políticas y sociales. Esta es la cuestión esencial. A falta de tal articulación: ninguna mutación de deseo, ninguna revolución molecular, ninguna lucha por espacios de libertad logrará impulsar transformaciones económicas de gran escala" (p. 30)

---

<sup>4</sup> Ibidem, pp. 21-22

<sup>5</sup> Ibidem, p. 30

Las luchas sociales contemporáneas tienden a tomar el desafío de coordinar alteraciones en las formas de vida con golpes directos al poder ejercido como abuso (explotación, negación de las singularidades, represión de las multiplicidades, control de las poblaciones, castigo de los cuerpos individuales). En el contexto de esta revolución molecular en curso, podemos reconocer que las formas de vida juegan tres papeles fundamentales en las luchas por cambiar las estructuras de poder:

- a) Son la base material y operativa desde la cual se emprenden los golpes a las estructuras de poder.
- b) Son el medio que informa acerca de la eficacia de las estrategias y las tácticas puestas en juego.
- c) Son el medio en el que se desarrollan nuevos ejercicios de poder que, eventual y paulatinamente, pueden desplazar a aquellos contra los que se lucha.

Evidentemente, la distinción de estos tres papeles es sólo analítica; en la práctica están completamente imbricados, afrontando una complejidad infinitamente mayor a la del esquema. No creemos sin embargo que esta investidura política alcanzada por las cotidianidad sea en verdad algo reciente; las formas de vida han sido objeto de control político por lo menos desde los inicios del periodo colonial en América Latina, y desde el siglo XIX en Europa, de manera que para construir un problema de investigación se hace pertinente revisar las tesis biopolíticas que han tratado el tema. Siguiendo algunos desarrollos de este enfoque llegamos a suscribir la tesis del carácter inmunitario de la modernidad y de su expresión actual como amenaza no sólo a las formas de vida, sino a la vida biológica de las poblaciones humanas.

Se entiende por inmunidad una condición no necesariamente negativa en la que miembros de la comunidad son eximidos del *munus*, es decir del don que es a su vez deuda y obligación que provee el vínculo comunitario. La inmunidad no es negativa pues permite a la comunidad relacionarse con las diferencias, o con lo que le resulta "fuera de lo común", fueron las concepciones políticas de la modernidad las que le dieron un carácter negativo. Al plantear que lo que los hombres tienen en común, es la capacidad de darse muerte, los pensadores modernos adscritos a la noción del contrato social inaugurada por Hobbes, desconfían de que las relaciones sociales puedan por sí mismas sostener la convivencia entre los hombres, entonces, el contrato social se revela como la operación que neutraliza la violencia de la relación, lo cual acarrea a lo menos dos consecuencias fundamentales. La primera consecuencia es que el ser

humano pasa a ser considerado un ente aislado, no en el sentido físico, sino en el sentido político-jurídico; las relaciones de poder se organizan bajo esta concepción donde el ser humano debe ser protegido de la relación social, inmunizándolo de la comunidad en la que está obligado a vivir. La segunda consecuencia es que al atribuirle un carácter violento a la relación social, se presenta la necesidad de otra violencia, ésta sí, organizada y legitimada por las normas y las leyes, para que contenga aquella violencia originaria. Pero ocurre que la ley y la norma no pueden hacerse cumplir sino mediante esa violencia que ha sido puesta bajo su cuidado. Concientes de estos peligros, los pensadores contractualistas más avanzados, Rousseau principalmente, advirtieron que la mejor manera de conjurar el peligro de la violencia adscrita al derecho era sostener el principio de soberanía del pueblo, cuya voluntad general quedaría por sobre ese mal necesario que implicaba la violencia del derecho. La democracia representó una enorme conquista de las mayorías, pero según la tesis de la inmunidad, la violencia contenida del derecho, estalló de todos modos a través del nazismo. Se dice que el nazismo nació de la violencia del derecho porque se apoyó en su principio de soberanía. Soberano es quien toma una decisión, y para decidir es necesario suspender la norma, de otro modo sería nada más que un comportamiento adecuado a la norma; así, cuando el derecho derivado del contrato se encuentra amenazado, el soberano será quien pueda decidir la suspensión de ese derecho para defenderlo. El soberano es quien decide la excepción, el estado de excepción. Por otra parte, como el contrato inmunizó a la relación social de su violencia natural, la figura de la vida a proteger, incluso del estado, quedó ubicada en los cuerpos individuales, no en una vida entendida como devenir y experiencia, sino en una vida desnuda, biológica. De esta manera, cuando se establece el estado de excepción, la vida desnuda se transforma en objeto obligado del poder soberano.

Se designa entonces al paradigma moderno como inmunitario, porque pretende neutralizar la violencia con violencia, y porque el principio que legitima esta violencia, no puede defenderse de cualquier violencia exterior a él sin dejar de suspenderse, el derecho no puede defenderse sin salirse del derecho. Pero sobre todo, el paradigma inmunitario se expresa en que la defensa de la vida desnuda, no puede hacerse sin una dosis de muerte. El nazismo habría sido una expresión burda de este principio, que sin embargo, se ha mantenido vigente en el occidente e incluso se ha globalizado a través de la guerra norteamericana contra el terrorismo.

Asumir esta perspectiva no implica desconocer los enormes esfuerzos desplegados en la modernidad para defender y ampliar la libertad. Se sabe que ninguno de estos esfuerzos es perfecto y que incluso otros que se han ensayado han dado peores resultados. Sin embargo, la tesis de la inmunidad es una invitación a tratar de fundar estos mismos esfuerzos en una figura más real que la del individuo, pues éste, al igual que los átomos, sólo adquiere consistencia histórica a través de sus relaciones con otros seres humanos, con la naturaleza, con los signos, con la trascendencia, componiendo una unidad mucho más concreta de existencia que se ha dado en llamar agenciamiento. El

problema de investigación que deducimos de este enfoque se relaciona con los esfuerzos que los seres humanos están realizando por fundar su libertad en formas de vida singulares, donde la vida alcanza una expresión bien distinta a aquella que garantizan las constituciones democráticas, se trata de una vida formada por las relaciones, por las afecciones por las líneas de fuerza que atraviesan a cada ser humano convirtiéndolo en una multiplicidad. Esa es precisamente la perspectiva metodológica que asumimos para una sociología política de las formas de vida. Estudiar agenciamientos compuestos por líneas de fuerza que atraviesan las existencias no implica desconocer ninguno de los atributos que normalmente la sociología le asigna a los sujetos; sólo implica analizar estos atributos en sus relaciones efectivas con las fuerzas que están afuera del sujeto, hipotetizamos que es precisamente eso lo que está confiriéndole potencia política a algunas formas de vida, donde los sujetos se agencian en relación con el exterior, lo que lejos de hacerlos perder su individualidad, los instala en nuevos procesos de singularización, les confiere mayor potencia y maestría en el manejo de fuerzas descodificadas que pueden ser la base de una nueva política fundada no e la finitud angustiante del individuo, sino en el estar en común.

Pero también reconocemos que un estudio de las formas de vida debe estar atento a los procesos en que ellas son recuperadas y manipuladas por los centros de poder; en eso quizá fuimos demasiado celosos, nuestro análisis de las restricciones impuestas por la acumulación de capital, impregnó nuestra escritura de una altanería que no alcanzamos a desbaratar. En todo caso, esos son los componentes teóricos del estudio:

- a) Una descripción del carácter político de las formas de vida, incluyendo sus tensiones y los marcos estructurales con que deben lidiar.
- b) Un análisis específico de la disputa teórico política entre el individualismo y los nuevos intentos de pensar una comunidad liberadora de singularidad, concebida desde el goce y no desde el deber, una comunidad de "hedonistas solidarias y solidarios".
- c) Finalmente una aproximación metodológica a la teoría de los agenciamientos colectivos de enunciación y deseo, buscando especialmente los mecanismos descriptivos de un campo micropolítico que muestre las articulaciones micro-macro o molecular-molar.

Estos tres componentes quedaron registrados en el primer capítulo de la tesis.

En el plano empírico planteamos una hipótesis tácita acerca de cómo el paradigma inmunitario podía explicar la incapacidad de las luchas sociales chilenas para afectar al modelo neoliberal. El segundo capítulo registra la manera en que esta hipótesis se resignifica al analizar algunos procesos de organización y lucha cotidiana que se dan en Chile. Hubo un tercer propósito del trabajo que terminó faccionado en dos, se trataba de establecer los puntos de comparación latinoamericanos, lo cual fue realizado en el mismo periodo en

que América Latina conoció multitudinarios agenciamientos en contra de los efectos de la globalización neoliberal; es por eso que tuvimos que distinguir entre ese carácter más explosivo de los agenciamientos y otro que se había constituido en una lucha paradigmática contra el neoliberalismo y por una nueva forma de hacer la política, así el capítulo tercero analiza los procesos que llevaron desde el movimiento Pachakutik en Ecuador al llamado Argentinazo del 2001. El cuarto capítulo pretendió trascender la sobreinterpretación que se ha suscitado respecto del movimiento zapatista en Chiapas, es por eso que mediante fuentes virtuales, reconstruimos algunos relatos de la experiencia zapatista. Nuestra idea era que aquí encontraríamos una auténtica forma de vida en pie de guerra lo que nos permitiría ampliar los análisis previos. Los avatares de estos propósitos están entonces registrados en las páginas que siguen.

## CAPÍTULO UNO

### POTENCIA POLÍTICA DE LAS FORMAS DE VIDA. PROBLEMATIZACIÓN Y DISEÑO

#### 1. Formas de vida y acumulación flexible. Desafíos de la sociedad de control

##### 1.1. Formas de vida ¿Qué hacer con la coyuntura?

Aunque el enfoque general de este trabajo tiene escasa relación con la obra de este autor, ha sido Jürgen Habermas quien ha hecho la constatación en que se basa este capítulo, y lo ha hecho "En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de la vida*".<sup>6</sup> Pero inmediatamente podría irse más lejos para indicar que este carácter de los conflictos existió desde mucho antes de su actual reconocimiento, de hecho ha estado totalmente implicado en el devenir de eso que Habermas llama "problemas de distribución". Si pensamos en que el término de las revoluciones socialistas del siglo XX, ha dejado a la vista a sujetos anhelantes de distinción<sup>7</sup> mediante el consumo y la competencia, entendemos que la radicalidad de los cambios sociales no puede provenir del nivel de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas.

Estas constataciones han fundado también nuevas perspectivas de análisis, que asumiendo conciente o inconcientemente las distinciones hechas por Fernand Braudel acerca de los tiempos históricos,<sup>8</sup> han situado las corrientes profundas del cambio social,<sup>9</sup> en las formas de vida cotidiana.<sup>10</sup> Aunque a lo largo de todo el capítulo intentaremos mostrar la consistencia empírica del concepto "forma de vida", podemos por ahora indicar que lo entendemos como el estilo de prácticas subjetivas por medio de las cuales los individuos y los grupos humanos gestionan sus vidas, donde estilo implica una singularidad que no se opone a lo común, pues sólo se puede tener una forma de vida cuando se está en común con otros, en común con la alteridad que insuma los procesos de singularización.

Ya en los años setenta del siglo pasado Alain Touriane descubrió en la cotidianeidad una nueva y fundamental fuente de expresión de lo que él denominaba el conflicto central por los recursos de la sociedad, de tal modo

---

<sup>6</sup> Habermas, 1987: 556

<sup>7</sup> Distinción en el sentido de Bourdieu

<sup>8</sup> Braudel, 1969

<sup>9</sup> No sólo la interacción, como en el caso de la tradición microsociológica fundada por George Herbert Mead.

<sup>10</sup> Uno de los primeros intelectuales en introducir la valoración política de la cotidianeidad fue el defensor del marxismo humanista, Henry Lefevre (1971).

que la vida privada pasaba a imponer nuevos contenidos en el espacio público. Más recientemente Sydney Tarrow y Alberto Melucci han radicalizado el argumento para indicar que ciertas formas de vida juvenil traman nuevas sociabilidades que logran prescindir del espacio público convencional como articulador de sus conflictos.<sup>11</sup> Es innegable que problemáticas propias del “mundo de la vida” están llegando cada vez más asiduamente a los niveles sistémicos donde, por ejemplo, se forman las leyes; aun en Chile se encuentran ejemplos como el de la despenalización de la sodomía, conquista realizada por un naciente movimiento homosexual en medio de la gran desmovilización propiciada por la transición a la democracia. Resulta también innegable, aunque en un sentido bien distinto a la perspectiva habermasiana, que algunas “nuevas culturas”, especialmente juveniles,<sup>12</sup> están transformando el rostro de las metrópolis contemporáneas, o que las migraciones Sur-Norte están definiendo un nuevo cuadro geopolítico y económico.<sup>13</sup> El gran problema, sin embargo, parece ser que ninguna de estas tendencias logra alterar los ejes inmediatos del orden social; algo indica que al tratarse de procesos inscritos en la “larga duración” braudeliana, quedan ajenos a las intenciones y estrategias de los seres humanos. Puesto que las formas de vida son transformadas desde su propia y concreta experiencia, no componen bloques monolíticos donde las multiplicidades sean reducidas a la forma de lo Uno con la que se ha construido el poder político en su acepción moderna, dicho de otro modo, el concepto de forma de vida es opuesto al de masa (la masa supone vida sin forma), de tal modo que sólo bajo condiciones muy especiales, las formas de vida se movilizan expresivamente tras programas que puedan tomar la forma de un gobierno. Justamente en búsqueda de estas condiciones especiales es que se realizan intentos de reformar la política democrática apoyándose en conceptos como participación, sociedad civil, ciudadanía sustantiva, protagonismo social o gobernancia; fuera de este orden quedan todos los conceptos que en América Latina se formaron desde los años sesenta en torno a la noción de poder popular, la que suponía el reemplazo del sistema representativo después de la abolición revolucionaria del capitalismo imperialista. Luces fundamentales son también aportadas por formas de vida como la de los indígenas zapatistas o la de los campesinos brasileños del Movimiento de los Sin Tierra,<sup>14</sup> caracterizadas por identificar ciertos recursos sociales que son reivindicados ante los centros de poder sin pretender obtener de ellos soluciones totales, antes bien, la modalidad y el contenido de sus reivindicaciones se definen en función de potenciar la propia forma de vida asegurando su devenir temporal; es por eso que el primer “recurso” reivindicado, de marcado carácter simbólico, es el del reconocimiento de la propia forma de vida.<sup>15</sup> Por supuesto que todos estos constituyen apenas algunos principios de resolución a los dilemas estratégicos derivados de la politicidad de las formas de vida. Para designar esos dilemas es que en este trabajo hemos escogido el concepto de micropolítica,<sup>16</sup> que no sólo

---

<sup>11</sup> Melucci, 1994; Tarrow, 1997

<sup>12</sup> Punkies, Trasher, Skin, Góticos, Hip hop.

<sup>13</sup> Berardi, 2003

<sup>14</sup> Ver infra, capítulo cuatro.

<sup>15</sup> Agacinski, 1998

<sup>16</sup> Foucault, 1992b

implica –como en algunas interpretaciones corrientes de Foucault- las relaciones de poder ejercidas en la vida cotidiana, sino sobre todo, la interrogante acerca de las maneras en que el control o la autonomía de estas relaciones afectan a las estructuras globales del poder.

Algunos de los problemas de la micropolítica obedecen a que los centros de poder hacia los que se dirigen las reivindicaciones de las formas de vida, operan –aun con honestas intenciones de favorecer a las mayorías- reduciendo las diferencias a la unidad de la masa gobernable y mercantilizable, a pesar de lo cual, las formas de vida requieren intervenir esos centros de algún modo para consolidar su reconocimiento y asegurar el flujo de sus recursos esenciales. A su vez, esta alteración de los centros de poder requiere de luchas paradójicamente caracterizadas por interrumpir la vida cotidiana: desde la arcaica violencia callejera y el desacato a la propiedad, hasta las estéticas performances de denuncia contemporánea, conllevan niveles variables de insurgencia que no sólo violentan la cotidianeidad, sino que además impiden a estas acciones prefigurarse como “formas de vida” deseadas por el conjunto de la población. Luego, por un lado se reconoce la potencia de una nueva situación en que los grupos movilizados están premunidos ya no sólo de demandas reivindicativas, sino también de prácticas que implican nuevos universos de significado capaces de reemplazar desde sus bases cotidianas a las estructuras sociales vigentes; pero por otro lado, se constata que esta perspectiva de reemplazo estructural no se expresa concretamente en las coyunturas históricas inmediatas, recurrentemente determinadas por prácticas políticas convencionales desancladas de las formas de vida. Por cargadas de conflictos que la cotidianeidad y las formas de vida se encuentren, las prácticas que las componen no constituyen en sí mismas formas de lucha capaces de transformar aspectos de la sociedad que estratégicamente aseguren su devenir singular por sobre las tendencias reductivas de la gobernabilidad y la mercantilización. Es por esto que, a pesar de las avanzadas explicaciones sociológicas, persiste una angustiada interrogante sobre la capacidad de las formas de vida cotidiana para intervenir la coyuntura histórica con orientaciones específicas de cambio estructural. Cunde la sensación de que la fuerza profundamente cuestionadora y renovadora contenida en algunas formas de vida no logra interpelar efectivamente los centros de poder e introducir alteraciones sustantivas en las estructuras sociales, de tal modo que la micropolítica debe también considerar el riesgo de la recuperación de las formas de vida para el orden dominante o incluso su implosión fascistizante

De una manera general, puede decirse que la historia contemporánea está siendo dominada cada vez más por un incremento de reivindicaciones de singularidad subjetiva: contiendas lingüísticas, reivindicaciones autonomistas, cuestiones nacionalísticas, nacionales que, con total ambigüedad, expresan una aspiración a la liberación nacional, pero que por otro lado se manifiestan en lo que yo llamaría reterritorializaciones conservadoras de la subjetividad (...) Ante el actual estado de cosas la sociología, las ciencias económicas, políticas y jurídicas parecen bastante mal pertrechadas para explicar semejante

mezcla de arcaizante apego a las tradiciones culturales y, no obstante, de aspiración a la modernidad tecnológica y científica, mezcla que caracteriza al cóctel subjetivo contemporáneo. Por su parte, el psicoanálisis tradicional no está mejor ubicado para afrontar estos problemas, a causa de reducir los hechos sociales a mecanismos psicológicos. En estas condiciones parece oportuno forjar una concepción más transversalista de la subjetividad que permita responder a la vez de sus condiciones territorializadas idiosincrásicas (Territorios existenciales) y de sus aperturas a sistemas de valor (Universos incorporales) con implicaciones sociales y culturales. (Guattari, 1996: 14-15)

Ya que nuestro problema de investigación será formulado a partir de las preocupaciones micropolíticas, creemos importante concederle un espacio al análisis a las estructuras de poder respecto de las cuales las formas de vida desarrollan sus luchas, en particular nos importa referir un panorama del capitalismo contemporáneo, pues como indica Foucault

... desde el momento en que se lucha contra la explotación, es el proletariado quien no sólo conduce la lucha sino que además define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es al suya de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. (Foucault, 1992b: 86. Subrayado nuestro)

## 1.2. La competencia como límite de la acumulación y el bienestar

Si vinculamos la condición insegura de la existencia humana con los recursos que permiten mitigar dicha inseguridad, encontraremos en primer lugar al recurso sustancial que compone dos tercios de cada célula viviente. El agua no sólo constituye la reconocida base de las primeras civilizaciones, sino que provee el paradigma del reto: asegurar su provisión, impedir su escasez; de ahí en más, cada elemento que natural o culturalmente haya sido considerado como un recurso, ha debido atenerse a este paradigma. La humanidad ha luchado contra la escasez creando y no sólo seleccionando alternativas. La agricultura y el intercambio son dos hitos complementarios de esta historia, pero sin duda que el más relevante ha sido el desarrollo de la industria, un multiplicador directo de los recursos que desde su aparición hizo

sentir que al fin la humanidad tenía en sus manos la herramienta para dejar atrás la escasez y disfrutar de la abundancia. Esta nueva herramienta había tenido en la clase capitalista burguesa a su gran artífice, quien la acompañó con un proyecto muy preciso acerca de su uso. Se trata como dijimos de una promesa tácita con algunas condiciones explícitas. Evidentemente que la burguesía no se movilizó históricamente impulsada por esta promesa, la cual sólo puede ser considerada como una figura que resume su principio de auto-legitimación y legitimación social, principio que a su vez sólo cobra sentido a partir del momento en que ambas legitimidades son puestas en cuestión.

La promesa capitalista dicta que se acabará con la escasez haciendo crecer la producción industrial; para que esto ocurra es fundamental que el capitalista obtenga unas utilidades que le permitan vivir mejor que el promedio (de otro modo no habría incentivo para ser capitalista), pero dado que se toma a la escasez como punto de partida, esto supone cubrir las distintas brechas que separan la cantidad de recursos disponibles con los efectivamente demandados por la sociedad, es por ello que las utilidades, no sólo deben ser suficientes para que el capitalista reponga lo gastado en la producción, sino que también y fundamentalmente para ampliar la planta o capacidad productiva, lo que de manera lógica y necesaria implica acumulación de capital fijo y variable (bienes y dinero líquido). Esta acumulación es entonces el motor de todo el proceso creador de riqueza; gracias a este motor se crearían y ampliarían los excedentes económicos para ser traspasados a la población constituyéndola en amplio mercado de los bienes y servicios producidos. Así se consumiría la promesa de acabar con la escasez y reemplazarla por un nuevo régimen de bienestar para el conjunto de la sociedad.

El cumplimiento más o menos cabal de esta promesa pudo recién observarse en los países de capitalismo avanzado entre 1945 y 1973 aproximadamente, cuando sus tasas de ganancia y acumulación capitalista se desarrollaron explosivamente, al tiempo que las diferencias entre sus ingresos más altos y más bajos se redujeron considerablemente. Nada de esto se explica sin el factor político de la constitución de los estados de bienestar, que siguiendo más o menos las políticas promovidas por Keynes después de la gran crisis del '29,<sup>17</sup> tuvieron un rol económico activo, primero desincentivando el capitalismo rentista para conducirlo hacia las inversiones productivas que, junto a las inversiones del propio estado, asegurasen el pleno empleo; lo que implicó que cualquier nuevo emprendimiento capitalista debió disputarse parte de la fuerza de trabajo mejorando la oferta salarial, de este modo el poder adquisitivo general de las masas trabajadoras creció enormemente potenciando el consumo de los bienes y servicios generados por las empresas capitalistas. Aun reconociendo que una parte de esta bonanza tenía su origen en la explotación económica de las colonias europeas, aquel punto de partida ya se encontraba superado, pues el acortamiento de las distancias entre los "más" y los "menos ricos" de los países capitalistas avanzados demostraba que lo fundamental del mecanismo del bienestar había logrado asentarse dentro de las

---

<sup>17</sup> Polanyi, 1998

propias economías capitalistas avanzadas. De hecho, para muchos se hizo evidente que bajo el control de estados democráticos la tasa de ganancia y acumulación capitalista podía seguir creciendo satisfactoriamente aun como una proporción decreciente del conjunto de la riqueza producida, es decir, que los excedentes sociales de riqueza podían crecer más rápidamente de lo que crecía el motor que los impulsaba, la acumulación del capital.<sup>18</sup> Pero todo este mecanismo de acumulación, reinversión y generación de excedentes para el bienestar no podría terminar de ser explicado sin el principio de competencia entre capitalistas que se definen como tales en la propiedad privada de medios de producción, la que jamás pretendió ser abolida por los estados de bienestar, siendo esta la piedra angular del pacto social democrático. Además de la invención ex-nihilo de nuevos negocios, la reinversión de capital en los que ya se encuentran en marcha está determinada por la necesidad de impedir que otros propietarios privados de capital ocupen el mismo lugar en los mercados y por ende en la producción; sin la amenaza implicada en la “competencia”, la promesa del capital languidecería. Así como la acumulación de capital debe ser considerada el motor para el cumplimiento de la promesa capitalista, la competencia debe ser considerada como su combustible.

¿Qué es entonces lo que ha impedido cumplir con la promesa en el resto del mundo y, más aun, que ésta se haya estancado en los países de capitalismo avanzado a partir de 1973 e incluso retrocedido en el cambio de siglo<sup>19</sup>?

Los neokeynesianos ubican la respuesta del lado de la demanda, es decir, que el ciclo virtuoso se cierra –hace crisis- al contraerse los salarios y la capacidad adquisitiva, entonces ya no hay quien compre y los negocios capitalistas se deprimen. Los neoliberales opinan que es exactamente al revés, es decir, el alza artificial de los salarios (que incluyen las prestaciones sociales del estado) presionan a la baja la ganancia y la acumulación capitalista, impidiendo la reinversión; opinan que para elevar los salarios, hay primero que asegurar la acumulación ampliada del capital (ajuste estructural). Sorprendentemente, la interpretación marxista ortodoxa de las crisis capitalistas es paralela a la neoliberal, ya que, grosso modo, sostiene la imposibilidad de hacer crecer los salarios junto con el crecimiento de la tasa de ganancia y la acumulación de capital. Hay que hacer, sin embargo, una importante salvedad con las tesis de Paul Sweezy y Paul Baran<sup>20</sup> que, muy en resumen, en pleno periodo de crecimiento acelerado de las economías capitalistas desarrolladas presagiaron su estancamiento producto de la formación de monopolios financieros, los que al controlar de manera absoluta la oferta y los precios, detendrían la efectiva competencia y su impulso para el crecimiento de la producción. Es entonces notable como estos dos brillantes economistas marxistas reconocieron claramente que la razón por la cual el capitalismo podría estancarse en el cumplimiento de su promesa, sería precisamente al transformarse en un sistema monopólico y por lo tanto sin competencia real.

---

<sup>18</sup> Brenner, 1999

<sup>19</sup> Brenner, 1999

<sup>20</sup> Baran y Sweezy, 1971

Efectivamente a mediados del siglo pasado los monopolios financieros estaban completamente constituidos. Lo mismo probaría para Chile un brillante estudio de Ricardo Lagos,<sup>21</sup> donde descubrió los llamados "grupos económicos" que, después de abrirse a algunos tecnócratas enriquecidos bajo la dictadura de Pinochet, dominan hasta hoy la economía interna del país. El descubrimiento de Lagos contradujo la tesis, a esas alturas ya asumida por la izquierda, de que los monopolios financieros desarrollados en los centros capitalistas impedían la constitución de auténticas burguesías nacionales en Latinoamérica.

Lo que la tesis del capitalismo monopolístico financiero no alcanzó a anticipar fue el modo en que estos mismos monopolios pasaron a formar de grandes centros capitalistas mundiales, o polos performantes como los ha caracterizado con mayor precisión J. P. Peemans<sup>22</sup>, los que lejos de acordar los precios, han terminado lanzados en una competencia de escala muchísimo mayor. En 1998 el economista e historiador Robert Brenner, ajeno a las modelizaciones y estrictamente apegado a datos históricos, planteó, de manera para nosotros muy convincente, que la competencia a la que se veían lanzados los grandes centros capitalistas mundiales, es un efecto del "desarrollo desigual y combinado", enunciado originalmente por trotsky, pero formalizado por el egipcio Samir Amin<sup>23</sup> como teoría económica a la vez heredera y subversora del dependentismo, ya que reconoce las relaciones de subordinación económica, pero las ubica en una estratificación donde pueden explicarse los casos de despegue que efectivamente han llegado a conformar centros emergentes de desarrollo capitalista como ha ocurrido en el sudeste asiático.

Pues bien, según muestran los acuciosos datos organizados por Brenner, el que surjan nuevos centros desarrollados -cuestión discursivamente promovida por el capitalismo- es la causa inicial de las crisis que contraen las ganancias y obligan a los centros capitalistas tradicionales a reponer la necesaria acumulación mediante colosales transferencias de riqueza desde las economías capitalistas rezagadas. Pero, ¿cómo pueden desatarse crisis de acumulación justamente cuando surgen nuevos centros de desarrollo capitalista? En principio estos centros han emergido explotando ciertas ventajas en su relación política con los centros dominantes, han atraído inversionistas y han penetrado mercados no explotados por las economías centrales, pero muy pronto, su desigual desarrollo social respecto de los centros dominantes, es decir, los bajos costos de producción, los han tornado competitivos en mercados estratégicos para los centros capitalistas tradicionales.

En el caso paradigmático de los Estados Unidos la primera respuesta frente a aquella penetración de sus mercados, ha provenido del estado, manteniendo artificialmente bajo el precio del dólar respecto de otras divisas para favorecer a sus exportadores. Con el mismo propósito, y sabiendo que la fijación de sus tasas de interés marcan las pautas mundiales, las ha manipulado contraviniendo las propias políticas que promueve a través de FMI; todo esto

---

<sup>21</sup> Lagos, 1960

<sup>22</sup> Peemans, 1998

<sup>23</sup> Amin, 1978

ha desequilibrado la economía global al punto que otro centro capitalista tradicional como es Europa, ha completado ya largos años con tasas de crecimiento muy disminuidas, afectadas también por la competencia de los centros emergentes; salvando eso sí el caso británico, que en el fondo no es parte del centro capitalista europeo, sino pieza clave del norteamericano. Japón por su parte ha sufrido los mismos efectos contractivos, de los que ha intentado defenderse aliándose con el centro emergente del sudeste asiático. Los capitalistas de este último, basados en su cultura de compromisos totales e imbuidos ahora no sólo de la ambición capitalista, sino también de su noble convicción sobre el rol de la reinversión, enfrentaron los desequilibrios globales y la competencia de los centros tradicionales con el viejo principio estratégico de defenderse por medio del ataque, de modo que realizaron gigantescas inversiones tecnológicas que aumentaron la producción y las economías de escala, bajando aun más fuertemente los costos de producción, frente a lo cual los centros tradicionales se vieron obligados a bajar sus márgenes de ganancia para poder llegar con precios competitivos hasta los mercados en disputa, lo que unido a la obvia sobreproducción resultante empujaron aun más la merma en la tasa de ganancia hasta desatar el colapso, que en buena medida fue hábilmente traspasado al sudeste asiático por la vía de los mercados financieros. Así estalló la llamada crisis asiática que globalizadamente acompañó el cambio de milenio.

Este ciclo de crisis empíricamente inferido por Brenner se compone básicamente de los mismos elementos que vienen presentándose desde que en 1973 se cerró el ciclo ascendente del capitalismo y sus estados de bienestar. Brenner demuestra que si bien la crisis del '73 fue detonada por el alza en el precio del petróleo, esto ocurrió sobre la base de una tendencia a la contracción en la tasa de ganancia capitalista iniciada a mediados de los 60, justamente por la competencia de Japón. Además, las conductas económicas no son homogéneas, de manera que algunos capitalistas de los centros tradicionales también han jugado arriesgadas apuestas por la tecnología, abriendo un ciclo bastante perverso, ya que cuando una tecnología supera a otra en una carrera por la reducción de costos, todo lo invertido en la tecnología derrotada "se desvanece en el aire", lo que implica que en el mundo se están destruyendo gigantescas masas de riqueza producto de esta competencia a enorme escala. Es como si a dos equipos de trabajo se les encomendara construir una máquina para fabricar un producto X al menor costo, todo el trabajo socialmente necesario para la construcción de una de las máquinas no alcanzará ningún valor social, donde la fórmula marxiana "trabajo socialmente necesario" indica que todo el trabajo está cooperativamente conectado, de manera que en la máquina desechada no sólo se habrá dilapidado/destruido el trabajo del equipo, sino también una proporción del de quienes cultivaron sus alimentos, del de quienes los educaron y capacitaron, del de quienes los transportaron, del de quienes fabricaron las herramientas para su trabajo, etc. Si pudiésemos hacer abstracción de que el motor de nuestro sistema de bienestar ha sido la reinversión de un capital que debe antes ser acumulado, podríamos pensar que la competencia tecnológica nos llevará por sus propias innovaciones a una fase de desarrollo insospechada, pero no podemos olvidar que mientras las

relaciones capitalistas constituyan la base del desarrollo, sea en China, en Chile o en Europa, las innovaciones se atenderán, bien a la racionalidad de la reducción de costos, bien al desarrollo de productos sofisticados sin relación con las necesidades humanas más apremiantes. Emblemático en este sentido es el caso de las innovaciones en la industria farmacéutica que en los últimos decenios prácticamente no ha desarrollado curas para ninguna enfermedad, multiplicando exponencialmente en cambio el mercado de fármacos para el alivio de síntomas.

Por otra parte, no nos interesa negar el carácter monopólico financiero del capitalismo contemporáneo<sup>24</sup>, pero a condición de considerar a los mercados financieros sólo como el medio más útil y sofisticado para la constitución de monopolios sobre los medios de producción, monopolios que luego dan lugar a los grandes centros mundiales en competencia, momento en el que nuevamente los mercados financieros resultan la herramienta primordial en la gestión ágil, fluida y flexible de la, cada vez más dificultosa, acumulación del capital. De tal manera que, en nuestro análisis, el carácter financiero del capitalismo contemporáneo no significa que en las finanzas se esté jugando su tasa de ganancia. El rol de los mercados financieros no puede ser exagerado, como dice Brenner, por cada especulador exitoso hay otros tantos fracasados; en casos como el norteamericano los negocios bursátiles han sido rentables de un modo más general gracias al rescate y apoyo directo realizado por el estado a través de sus bonos, es decir, se ha tratado de un mecanismo interno, para traspasar riqueza desde los contribuyentes estadounidenses a sus compatriotas más ricos. Como muchos teóricos de la economía han planteado de manera incluso exagerada; en las bolsas del mundo no se mueve riqueza sino papeles, para que el movimiento de estos papeles se consume como efectivo movimiento de riqueza, ésta debe estar siendo concretamente creada en alguna parte que obviamente no es ninguna bolsa de valores, ni siquiera se puede decir que las finanzas sean directamente un especie de lugar de reposo del capital mientras se recompone la ganancia en los sectores productivos, para afirmar algo así hay que indicar de qué manera la posesión de títulos accionarios congela tales o cuáles componentes de la planta productiva real. Por lo tanto, tampoco cabe engañarse con la idea de que hay que obligar a aquellos capitalistas que hoy se enriquecen en las finanzas, a que lo hagan en la producción. La idea de un impuesto a las transacciones bursátiles fue planteada por James Tobin no para sacar riqueza de los circuitos de acumulación, sino al contrario para resolver un problema muy técnico, literalmente consistente en ganar algunas horas de tiempo entre la compra de acciones y las decisiones públicas respecto de tasas cambiarias, para evitar justamente que algunos inversionistas sacaran ventaja comprando en una divisa que podría alterar su valor relativo el día siguiente, de este modo, mientras se realizaba "el trámite" del impuesto, los bancos centrales de las economías capitalistas avanzadas, podrían detectar grandes movimientos de este tipo y tomar medidas para que ellos no se transformaran en ganancia fácil, que a la larga –y esto es lo que más le interesaba a Tobin- lesionaban las

---

<sup>24</sup> Baran y Sweezy, 1971

utilidades agregadas del capital; es decir, buscaba evitar que por el hecho de que unos capitalistas ganaran algo, otros dejaran de ganar mucho más. Desde nuestro punto de vista, lo anterior, no le agrega ni le quita ninguna legitimidad a la actual lucha del movimiento ATTAC.

En resumen, es la propia competencia a gran escala entre centros emergentes explotando sus bajos costos y centros tradicionales –todos monopólicamente constituidos- lo que determina la sobreproducción y un sobre esfuerzo de inversión tecnológica que termina deprimiendo la ganancia y por lo tanto las posibilidades de acumulación capitalista, relanzando periódicas crisis que en parte se resuelven traspasando riqueza desde las zonas más pobres del planeta hacia los centros capitalistas, y, como veremos enseguida, resguardando en estos movimientos, a ciertos enclaves, por razones políticas más que económicas. Nos resulta de particular interés que se comprenda la recta y honesta intención de las fuerzas capitalistas al promover los traspasos de riqueza, pues esto no obedece a nada más que el principio de base para la producción de la riqueza en este sistema, es decir, la formación de un excedente cuya acumulación permita ampliar la capacidad productiva de bienes y servicios.

Es así entonces como puede darse esta paradoja, aparentemente inconcebible para los espíritus críticos, de que una alta concentración de la riqueza conviva con problemas endémicos de acumulación de capital. Aclaremos entonces que los volúmenes requeridos para la acumulación no tienen que ver con el espectáculo ideológicamente desgarrador de las diferencias entre el lujo y la miseria del mundo. Entendemos que aunque la idea anterior haya acabado de clarificarse, su inaceptabilidad puede no sólo permanecer incólume sino verse reforzada; es por eso que nos permitiremos reiterar la metáfora de la acumulación como “motor” de la promesa capitalista, agregando lo que desde nuestro punto de vista sería la derivación evidente de los argumentos expuestos hasta aquí. Hemos dicho que la acumulación capitalista es el motor de su producción de riqueza; pero en verdad esta acumulación tiene una propiedad que no se observa en ningún motor mecánico del mundo no metafórico: la condición de existencia y operación de la acumulación capitalista es su crecimiento constante, de manera que si ahora proseguimos más forzosamente con la metáfora, diríamos que se trata de un motor que se detiene si deja de crecer, si no agrega más piezas de las que desecha y/o si cada pieza mantenida no aumenta su tamaño. En un desarrollo materialista y por lo tanto desideologizado de esta metáfora del capitalismo - capaz de suspender el juicio de sus consecuencias nefastas- lo hemos considerado como una gigantesca y espléndida fábrica de riquezas gerenciada obviamente por capitalistas, y cuya materia prima es el planeta, mientras que la población de éste es a la vez su fuerza de trabajo, su mercado de consumo, y su base democrática funcionalmente estratificada por criterios racistas derivados de la “colonialidad del poder”.<sup>25</sup> Todo esto movido por un peculiar motor central que necesita crecer constantemente alimentado con una

---

<sup>25</sup> Quijano, 2000

proporción de la riqueza producida en la gran fábrica; proporción que en todo caso podría ser perfectamente decreciente; es decir, que aunque la riqueza contenida en el propio motor crezca y crezca, siempre podría ser mayor la cantidad de riqueza que él produce como excedente para la redistribución; salvo por dos problemas graves:

a) Las limitaciones propias del planeta, lo que en grupos de la población más bien reducidos genera una preocupación, por contraste, muy intensa y movilizadora. La principal dificultad que encuentran estos grupos para expandir sus movilizaciones es una conciencia arraigada en la población de que la propia fábrica fue construida como el triunfo de una determinada civilización sobre las limitaciones del planeta (cosmovisión Occidente).

b) El segundo problema es que el combustible que mueve el motor de la fábrica, la competencia desigual y combinada, es de una estructura molecular tan inestable, que ni los mejores técnicos de la fábrica han logrado ponerla bajo control, por lo que reiteradamente atrofia el adecuado crecimiento del motor y a veces hasta lo detiene (ver más arriba el mecanismo reciente de la crisis).

Ambos problemas han ocasionado que en los más de cinco siglos de historia concreta de la fábrica como globalidad, la proporción de riqueza destinada al motor haya sido siempre proporcionalmente mayor a los excedentes de riqueza socialmente redistribuidos, sin perjuicio de que en las regiones que la "colonialidad del poder" ha situado más cercanas al funcionamiento del motor, se haya podido eventualmente experimentar la situación inversa. Cuando las inestabilidades del combustible de la competencia desigual y combinada obstruyen o detienen el crecimiento del motor de la acumulación, la opción del conflicto dentro de la fábrica se hace más recurrente, algunos incluso analizan las magnitudes colosales alcanzadas durante los más quinientos años de vida del motor y sencillamente les resulta inconcebible que aquel monstruo de riqueza pueda tener reales problemas de acumulación, de manera que conciben organizarse con la suficiente fuerza para exigir a los gerentes de la fábrica y sus técnicos que fijen definitivamente la tendencia a la redistribución de riqueza, así ésta tenga que ser sustraída del propio motor; sin embargo, encuentran enormes dificultades en reunir la fuerza de presión necesaria, en parte porque muchos miembros de la población se mantienen absortos multiplicando sus tareas dentro de la fábrica para mantener su cuota de riqueza, mientras que a los que sencillamente no les llega ni el mínimo necesario para sobrevivir, echan a andar pequeños motorcillos en los intersticios de la fábrica hechos con los desechos de ella misma, motorcillos que se alimentan de las más heterogéneas mezclas de combustible, yendo desde la violencia lateralizada sobre los que comparten similares condiciones, hasta la solidaridad cooperativa. En casos como estos donde no hay un "conflicto central" con los gerentes de la fábrica, se elaboran dispositivos para capturar y asignarles a estos motorcillos algún rol, así sea el de su propia actividad destructiva y autodestructiva infundiendo un miedo mórbido a "lo diferente". En otros casos los motorcillos son exhibidos como símbolos de las infinitas alternativas que pueden suscitarse dentro de la fábrica.

### 1.3. Políticas de capital y políticas de vida

Si históricamente el capitalismo no ha podido desarrollarse sin recurrir a la expropiación y el saqueo de unas regiones sobre otras, no se ha debido a la lógica pura de la acumulación, sino al principio que hay aun detrás de ésta, vale decir, la competencia de los privados en el mercado. Pero competir del modo que lo hacen los capitalistas y más específicamente sus grandes centros mundiales, es una decisión que no está determinada por ninguna de las condiciones estructurales que efectivamente entornan el desarrollo de la sociedad capitalista global. La competencia entre privados es la base de la política capitalista, de manera que es a ella a la que cualquier política del cambio social debe hacer frente, si es que vale o no la pena designar al objetivo de esta política como "nuevo pacto democrático / nuevo contrato social", es una cuestión más bien secundaria de orden semántico. Mucho más importante para una micropolítica es identificar los componentes de las formas de vida que puedan venir a reemplazar la competencia entre privados capitalistas; identificación tentativa, obligada a confrontarse en infinidad de instancias parciales con la racionalidad de la competencia capitalista que siempre deja alternativas abiertas. Así, desarrollos como el de los países Escandinavos deben explicarse no como alternativas al orden imperante; sino como formas condicionadas que han permitido a sus elites cualificar sus apuestas en la competencia global. No desconocemos que esta cualificación está afectada por algunas condiciones internas como la cohesión entre capital, trabajo y estado. Pero, por ejemplo, el gran acierto de los finlandeses en el desarrollo de tecnologías de información, constituye un triunfo acontecido absolutamente al interior del juego de la competencia irracional y dilapidatoria del capitalismo contemporáneo. Un triunfo competitivo completamente derivado de una de las grandes decisiones tomadas por los capitalistas en el siglo XX, quienes después de ver como, incluso en su fase ascendente (1945-1973), el conflicto social se radicalizó, tomaron una drástica decisión: consolidaron un estrato social de tecnócratas con altísimos ingresos que los asegurarían como mercado para productos de alta tecnología, con lo que se soslayaría la necesidad de aumentos salariales masivos para asegurar la venta y los retornos que permitieran seguir desarrollando estos productos hasta masificarlos. Está a la vista el caso –con Finlandia como protagonista- de los teléfonos celulares que rápidamente han pasado desde el segmento de los altos ejecutivos a la gran masa de la población dado el abaratamiento de los costos.

Si alguien considera que lo anterior es desarrollo replicable para los países atrasados, entonces debe tener también en cuenta que esta es la base económica de la "sociedad de los tres tercios" diagnosticada por Habermas: un primer tercio de la población mundial cuyos problemas son el hambre, la muerte por enfermedades curables, la sed, la carencia de techos e infraestructura colectiva básica; a ellas y ellos los celulares o toda la espectacular industria de nuevas tecnologías de información que en tres generaciones ha hecho saltar a Finlandia desde la ruralidad al estado de bienestar; no tienen absolutamente nada que aportarles, al contrario, alejan

cada vez más la posibilidad de que destinen recursos para reparar la condición en que yacen después de que sus desolados territorios fueran protagonistas de las acumulaciones originarias de capital desde el siglo XVI. Este es el tercio de los excluidos, o más bien de los condenados. Un segundo tercio cuyo problema fundamental -y hasta existencialmente determinante- es no caer al primer tercio; para ellas y ellos sí que el teléfono celular tiene importancia, en primer lugar, aunque precario e inestable, puede darles algún trabajo, ya sea vendiéndolos a comisión, operando instalaciones en condiciones de maquila, o aseándolas; en segundo lugar pueden adquirirlo cuando la industria ya esté en fase de masificación y a la larga deben comprarlo para cumplir con las operaciones fundamentales de su pertenencia al segundo tercio y no iniciar el temido descenso-; en tercer lugar, para adquirirlo, junto a otros productos del mismo rango, no pueden pedir aumentos salariales dada la inestabilidad y precariedad en sus empleos, entonces buscarán alguna forma de sobre-empleo aun más inestable y precario que les permita completar los ingresos, pero ya no sólo se trata de los ingresos para adquirir "los productos de la integración", sino que también, de la clara conciencia de que ese consumo es parte de una rueda necesaria para que la economía no decaiga y entonces sea el tercio de los condenados el que les dé alcance. En el tercer tercio están los capitalistas de todo el mundo experimentando con lo que pronto ha de reemplazar a los celulares; junto a ellos, la tecnocracia altamente remunerada, cada vez más dispersa por el mundo y disfrutando de los celulares más sofisticados; también se ubican en este tercio los trabajadores de las plantas matrices, atemorizados, eso sí, de no caer al segundo tercio, ya que la presencia de competidores hace bajar rápidamente las utilidades de la planta y obliga a considerar medidas drásticas como la de llevársela lejos de allí y dar trabajo precario e inestable al segundo tercio que sería así ya un poco más grande.<sup>26</sup>

En todo caso el paradigma sigue siendo el de la industria automotriz, con su transición del fordismo al toyotismo, que además de constituir una mutación fundamental en la forma de explotar el trabajo, cambia aquella lógica de Henry Ford donde el capitalismo debía posibilitar que cada familia tuviera un automóvil, por la nueva lógica que parte por asegurar que las familias del estrato tecnocrático tengan varios automóviles para distintos usos, situaciones y estilos y que además los cambien con una velocidad que Ford jamás concibió. Hoy; además de esas familias que tiene un auto carísimo por cada miembro y para cada ocasión (campo, costa, ciudad); encontramos el caso de trabajadoras y trabajadores de bajos ingresos que ante los problemas de tiempo y acceso a sus diferentes lugares de trabajo, agregan otro trabajo más para poder adquirir el automóvil de bajo costo que las empresas han podido desarrollar gracias al ciclo ya descrito.<sup>27</sup>

Así, las ganancias que de este juego rescatan capitalistas como los escandinavos, son aun suficientes para asegurar el excedente de riqueza expresado en sus aun amplios estados de bienestar, de aquí también se deduce

---

<sup>26</sup> Berardi, 2003

<sup>27</sup> Francq y Barre, 1997

que sus indicadores de distribución del ingreso sean más igualitarios que en el resto de Europa y por supuesto que los de las regiones pobres; pero este también es un dato a manejar con cuidado, ya que los indicadores de distribución son siempre una proporción que encubre valores netos. Porcentualmente la diferencia entre el quintil más pobre y el más rico de la sociedad chilena es mucho mayor que en el caso sueco, pero en términos netos, la diferencia es mucho mayor en Suecia, lo que no hace sino corroborar la promesa del excedente de riqueza capitalista: "habrá amplio bienestar para todos, en proporción con la acumulación de capital". Eso es lo que aun ocurre en países como los escandinavos, con capitalistas hábiles apostando a innovaciones tecnológicas altamente focalizadas que sortean cada vez con mayor dificultad los núcleos más salvajes de la competencia global y que logran mantener los procesos de acumulación a costa de anclar las fuerzas productivas en áreas que tienen poca relación con los recursos necesarios para el desarrollo de las formas de vida. Por eso, puede hacerse el ejercicio de imaginar que si todas las regiones del mundo siguieran el ejemplo escandinavo –como suele sugerir el discurso crítico: su misma distribución de los ingresos, su misma relación entre estado, trabajo y capital; su mismo tipo de innovaciones tecnológicas en las cúspides de la sociedad de la información (obviando incluso el enorme peso de la industria armamentista en Suecia) ¿tendríamos a partir de ese momento un mundo distinto del actual? Desde nuestro argumento sólo ocurriría que los resultados de la competencia se harían más inciertos, pero al no reemplazarse la acumulación como motor, ni la competencia como combustible del sistema económico, el número de los muchos perdedores y de los pocos ganadores seguiría siendo el mismo, o más bien, mantendría su desoladora tendencia.

El cambio de milenio cuenta ya con experiencias de euforia colectiva por el desarrollo de nichos tecnológicos como los de la "New Economy",<sup>28</sup> que prometió incluso romper el concepto capitalista de la riqueza y generar un tipo de satisfacción instantánea y democrática de las nuevas necesidades humanas aglutinadas en torno de la información; ¿qué queda de eso al cabo de menos de una década? sólo un montón de compañías quebradas y una generación de jóvenes que habían visto en el tele-trabajo la utopía de la libertad y la autorrealización, reducidos ahora a una neo-esclavitud con jornadas de hasta dieciocho horas frente a su computador doméstico para poder completar un ingreso todavía muy lejano del que soñaron al inicio de la promesa. Del mismo orden, ¿nos hemos preguntado cómo marcha la promesa de Silicon Valley? Pues bastante lejos de sus arrogantes augurios.<sup>29</sup> Parece haberse confundido la monumental investigación de Castells sobre la sociedad de la información, con la sociedad misma, una nueva sociedad girando sobre un eje novísimo, que reduciría a la insignificancia viejas relaciones como aquellas derivadas del capital, su acumulación y competencia.

---

<sup>28</sup> Berardi, 2003

<sup>29</sup> Ídem

#### 1.4. La forma de vida del obrero social

Si quisiéramos ahora definir nuestro problema de investigación, tendríamos que asumir alguna perspectiva específica de lo que el poder le hace a las formas de vida; mientras que lo que en verdad buscamos, es un enfoque para saber lo que las formas de vida hacen con el poder. Desde esta última perspectiva es que nos hemos interesado por el aporte de algunos trabajos de Antonio Negri, partiendo por su recuperación de una tesis de Marx muy superficialmente atendida entre los marxistas, el llamado “paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo en el capital”.

En el capítulo sexto inédito del libro I de *El capital*, Marx señala que el modo de producción capitalista parte por apropiarse del producto del trabajo en los mismos espacios y formas en los que este se realizaba en el antiguo régimen, en esta fase sólo le interesa crear las condiciones para que el producto de ese trabajo sirva a la acumulación del capital, por eso dice Marx que el trabajo se encuentra sólo “formalmente” subsumido en el capital; más tarde, con el advenimiento de la gran industria decimonónica, el capitalismo reorganiza todo el proceso de trabajo, y con ello las formas de vida de la población, para ampliar así el producto cuya apropiación ha sido ya asegurada en la fase anterior por eso dice Marx que en esta nueva fase el trabajo queda “realmente” subsumido en el capital, no es sólo de su producto de lo que se apodera el capitalista sino de su proceso completo, alcanza el control de su saber en movimiento.<sup>30</sup>

Negri extiende la comprensión del proceso de subsunción real hasta la contemporaneidad, para demostrar que la reorganización del proceso de trabajo ha alcanzado tal profundidad que ha llegado a comprender toda la vida de las poblaciones.<sup>31</sup> Negri hace entonces una bio-economía-política a partir de la tesis de la subsunción real para afirmar que todas las dimensiones de la existencia de los sujetos tienen hoy día un rol que jugar en la acumulación de capital, en el juego develadamente creativo y destructivo de la riqueza. Que el consumir es condición del producir, sería sólo la arista más evidente de nuestra actual situación, también ver TV es condición de la producción, que algunos tengan familia es condición de la producción, que otros no la tengan es condición de la producción, amar, desear, aventurarse, relacionarse, etc., son condiciones de la producción de riquezas contemporánea, tanto en su efectuación inmediata, como por el hecho que todos estos componentes de “la forma de vida” van produciendo cualidades que resultan fundamentales en las formas contemporáneas del trabajo posfordista.<sup>32</sup> Las cualidades que requiere el trabajo actual no pueden ser producidas por instituciones especializadas ni dentro ni fuera del trabajo, sino que deben ser producidas en y por la vida cotidiana de los sujetos. En este caso negri sí señala explícitamente que el capitalismo se vio obligado a este cambio por las luchas del movimiento obrero fordista, que si bien no se manifestó totalmente a favor del control directo de

---

<sup>30</sup> Negri, 2001

<sup>31</sup> Negri, 1992

<sup>32</sup> Idem.

los medios de producción, sí rechazó las disciplinas propias de la línea de montaje.<sup>33</sup> Así el capitalismo maduro -como lo llama Negri- produce vertiginosamente -y por lo tanto sin exención de riesgo para sí mismo- dispositivos infinitamente más flexibles para controlar las subjetividades (poder pastoral), convocándolas a implicarse en la gestión de la dominación en general y de la suya en particular. Como muy claramente lo establece también Guy Bajoit, el capitalismo contemporáneo tiene el imperativo, antes de producir cosas, de producir sujetos.<sup>34</sup> Que logre o no producirlos a la exacta medida de sus requerimientos es justamente lo que configura las luchas sociales contemporáneas.<sup>35</sup>

Tarde leímos a Boltanski y Chiapello con su magnífica caracterización de estos mismos procesos; ciertamente es una enorme pérdida, dada la claridad, sistematicidad y nivel de documentación de su libro;<sup>36</sup> pero dos consideraciones nos valen de burdo subterfugio: seguir la tradición biopolítica ha sido de suyo un arduo trabajo de lectura que ha tenido sus costos alternativos; esta tradición produjo un diagnóstico y unas caracterizaciones tremendamente cercanas a las de Boltanski y Chiapello, sólo que lo hizo en medio de los acontecimientos, como parte de una lucha, más que como un análisis de los avatares de la crítica; las tesis de una sociedad posdisciplinaria, del poder pastoral, de una clase obrera comunicacionalmente cualificada, de la penetración productiva en las formas de vida, datan de comienzos de los setenta; en el caso de Negri estas tesis fueron parte de un trabajo militante para reorientar a la izquierda autonomista italiana en los "años de plomo". De cualquier modo lamentamos no habernos inventado el tiempo para hacer una lectura profunda y provechosa de un texto que sin duda está en el centro de nuestra problemática. La segunda consideración es algo más consoladora para nuestro punto de vista, puesto que así como las tesis biopolíticas se han desarrollado en función de una estrategia de cuestionamiento radical al "pacto soberano", considerada imprescindible para la prosecución de la vida y sus formas; el trabajo de Boltanski y Chiapello está políticamente articulado por la esperanza de un nuevo pacto bajo la forma de un "*estatuto de la movilidad*" que reemplace al de la fábrica, lo que se aviene muy bien con su idea del capitalismo como un sistema amoral, es decir, que mediante la introducción de una moral puede producir nuevos grados de justicia; mientras que la tradición biopolítica, y en especial los autonomistas italianos, consideran al capitalismo como un sistema radicalmente impedido de hacer justicia, a menos que decidiera reemplazar la competencia privada por la cooperación del trabajo, momento en el que no sería capitalismo; esto queda de manifiesto cuando Negri deduce de la tesis de la subsunción real extendida hasta la contemporaneidad la figura del "obrero social" como resultado no de una crítica intelectual, sino de las luchas del "obrero masa" caracterizado, este

---

<sup>33</sup> Idem

<sup>34</sup> Bajoit, 2003

<sup>35</sup> El paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control es en rigor una tesis trabajada por todos los autores mencionados en esta última sección. Ver especialmente Deleuze (1996)

<sup>36</sup> Boltanski y Chiapello, 1999

último, por la pérdida de sus cualidades individuales en el proceso indeferenciador de la producción fordista.<sup>37</sup>

El "obrero social" es el trabajador cuya primera función productiva no consiste en emplearse asalariadamente, sino en socializarse, en tejer la red de lo social como base comunicativa para la proliferante producción de "intangibles" y para el ejercicio de lo que Benjamín Coriat denominó el "trabajo inmaterial". El obrero social es, desde el punto de vista de la dominación, la realización de ese individuo que compromete toda su subjetividad en un proceso de producción cuyo producto es controlado por otros. Sólo para graficar reproducimos algunas palabras de un alto dignatario del gobierno chileno; se trata de un segmento de su discurso específicamente dirigido a dialogar con funcionarios del estado:

Quiero felicitar (...) muy particularmente a los cuarenta y dos funcionarios públicos que están hoy presentes. Ustedes se han dado cuenta que vivimos una época en que, por primera vez, el aprendizaje y uso de los conocimientos han llegado a ser el cimiento de nuestro modo de vida y un elemento crucial del trabajo y las organizaciones. Somos un país pequeño cuya principal riqueza es la educación de quienes lo habitamos. Todo lo demás que poseemos -recursos naturales, obras físicas e instituciones- depende en última instancia del conocimiento de las personas, de su talento y creatividad para actuar y del desempeño responsable de sus atribuciones (Santa María, 2002)

Pero la nueva clase obrera posee este atributo social no sólo por el pleno compromiso de todas sus cualidades en la producción, sino porque la producción tiene como condición política el desarrollo de determinadas conductas que son propias de los extramuros del lugar de trabajo. A así sea desde los restos de aristocracia obrera o desde la cesantía y la marginalidad, cada "obrero social" tiene de este modo reservada una multiplicidad de papeles; el obrero aristócrata sobreviviente tiene, por ejemplo, entre sus roles, ser un modelo de comportamiento político conformista. Así como el cesante y marginal tiene entre sus roles engendrar el pánico de los socialmente más integrados que él; pánico a caer en su misma situación y pánico a su existencia anómica y amenazante. Es importante subrayar aquí que nos parece pertinente la idea de Negri que todos estos roles han devenido productivos puesto que si los sujetos los sabotean, el capitalismo lo resiente desde la producción que requiere condensar todas las potencialidades del ser humano, especialmente de aquellos que en la carencia se ven exigidos a invertir su energía creativa, su capacidad innovadora, en definitiva, toda su posibilidad de relación consigo mismos para sobrevivir en el marco de las posibilidades productivas proveídas por el posfordismo; por eso la prevención del sabotaje obrero al posfordismo apela a un híbrido de discursividad ética y práctica normativa reformada.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Negri, 1992

<sup>38</sup> Hardt y Negri, 2000

Es en la medida de lo anteriormente señalado que Negri afirma que el mundo deviene fábrica, y cada rincón de este mundo en que se expresa el malestar de habitarlo equivale a la asamblea sindical del periodo fordista. Por obra y gracia del desarrollo capitalista, el obrero social es una figura autogestionaria por antonomasia, no por realizar la utopía proudhoniana de los consejos obreros, sino porque su aporte a la producción de riqueza ya no puede ser directamente comandado, gerenciado por el patrón capitalista.<sup>39</sup> No cabe duda que, por medios muy diferentes a los del taylorismo-stajanovismo, el patrón capitalista lleva a cabo todavía el intento de comandar toda la producción social (toyotismo en las empresas y mediación institucional en la vida social, una vez más, ejercicios del poder pastoral), pero Hardt & Negri intentan demostrar que cada vez más este comando es de orden político,<sup>40</sup> es decir, se funda en diferenciales de poder desligados de saberes útiles a la producción misma; la producción de bienes y servicios depende cada vez menos de la presencia coordinadora y articuladora de un patrón o de una jerarquía de mando técnicamente justificada, así se reproducen hoy las jerarquías laborales que sólo se validan capitalistamente como medios de control de la subjetividad más que como formas de organizar la fuerza física y/o intelectual del trabajo.<sup>41</sup> Todo esto acompañado de un superdesarrollo de la máquina técnica que hace cada vez más innecesaria la energía física del trabajo, por lo que el obrero social es sobretodo un organizador de comunicación productiva; según Negri sería en este nivel donde ocurre la sustracción de plusvalía. A guisa de ejemplo podría plantearse la pregunta ¿quién organiza y explota el trabajo de los empleados en una agencia de viajes? ¿la dueña o dueño de la agencia; los dueños de las líneas aéreas, los dueños de las grandes empresas que compran el servicio, los dueños de los bancos que mantienen abiertas líneas de crédito para los clientes menudos? No cabe duda que todos son "patrones" en alguna medida, ya que son dueños de algo diversamente relacionado con el obrar del empleado de la agencia, todos ellos son "dominus", pero sólo actualizan esta condición al final del proceso de trabajo, al apropiarse de su producto, no necesitan directamente el proceso de trabajo del empleado, es más, ningún ingeniero calificado del tipo taylorista o stajanovista puede optimizar el trabajo específico de este empleado, a lo más un psicólogo laboral o un sociólogo organizacional pueden diseñar un programa de intervención para incentivar al empleado a que desarrolle innovaciones en su puesto de trabajo aprovechando un "savoir faire" que le es propio, inmediato e intransferible jerárquicamente.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Negri, 1992

<sup>40</sup> Hardt y Negri, 2000

<sup>41</sup> Negri, 1980

<sup>42</sup> En este punto de las nuevas técnicas de management efectivamente la primera y segunda parte del libro de Boltanski y Chiapello es imprescindible.

## 1.5. Formas de vida bajo control

Acabamos de remarcar que tiende a extinguirse el “dominio directo” del proceso de trabajo, lo que no implica que cese la apropiación de este proceso y su producto por parte del capitalista (subsunción real extendida). Aparece entonces una enorme y fundamental “tensión estructural” a gestionar, ya que como hemos dicho, por una parte, toda la vida de los sujetos en sociedad queda atrapada en la cadena productiva, todo el tiempo de vida es consumido en la reproducción de la vida, mientras que por la otra parte, la “efectuación” del trabajo, el obrar mismo, es encargado crecientemente en su ejecución técnica al obrero social, más todavía para el proliferante trabajador no asalariado, entre los que debemos contar a los desocupados, pues siempre gestionan esta situación con una rica gama de iniciativas legales y extralegales (donde las extralegales suelen ser más productivas para el capitalismo, no sólo por justificar la policialización de los estados, sino por los flujos alternativos de dinero que de este modo se abren: narcotráfico, trata de blancas, lavado de dinero, todo esto dinamiza el flujo mercantil). En la producción contemporánea, el obrero social tiene el imperativo de ser sujeto, por eso los poderes pastorales intentan adelantarse en la producción de un sujeto dúctil, de iniciativa flexible, transferible e incluso desechable; pero el sujeto está de todas formas constituido y cada uno de sus atributos puede configurar una fuerza que se pliegue sobre el propio sujeto desatando procesos que interpelen al “capitalismo maduro” en su fondo.<sup>43</sup> La potencia transformadora del obrero social no reside en su privación, no es aquel “que no tiene para perder más que sus cadenas”, el obrero social se apropia sistemáticamente de los saberes fundamentalmente comunicativos que hacen posible la producción contemporánea. En un extremo, organiza su propia explotación, mientras en el otro, los dolores de su cuerpo y de su alma, le insinúan el camino de una autovaloración que sólo puede ocurrir como despliegue de una nueva forma de vida. Por ahora, el obrero social, es un complejo de subjetividades que desean la competencia, la comparación discriminadora o envidiosa, el consumo que lo integre y ojalá lo “distinga” al interior de grandes máquinas sociales por cuyo rumbo prefiere no preguntarse, pero todo esto ocurre sobre una base material en la cual él es el gran gestor de la cooperación productiva. Si la clase dominante conserva algún aspecto de gestora de la producción se lo debe, según Negri, únicamente al control de la circulación monetaria en la que se representa abstractamente la riqueza producida por el obrero social; son los flujos de moneda los que en última instancia utilizan los grandes capitalistas para controlar la potencia política del obrero social; allí donde las máquinas publicitarias y mediáticas fallan o producen efectos indeseados; allí donde las reformas desde arriba –a la salud, al sistema judicial, a la educación, a la gestión del estado- se desacreditan socialmente; allí donde la multiplicación de las jerarquías produce más desobediencia que deseos de escalarlas; allí, el

---

<sup>43</sup> Negri, 1980

último y efectivo recurso de las fuerzas capitalistas consiste en cortar los flujos de la abstracción monetaria.<sup>44</sup> Es por eso que consideramos tan acertado a Bajoit cuando indica que el mayor avance verificado por los movimientos de resistencia al neoliberalismo consiste en haber identificado a su adversario en las figuras del FMI, el Banco Mundial, la OIC, el G-8.<sup>45</sup> Todos ellos son grandes operadores monetarios; keynesianos en la vigilancia de los equilibrios macroeconómicos; y neoliberales en las políticas de ajuste; pero hace falta estudiar cómo esa pequeña facción altermundialista movilizadora, que a veces no pertenece a las clases productoras más que de un potente modo subjetivo, está afectando al obrero social en tanto que individuo y en tanto que población, es decir, está comportando una nueva forma de vida, más que encontrando a su oponente; pues como ha indicado Gabriel Salazar respecto de esta nueva figura consistente en un “pueblo que parte por afirmarse a sí mismo antes de negar a su adversario” o cómo plantea el economista escocés John Holloway (quien ha hecho agudas críticas a las tesis negrianas): “La tarea de la teoría marxista no es sólo entender las contradicciones de la opresión capitalista, sino entender esas contradicciones como la expresión de la fuerza de la clase obrera y contribuir a esa misma fuerza”.<sup>46</sup>

La tesis del obrero social se haya bajo el fuego cruzado de la ortodoxia que ya daba por resuelto el tema del “trabajo inmaterial” aplicándole las categorías clásicas del marxismo para obtener una extendida clase obrera cuya contradicción con el capitalismo se mantenía invariable, mientras por otra parte se acusa a Negri de aproximarse demasiado a la reconstrucción de un sujeto histórico con horizonte teleológico. Pero en el caso de este trabajo, la figura del obrero social constituye un aporte a condición de no totalizarla como nuevo sujeto de las luchas sociales contemporáneas. Requerimos indagar debajo de esta figura cuáles son las máquinas sociales que la producen y la circundan, expresadas tanto en la potencia de la nueva relación de los individuos con el trabajo que nos indica Negri, como en otros conjuntos de relaciones sociales indeterminadas.

Las tesis de Negri, confieren una expresión en el plano de las formas de vida a lo que Albert Hirschman designa como el “camino de salida”.<sup>47</sup> Para Hirschman los comportamientos colectivos de “exit” caracterizan los intercambios económicos en un sentido estrictamente mercantil, las personas “salen” de un determinado consumo para reempezarlo por otro y constituyen así las relaciones de mercado que pueden coordinar los intereses y conflictos privados sin necesidad de constituir un espacio público; en cambio “la voz” implica la protesta y ocupación del espacio público, por eso para Hirschman estos comportamientos colectivos constituyen el campo de lo político.<sup>48</sup> Con

---

<sup>44</sup> Negri, 1992; Hardt y Negri; 2000

<sup>45</sup> Bajoit, 2003

<sup>46</sup> Holloway, 2002

<sup>47</sup> Hirschman, 1977

<sup>48</sup> Ídem

posterioridad Hirschman sugirió que oscilantemente la gente se concentra en los aspectos privados de su prosperidad, hasta que ésta alcanza algún punto de estabilidad relativa, dándose paso a la acción en el espacio público.<sup>49</sup> Ésta nos parece la descripción de las formas de vida del periodo fordista; en la actualidad las voces no encuentran ni alcanzan a constituir por si mismas un espacio público donde realizar su politicidad, pero este espacio público no ha desaparecido o perdido sus cualidades por pura voluntad de la clase dominante o de las burocracias políticas; más bien se encuentra despotenciado por el “exit” de grandes masas de población cuyas nuevas formas de vida les sugieren la constitución de otro espacio público, que a diferencia de la observación de Hirschman, se mueva ahora fluidamente desde la economía a la política, o dicho en los términos del análisis negriano, un espacio público que se forma a partir de la autovaloración de la clase trabajadora como gestora de la comunicación productiva contemporánea. Ningún otro espacio público ofertado hoy en día termina por convocar a las clases productoras; tampoco se trata de que el estado esté obturando este espacio y traicionando a la modernidad ilustrada como sostienen Arendt y otros críticos, más bien –como claramente lo planteaba el subsecretario de gobierno chileno- todo lo contrario

El Estado tiene la necesidad de contribuir a crear una república de ciudadanas y ciudadanos activos e interesados por la marcha del país (...) cuando confiamos, nos involucramos y al hacerlo tomamos riesgos. En la desconfianza no nos arriesgamos, sólo buscamos la seguridad en la vida, cerrándonos a nuevas posibilidades, nos vamos a nuestros refugios personales, nos replegamos a nuestra vida privada, nos apartamos, no colaboramos y finalmente no participamos (...) tenemos la oportunidad, si estamos juntos, de enfrentar la creciente diferenciación entre representados y representantes (...). Cada vez se ha hecho más nítido para los economistas y estudiosos del desarrollo, que la existencia de sociedades civiles fuertes, de redes asociativas y de confianza entre las personas; de una cultura ciudadana de cooperación; de un sentido de comunidad y de proyecto compartido; representan un conjunto de variables ‘extraeconómicas’, que resultan críticas para transformar el crecimiento económico en desarrollo (Santa María, 2002)

Justamente porque “representan”, los gobernantes deben ingeniárselas para promover el desarrollo económico participativo, sin que en esa participación se arrastre la nueva potencia de gestión directa sobre la producción del obrero social. Ese es el límite impuesto por la modernidad-ilustrada a su dilecta hija política, la representación. Se puede representar genéricas voluntades abstractas, pero no se puede representar la potencia material de una clase productora. Evidente es que esta clase productora tampoco puede echarse el estado al bolsillo, una formación con tanta historia como ella misma, pero el reavivamiento social de éste no puede ocurrir sino en conjugación con la autovaloración productiva de la clase trabajadora, entonces

---

<sup>49</sup> Hirschman, 1986

ya no se trataría de la coreografía política del contrato social representado en el estado, este quedaría como un elemento más en la gestión de las nuevas formas de vida.

El carácter cooptador del contrato social ha encontrado un ejemplo muy claro en el caso de la transición a la democracia en Chile, es lo que, entre otros, Gabriel Salazar ha tratado de mostrar realizando un análisis oposicional de las particularidades de la experiencia histórico popular con respecto al paradigma a-histórico, modernizador-abstracto y generalizador de las élites políticas de “la nación”, mismas que han conducido la transición democrática.<sup>50</sup> La oposición entre el generalismo abstracto condensado en el estado, y la particularidad conflictiva de las clases populares, configuraría para Salazar el principal problema político de la sociedad chilena contemporánea, revelando la incapacidad endógena del estado para representar la conflictividad del pueblo como conjunto de particularidades sociales en movimiento.<sup>51</sup> Por un largo periodo Salazar se ha dedicado a la caracterización histórica y también práctica de esas particularidades que componen el mundo popular, para relevar de ellas su recelo al estado y su potencia de auto-organización y de autoemprendimiento, reprimidos –cada vez con mayor dificultad- por las argucias estatales de la clientelización política.<sup>52</sup>

Pero aun dentro de la tradición biopolítica, podemos apreciar que la tesis en que Salazar confronta la generalidad abstracta del estado con las particularidades concretas de la sociedad, encuentra una extensión significativa para la historia de Occidente; de hecho, Paolo Virno ha apreciado en esta oposición la gran operación a través de la cual el pensamiento burgués ilustrado asignó todas las particularidades sociales al concepto jurídico-político de “Pueblo”, el pueblo –ahora si en discrepancia a lo menos conceptual con Salazar- sería entonces el gran universal abstracto de la modernidad ilustrada. Virno advierte que para esto la ilustración debió ir paulatinamente desarrollando la idea política del contrato social, hasta hacer aparecer como una verdadera monstruosidad regresiva las ideas que también en los albores de la ilustración sostuvo el filósofo de origen portugués Baruch Spinoza acerca de lo que él denominó la multitud:

Para Spinoza, la multitud representa una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un Uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto. La multitud es la forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: forma permanente, no episódica ni intersticial. Para Spinoza, la multitud es el arquitrabe de las libertades civiles (Spinoza 1677). Hobbes detesta -uso a sabiendas un vocablo

---

<sup>50</sup> Salazar, 1990

<sup>51</sup> Idem

<sup>52</sup> Salazar, 1991

pasional, poco científico- a la multitud, y carga contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el mayor peligro para el 'supremo imperio', es decir, para aquel monopolio de las decisiones políticas que es el Estado. (Virno, 2003: 16)

Puede entonces apreciarse que el espacio público de la modernidad pudo estar formado tanto por la multitud como por el pueblo, y que el desenlace de esta disyuntiva no es el fin de la guerra sino una larga batalla en la lucha de clases. A Virno le interesa relevar que lo que ha sido reprimido por las corrientes históricas "triunfantes", subsiste como virtualidad subyugada, a tal punto que "Una gama amplia y notable de fenómenos -juegos lingüísticos, formas de vida, tendencias éticas, características fundamentales del modo actual de producción material- resulta poco o nada comprensible si no es a partir del modo de ser de los muchos."<sup>53</sup> Según el autor, tanto el liberalismo como el pensamiento socialdemócrata intentaron conjurar la pervivencia del modo de ser colectivo de la multitud, confinándolo al ámbito privado (como lo "privo" de voz en el espacio público) y a lo individual como lo único que puede ser plural antes de constituir lo colectivo bajo la forma de una voluntad general. Frente a esto Virno sostiene

...en la forma actual de vida, como asimismo en la producción contemporánea (...) se percibe directamente el hecho que tanto la dupla público- privado como la dupla colectivo-individuo no se sostienen más, han caducado. Aquello que estaba rígidamente subdividido se confunde y superpone. Es difícil decir donde finaliza la experiencia colectiva y comienza la experiencia individual. Es difícil separar la experiencia pública de la considerada privada. En esta difuminación de las líneas delimitadoras, dejan de ser confiables, también las dos categorías del ciudadano y del productor, tan importantes en Rousseau, Smith, Hegel, y luego, como blanco polémico, en el mismo Marx ... (Virno, 2003: 54)

Virno muestra como el propio Hobbes, inspirador fundamental del contrato y enemigo jurado de la multitud, la caracteriza con tres puntos que claramente permiten ubicarla como parte de las formas de vida contemporáneas: (1) la multitud rehuye de la unidad política, (2) se opone a la obediencia rechazando pactos duraderos y (3) no alcanza jamás el status de persona jurídica pues nunca transfiere sus derechos naturales al soberano por su modo plural de ser y de actuar. En este punto Virno propone tener cuidado para no proclamar estribillos de tipo post-moderno ("la multiplicidad es buena, la unidad es la desgracia a evitar"), pues considera que la multitud en su encrucijada contemporánea sólo puede alcanzar expresión política en un movimiento práctico que suprime la diferencia entre la multiplicidad plural concreta de los muchos y la unidad abstracta de lo "uno". Es decir que la

---

<sup>53</sup> Virno, 2003: 50

multitud tampoco sirve de justificación ética para la panoplia posmoderna del cinismo y del “todo vale”, pues la multitud tiene su forma de convivencialidad – aunque cautiva en las “celdillas particulares” de las que habla Salazar- distinta a la convergencia en el estado. Podríamos decir paradójicamente que para Virno la multitud constituye el “mundo de la vida” habermasiano, pero sin la distinción entre vida política y vida productiva. La multitud efectivamente no se coordina convivencialmente delegando la facultad normativa a grandes sistemas como el político estatal, sino por un apoderamiento de los flujos lingüísticos como expresión de la inteligencia colectiva (que en Negri constituye al obrero social) “El Uno no es más una promesa, sino una premisa. La unidad no es más algo (el Estado, el soberano) hacia donde converger, como era en el caso del pueblo, sino algo que se deja a las espaldas, como un fondo o un presupuesto.”<sup>54</sup> La multitud no se dirige al “uno” moderno ilustrado, sino que proviene de “otro” “uno” que es la cooperación productiva tal como está dada en el capitalismo posfordista. La unidad a partir de la cual se posibilitan los procesos de singularización que devienen multitud, está dada por el nuevo carácter sociocomunicativo del trabajo que ya vimos en Negri y cuya caracterización primigenia se remonta hasta Marx. En el ya célebre fragmento acerca de las máquinas consignado en los Grundrisse, Marx plantea una poderosa heurística de las luchas sociales contemporáneas, allí las máquinas industriales aparecen al centro de la explosión productiva mucho más que el “trabajo físico” de los “obreros vivos”, pero “lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero, es el análisis y la aplicación (...) de leyes mecánicas y químicas. [lo que] sólo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias”,<sup>55</sup> es decir que el capital fijo -al cual el capitalismo le sigue adjudicando el protagonismo fundamental en la producción de riqueza (el rol de la inversión desde Smith y Ricardo a Keynes y Friedman)- es “trabajo objetivado” por la síntesis del conocimiento humano que de momento Marx identifica con la ciencia, pero enseguida profundiza su apunte apartándose del aparente positivismo que esto implica y llevándonos al fundamento de su ontología social comunista

...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... (Marx, 1970:6)

---

<sup>54</sup> Virno, 2003: 102

<sup>55</sup> Marx, 1970

## 1.6. "General intellect". La a-contractualidad de las formas de vida

La teoría del valor en Marx suele ser leída como si se hubiese limitado a decir que los capitalistas pueden producir más riqueza únicamente aumentando el tiempo de trabajo de los obreros (plusvalía absoluta), y/o invirtiendo en máquinas que hacen al tiempo de trabajo más productivo (plusvalía relativa); pero podemos ver claramente que Marx se da cuenta que entre ambas estrategias hay un elemento mediador que las hace posibles y les abre siempre nuevos horizontes, se trata del desarrollo de un saber científico tecnológico que es en sí mismo un tipo de riqueza, incluso más importante que las máquinas técnicas y la fuerza física del obrero, es esto finalmente lo que hemos venido designando desde nuestro título como el saber en movimiento de la producción. Pero la primera característica que salta a la vista acerca de esta nueva forma de riqueza es que ella no pertenece individualmente a nadie, ni al capitalista privado y tampoco a un científico o tecnólogo en particular, si alguno de estos últimos logra en algún momento desarrollar por ejemplo una máquina que aumente la producción de calcetines, no se lo deberá a su genialidad aislada, la que sin duda interviene, pues es él y no otro el que finalmente desarrolló la máquina, pero para hacerlo requirió de un conjunto de conocimientos que a su vez han sido producidos por otros, de una amplia red de saberes.

La tantas veces "superada" teoría del valor en Marx, se sustenta en la sencilla idea anterior: la división del trabajo es, ya en el capitalismo que alcanzó Marx a conocer, pura formalidad, el mentado trabajo no se efectúa gracias a las asignaciones individuales mandadas por el patrón, sino por grandes conjuntos de saberes que la potencia capitalista hace devenir en el verdadero cemento de la producción, un saber puesto en movimiento por un poder que posteriormente intenta negarlo, pero no sólo eso, el capitalismo combina y recombina tan aceleradamente los saberes que bajo este movimiento ellos devienen indefectiblemente sociales (de ahí que la invocación al modelo de la ciencia no sea sólo un indicador del positivismo de Marx, pues incluso en análisis como los de Feyerabend y Kuhn, se demuestra que en la ciencia nada es posible sin la formación de comunidades). Si la constitución de lo social es la verdadera condición de la riqueza ¿cómo intervienen en cada caso de la producción las máquinas particulares sociales y técnicas? Primero hay que responder que en este contexto sus operaciones se realizan sobre la base material de la mancomunidad, su diferencia no radica entonces en los aportes a la producción sino en el desgaste que cada máquina registra en el proceso, una vez repuesto ese desgaste, todo el excedente es inimputable a ninguna de las máquinas en particular sino a su base de operación mancomunada, es decir que el excedente es don de lo social. Todo esto suele ser entendido como una discusión acerca de la justicia en la retribución económica, pero eso es pasar por alto el materialismo de Marx, que en el caso de Foucault, Deleuze y Guattari corresponde al análisis concreto de los discursos, las prácticas y los flujos maquínicos que intervienen, de modo que el análisis se invoca justamente para identificar el fluir de las fuerzas que están de parte del trabajo, no es que el axioma del capital fijo sea menos verdadero que el axioma de la mancomunidad, ambos -diría Foucault- son enunciados que se desempeñan en

un campo de poder y se trata entonces de saber cómo gestionar el poder enunciativo que está de parte del trabajo social cooperativo y mancomunado. Esa es la tarea en la que se ocupa Virno: descubrir qué tipo de fuerza política es la que se insinúa en los enunciados de Marx, pero para eso es conveniente seguirlo todavía un poco más. Por ejemplo, prestar atención al hecho que la clase obrera no es expoliada en términos de tiempo de trabajo, sino que, de un modo más general, por la expropiación de su carácter social en la producción

El capital mismo es la contradicción en proceso, [porque] 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 del intercambio sociales, (...) 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. (Marx, 1970: 7)

Mucho nos parece que es este el drama contemporáneo, la axiomática capitalista logra sobrecodificar las luchas por la socialización del excedente económico, introduciendo el axioma de "luchar por disminuir el trabajo excedente"; en eso las luchas obreras encontraron buena respuesta con la promesa keynesiana del pleno empleo. Hoy, controlada la crisis política y desatada la fase descendente de la acumulación, las luchas son reorientadas en el sentido de exigir a los capitalistas que se dediquen menos a la especulación financiera y más a la creación de plazas de trabajo invirtiendo productivamente; pero resulta que la producción ampliada ya está siendo efectuada por las formas de vida de todos los habitantes del planeta, más sólo se retribuye aquella parte que es mediada por un contrato que especifica tiempos, tiempos que son control político mucho más que requerimiento productivo. Así opera hasta nuestros días la fuerza enunciativa del capital fijo, gracias a su enunciado discursivo las máquinas pasarían a ser como dice Marx "trabajo objetivado", ya comprado por el capitalista y por lo tanto parte de "su" patrimonio, contrapuesto al trabajo vivo que ejecuta el obrero con el desgaste de sus energías y su tiempo vital. Esta es la base -denuncia el propio Marx- para que algunos socialistas sostengan que el capital fijo hermana al capitalista y al trabajador ya que la máquina realiza lo que el trabajador no puede y vice versa, entonces el capitalista pone este capital fijo y permite que el trabajador se realice como productor. Eso nos impide pensar nuestro afuera como sociedad, por ejemplo que en la contemporaneidad todos los seres humanos podríamos trabajar una mínima cantidad de horas diarias sin afectar la masa de riqueza producida, pero eso significaría una combinación mortal para el capitalismo: poner más gente en coordinación y además regalarles tiempo para pensar un

redireccionamiento de la riqueza. En eso consiste la incómoda intransigencia del Marx contemporáneo, no es intransigencia frente al capital, sino que es llamado a politizar la fuerza social que en verdad está detrás de cada ser humano singular, pues a fin de cuentas "Las fuerzas productivas y las relaciones sociales -unas y otros 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." <sup>56</sup> Entonces ¿de qué podría estar apropiándose el individuo social contemporáneo a través de sus formas de vida? Virno nos dice que eventualmente podría ser del carácter colectivo de su intelecto, y una vez más encontramos en el fragmento la prefiguración teórica de esta dimensión de la lucha de clases

El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del **general intellect** y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real." (Marx, 1970: 7)

La relación de los conceptos del "general intellect" y del "individuo social" conlleva a lo menos una más de las tantas salidas intentadas para salvar la relación entre el libre albedrío individual y las determinaciones de la sociedad constituida, sólo que en este caso se trata de una invitación a la praxis de una lucha social radical por formas de vida autorrealizadas, sin finalidades externas a su *voluptas*, al goce de producir su singularidad. El método de Marx le impide profetizar, él sencillamente escoge un tono comunicativo en el cuál enfatiza las posibilidades de la libertad en medio de la aguda conciencia de opresión que el siglo XIX permitió no sólo respecto de sí, sino de todas las épocas precedentes. Aun así, su análisis se adelanta a lo más intrincado de nuestra contemporaneidad material, aquel hecho ya presentado, en que la producción de riqueza corre por cuenta de un trabajo en proceso de autodeterminación técnica, pero que por otra parte es profundamente subyugado en lo político-convivencial, subyugación de la potencia política que -ya dijimos- apela a la última instancia del control monetario, es decir, del flujo abstracto de representación de la riqueza. Para eso los capitalistas desde el siglo XIX hasta nuestros días apelan a la distinción entre capital fijo y el capital circulante, este último se encuentra compuesto por las mercancías incluido el dinero que se invierte dinámicamente. Entonces el capitalismo enuncia este capital circulante con la virtud de permitir a los trabajadores intercambiar los productos de su trabajo, ya que el salario-moneda figura como un adelanto de lo que el trabajador aun no ha producido, por ejemplo, si hace zapatos y necesita calcetines, él no ha hecho los calcetines, pero el capitalista a través del salario le adelanta el acceso a este bien que él requiere. El capitalismo logra

---

<sup>56</sup> Marx, 1970: 7

actualmente hacer una práctica muy real de este enunciado; gran parte del discurso que sostiene que "otro mundo es posible" se enuncia sobre la base de criticar a la clase dominante por no poner el capital en circulación para realizar su virtualidad productiva. Pero Marx simplemente advierte que el capital no adelanta nada a través de la moneda, porque la producción es simultánea, los zapatos, los calcetines y la maquinaria industrial existen en un mismo tiempo enlazados por el "general intelect", el dinero sólo se pone en medio como norma coercitiva impuesta por el poder de los capitalistas, verdadero peaje competitivo-individual para la circulación de una riqueza cooperativamente creada. El capitalismo entonces basa toda su promesa de prosperidad en la interacción entre el capital fijo y el capital circulante. Mientras más capital circula, más máquinas pueden ser puestas en operación y mientras más máquinas son puestas en operación, más capital puede llegar a circular (mercado). Así, la función del trabajador va quedando cada vez más reducida. El trabajo rutinario y descualificado, que ya se perfilaba en la época de Marx, y que fue llevado al paroxismo por el capitalismo fordista y el socialismo estalinista, ha sido revolucionado no por un motor interno al capitalismo, sino por las luchas de la clase obrera. Pero luchar no significa triunfar y revolucionar no implica necesariamente realizar el deseo de los "muchos", el capitalismo se ha visto en la obligación de convocar todos los flujos descodificados de los saberes tradicionales, de las virtuosidades artesanales, de la ciencia que quiso ser neutral, todas las formas de la inteligencia humana; para sobrecodificarlas en una fuerte y profunda imbricación axiomatizada por la moneda, por el valor de cambio y su código mercantil. La propia división del trabajo que por un lado reduce al obrero a un trabajo mecánico, hace que en el nivel social todos los saberes estén comprometidos para la producción. Así podríamos preguntarnos si en la actualidad los saberes necesarios para hacer zapatos son realmente independientes de los saberes necesarios para hacer calcetines o computadoras. Todo esto también se expresa según Marx, en la lucha entre valor de uso y valor de cambio

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 [el del 'general intelect'], 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 cesado 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". (Marx, 1970: 6)

Así es como en la contemporaneidad tiende a expresarse el proceso de producción, es decir, materialmente y por obra del capitalismo el "desarrollo libre de las individualidades" se encuentra hoy a la mano, más cerca que nunca; pero también más lejos que nunca, porque todo esto es cortado bruscamente al nivel del producto, el que no accede a la realidad de lo social sino a través de su valor de cambio determinado por la fuerza fetiche de la mercancía, allí el individuo singularizado por la mancomunidad del "general intellect" productivo, es retotalizado al interior de las poblaciones rebaño, dejando su singularidad remitida a la ilusión de los cachivaches que consume, sobrecodificado por el valor de cambio, deviniendo también mercancía, a ratos alegremente, a ratos dolorosamente, y a veces, desgarradamente.<sup>57</sup>

Si la dominación y la expoliación se realizan en el nivel del control del intelecto público productivo materializado en formas de vida, en la expropiación del "general intellect", ¿qué daño significativo pueden causarle a esa dominación las luchas sociales por la distribución de la riqueza ya producida, o las demandas a los estados para que asuman el rol de hacer fluir el capital circulante? Dicho de otro modo, ¿qué que forma de vida transformadora puede asentarse en ese paradigma de la lucha social? Consideramos entonces preciso indagar en un daño no evidente, en formas de vida transformadoras que, en palabras de Salazar, discurren en la "historia soterrada y profunda" de nuestras sociedades; formas de vida que se precipitan políticamente cuando las fuerzas de lucha practican un pliegue sobre su propia potencia de intelecto público señalando un camino para "apropiarse de la fuerza productiva general" de la que habló Marx.

La pregunta crucial sería: ¿es posible separar lo que hoy está unido: es decir el Intelecto —el *general intellect*— y el Trabajo —asalariado—, y unir lo que está separado: es decir el Intelecto y la Acción política? ¿Es posible pasar de la «antigua alianza» Intelecto/Trabajo a una «nueva alianza» Intelecto/Acción política? (Virno, :70)

Se trataría del germen de un nuevo modo de producción y convivencia, que bien puede jamás brotar, en la medida que no se verifique el proceso político de su transformación en modo de subjetivación y forma de vida. Pero pensamos que en las acciones colectivas contemporáneas, en tanto ejercicios de fuerzas, algo de ellas se pliega sobre sí mismas, hermanado las luchas de "voice" con las otras más calladas por el mejoramiento directo de la vida: las economías populares que en reiterados momentos de la historia chilena y universal —como demuestran Salazar y en parte Virno<sup>58</sup>— han tenido bastante poco de intersticiales y mucho de modelos alternativos de desarrollo, las "ollas comunes", los clubes de trueque, las organizaciones para el adelanto directo de

---

<sup>57</sup> Al punto de hacer mutar nuestro atributo social "*esquizo-deseante-productivo*" por otro también social, pero del tipo "*paranoide-neurótico-angustiante*"

<sup>58</sup> Salazar, 1985

los territorios, las asambleas barriales, las tomas de terreno, las retomas de territorio étnico, las cooperativas agroindustriales del MST, los tímidos sindicatos territoriales, los colectivos de acción y reflexión micropolítica que nacen del quiebre de las prácticas revolucionarias, las fábricas tomadas, y, por qué no, muchas de las iniciativas del poder pastoral (proyectos sociales, reformas institucionales) que pueden ser subvertidas a través alianzas cara a cara entre las bases sociales y los profesionales de la acción. De lo que no nos cabe duda es que algo de esto está ocurriendo en América Latina.

## 2. Problematización biopolítica

### 2.1. Las formas de vida como prácticas discursivas y no discursivas

Frente a los problemas político-teóricos recién descritos, se ha desarrollado una tradición de pensamiento que podemos denominar "biopolítica"; sus tesis se confrontan con lo que consideran ciertas limitaciones político-discursivas de las explicaciones sociológicas; tales límites resultarían de considerar a las formas de vida cotidiana sólo como fuente de un nuevo tipo de conflicto cuyos efectos de mayor trascendencia sobre las estructuras sociales - incluso transgrediendo la institucionalidad y creando porciones propias de espacio público<sup>59</sup>- habrían de registrarse en un sistema político especializado en la representación de lo social como insuperable horizonte de la democracia. Esta convicción sociológica es entrañable en la obra de Touraine y en su significativa influencia sobre la sociología de los movimientos sociales latinoamericanos

"Los chilenos y yo defendimos mucho el tema de los movimientos urbanos en Buenos Aires, en Santiago, en Sao Paulo o después del terremoto de México en 1985. Pero Fernando Enrique Cardoso y sobre todo su esposa Ruth, respondían: esa es una ilusión. Si los movimientos urbanos reemplazan **la acción política**, se creará un nuevo clientelismo, porque el grado de integración de la sociedad no es suficiente para que se formen movimientos sociales. Prioridad a **la política**. Hay que apoyarse menos sobre los curas [de la iglesia popular] y más sobre los senadores y los diputados: hay que **repolitizar**. Ruth Cardoso, históricamente hablando, ha tenido razón. **La reconstrucción política** ha jugado un rol más durable que los movimientos, los que a menudo han zozobrado en un radicalismo ciego" (Touraine y Khosrokhavar, 2000: 283. Traducción de párrafo no autorizada; destacados nuestros)

La biopolítica no cierra los ojos tratando de negar que efectivamente esto ha sido así, pero se niega a considerar estas situaciones como parte de una "historia natural" de los movimientos sociales, es por esto que también cuestiona la tesis de que el carácter conflictivo de las formas de vida cotidiana

---

<sup>59</sup> Cuestión esta última que tanto Tarrow como Melucci destacan como la máxima innovación de los "Nuevos y Novísimos Movimientos Sociales"

resulte de un cambio reciente en un supuesto modelo cultural al que adheriría – metaconsensuadamente- el conjunto de la sociedad

...la reivindicación era en otro tiempo la del trabajador productivo creador contra el peso y la inmovilidad del orden, del poder y de la herencia. Hoy, frente al movimiento dominado por los aparatos y la clase dirigente, la reivindicación es la del ser, la autonomía de su experiencia y su expresión, y su capacidad de administrar y controlar los cambios que le afectan. (Touraine, 1995: 131)

Esta bella formulación de Touraine indica que la conflictualidad de las formas de vida es un fenómeno reciente que habría venido a reemplazar las relaciones obrero-industriales como fuente del conflicto principal. La biopolítica en cambio, intenta mostrar que incluso los conflictos obreros se formaron ya en relación directa con la necesidad de controlar las formas de vida. Michel Foucault, en su fundación del análisis biopolítico, sostuvo que en la cotidianeidad no sólo hay conflicto como materia prima para la política, sino que la cotidianeidad es política en sí misma, porque en definitiva nada hay más “político” que la manera que la gente tiene de vivir.<sup>60</sup> Sabemos que en el marco de una tesis de sociología, cualquier mención a la obra de Foucault comporta un dato polémico, especialmente si se le contrapone a saberes sociológicos ya formados. Es un hecho de la causa que, con la excepción no menor del funcional-estructuralismo, uno de los más entusiastas consensos sociológicos de la actualidad es el del llamado “retorno del sujeto”, el que más allá de la formulación de Jesús Ibáñez,<sup>61</sup> ha devenido en una sólida doctrina que asimila al cito sujeto con la figura del “Yo” centrado y autoconciente, de manera que la idea foucaultiana de subjetividades enmarañadas en dispositivos de saber-poder, resulta derechamente incompatible y hasta hostil,<sup>62</sup> más allá de que a veces quiera salvarse esta distancia indicando un quiebre final en la obra de Foucault que lo habría llevado a reconocer la centralidad del sujeto; lo que es inexacto desde el comienzo. Por otra parte, el carácter radical de la crítica foucaultiana a los dispositivos del poder moderno, ha movido a algunos –por encono o falta de rigor- a situarlo como parte del posmodernismo; de tal forma que conociendo el carácter anti-emancipatorio, cuando no derechamente defensor del status quo de esta corriente, el pensamiento de Foucault termina siendo atacado por un flanco neoconservador que no posee, pues la realidad de un sujeto múltiple y descentrado es precisamente lo que ha obligado a la mutación posfordista del capitalismo, y no al revés. Por nuestra parte, queremos señalar algunos hitos de diálogo constructivo entre la sociología crítica y la tradición biopolítica, lo que a nuestro juicio debe iniciarse resituando la genuina discrepancia entre Foucault y los defensores del sujeto moderno, discrepancia que en un rudimentario principio puede considerarse equivalente a aquella dada entre izquierda revolucionaria e izquierda socialdemócrata o reformista; vale decir que no consideramos intelectualmente ético partir declarando a Foucault como un oblicuo defensor del presente, resignado por el

---

<sup>60</sup> Foucault, 1992b; sin/fecha

<sup>61</sup> Ibáñez, 1994

<sup>62</sup> De Munck, 1999

peso que su propia teoría le habría asignado a las estructuras de poder que lo sostienen<sup>63</sup>. Nuestra evaluación es que aun en su fase metodológicamente más próxima al estructuralismo, Foucault mantuvo respecto de éste una distancia absoluta en el plano ontológico político, reelaborándolo para demostrar que las formas de vida se enfrentan también a un campo “lingüístico-visual” preconstituido que intenta recortar su autocomprensión; las descripciones rigurosas que Foucault realiza respecto de esta operación resultan fundamentales para comprender existe un “afuera” de ese campo, un espacio liberado al que se puede acceder suspendiendo las pretensiones de sistematicidad, continuidad y coherencia de los discursos con que se trata de representar a las formas de vida.

Hasta “La arqueología del saber” Foucault buscó básicamente demostrar que los ejercicios de representación de la realidad en el lenguaje se guían por reglas dinámicas decantadas en lo que llamó “formaciones discursivas”,<sup>64</sup> cuyo primer efecto consiste en invisibilizarse a sí mismas pretendiendo que se limitan a describir una realidad exterior a ellas, para lo cual se dotan de unas “reglas de formación”, es decir definen sus objetos propios a describir (el trabajo y la riqueza en el caso de la economía, la enfermedad en el caso de la medicina, la locura en el de la psiquiatría, la vida en el caso de la biología, y el hombre en el caso de las ciencias humanas); también definen sus formas de enunciación, es decir, ya no sólo el objeto acerca del cual se habla o escribe, sino la forma que debe tener esta habla para ser considerada legítima (lenguaje clínico en la medicina, variaciones de lenguaje matematizado en la economía, una manera de referirse al sujeto en las ciencias humanas, etc.); las reglas de formación del discurso implican también la definición de conceptos, en un sentido más abstracto que las “cosas”, así como la riqueza es un primer “objeto” de la economía, para dar cuenta de él ella necesita de conceptos como valor, costo, precio, mercado; para la enfermedad se necesitarán conceptos como síntoma, morbilidad, tratamiento o cura; para que las ciencias humanas den cuenta de su objeto hombre-sujeto necesitarán conceptos como conciencia, deseos, normas, naturaleza humana, conducta y otros. Si todo esto representa algún interés para Foucault es únicamente para mostrar cómo se forman grandes campos de saber que llegan a parecer parte de un paisaje natural, muy lógico, ordenado y disciplinado, imponiéndonos qué decir, cuándo, cómo, y sobre todo, quienes pueden decirlo; por lo tanto son campos que tienen la pretensión de decir “la verdad” acerca de algo, pero que no reconocen que ellos mismos han definido las reglas del juego en que se establecen sus verdades, pues vistas con atención, las formaciones discursivas presentan todo tipo de discontinuidades temáticas, desplazamientos metodológicos, contradicciones conceptuales, y sobre todo, cruces con otras formaciones discursivas, fallas o deslizamientos verticales, lo que hace ver que ellas en ningún caso provienen realmente de una unidad lógica inscrita en la naturaleza del mundo exterior.<sup>65</sup> Para trabajar

---

<sup>63</sup> En última instancia sería más consistente someter a Foucault a la hipótesis -históricamente plausible- de que toda radicalización política puede conformar un círculo que se cierra por el extremo que dice combatir

<sup>64</sup> Foucault, 1991a

<sup>65</sup> Foucault, 1991a, 1997

este punto, Foucault propone su método arqueológico, el que consiste en tomar los discursos por lo que serían sus átomos básicos de composición, los enunciados, que son distintos de las frases gramaticales o de las proposiciones lógicas; he ahí ya una distancia fundamental respecto del estructuralismo fundamentado en la idea saussureana de un sistema de la lengua cerrado sobre sí mismo. Un enunciado consiste en cualquier acto de discurso, en su uso concreto, por lo tanto está gobernado por las reglas de formación del discurso.

Foucault no pretende dar con el sentido del discurso, sólo considera pertinente realizar observaciones acerca de cómo funcionan los enunciados lingüísticos, averiguar qué realidades producen. Así sea la declaración de los derechos humanos, no supone en ella ni malas ni buenas intenciones (nada más en eso radica su "positivismo"), sólo le interesa ver en qué va a parar, a cuáles intereses va a servir, en qué circunstancias va a ser invocada, con qué otros conjuntos de enunciados se va a acoplar, qué códigos o gramáticas sociales va a afirmar o eventualmente a negar (nada más en esto radica su funcionalismo).<sup>66</sup> Por cierto este método no supone a un sujeto dando cuenta del mundo asido por su conciencia; pero lejos de anular al sujeto, le indica su desafío, el de hablar por sí mismo, hablar desde su forma de vida, o mejor aún, dejar que sean las prácticas las que comuniquen significados, prácticas que por ser la vida misma, jamás asimilarán al sujeto a la condición de una individualidad parlante. En este sentido Foucault distingue prácticas discursivas y prácticas no discursivas, o prácticas a secas.<sup>67</sup> Dictar algo mediante palabras orales o escritas es un acto tan práctico, como cualquier otro que implique una ejecución inmediata sin la intermediación central de signos, por ejemplo, los administradores de tiranías que hablan y escriben acerca de los "enemigos de la nación", y por otra parte, las policías que hacen desaparecer los cuerpos de quienes así son nombrados, todos fundan y desarrollan prácticas; las primeras de tipo discursivo y las segundas de tipo no discursivo. No necesariamente las prácticas discursivas y no discursivas se encuentran signadas de un modo éticamente negativo como en el ejemplo; del mismo modo que no necesariamente hay correspondencias mecánicas entre unas y otras, antes bien complementos y a veces hasta disfunciones.

---

<sup>66</sup> Foucault, 1991a

<sup>67</sup> Esta distinción se encuentra profundamente trabajada en el libro que Deleuze (1987) le dedica al pensamiento de Foucault.

## 2.2. Micropolítica trunca de las formas de vida

Foucault posterga el desarrollo de una política de las prácticas de vida, transido también de su época, privilegiando el desarrollo de un método para desnudar los enunciados, para observarlos desde fuera de la confianza profesada por quienes los usan, ya en "La palabras y las cosas" ha mostrado cómo discursos supuestamente orientados a entregar imágenes objetivas de aspectos totalmente diferentes del mundo (la vida biológica, el lenguaje, la riqueza) siguen pautas comunes, resultando notorio que se encuentran gobernados por su pertenencia a una época histórica, mucho más que por el objeto estudiado. Lo que hace tal a esta época histórica es lo que Foucault llama su "episteme", una especie de Carta Constitucional tácita por la que deben regirse todos lo que quieran decir algo que pruebe al mundo que ellos "saben la verdad". Pero no es sólo esto lo que busca Foucault con su método, sobre todo quiere mostrar el carácter convencional -ni objetivo, ni subjetivo, ni mucho menos relativo- de aquella verdad, y para eso propone dispersar y discontinuar los enunciados, sacarlos de sus cadenas de significados y mostrarlos funcionando en distintos ámbitos, así en el análisis de la riqueza como en el análisis de la historia natural, momento entonces en el que emergerá la episteme que hace hablar a cada época. La episteme no es en todo caso un bloque que advenga ni se desplome monolíticamente, está compuesta por múltiples estratos de saber, que son como juegos de verdad (no en sentido lúdico, sino en el de organizarse por reglas aceptadas) que se van acumulando en el tiempo y provocando que el conjunto presente un carácter propio que habrá de disolverse por alguna precipitación histórica para dar paso a una nueva episteme, la que estará montada sobre todos los estratos anteriores: los que se desgastaron, los que se fisuraron, los que se comprimieron hasta fosilizarse; todo esto componiendo el piso sobre el que algunos hombres habrán de pararse para provocar efectos concretos sobre los cuerpos con sólo decir "estas son las verdades que sabemos". Se equivocan entonces los materialistas ortodoxos cuando ven en Foucault a un enemigo que quiere hacernos creer que la realidad es puro discurso

Ello no significa sin embargo que no exista nada frente a nosotros y que todo provenga de la cabeza de alguien. De esta transformación de los juegos de verdad se ha dicho, o por lo menos algunos han deducido que yo he dicho, que no existía nada –me han hecho decir que la locura no existía, precisamente cuando se trataba de un problema completamente inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido conferir, ha podido ser integrada, en un momento dado, en un campo institucional que la constituía como enfermedad mental confiriéndole un determinado espacio al lado de otras enfermedades. (Foucault, 1994: )

Los estratos son entonces como capas sedimentarias semejantes a las que excavan los arqueólogos tradicionales (aunque los que las analizan son los geólogos), sobre las cuáles se construyen las verdades que hacen funcionar nuestro presente. La episteme moderna, que para Foucault se asienta en el

siglo XVII, ha tenido como punto de anclaje a la conciencia del individuo; dada la proliferación, diversificación y complejización de los discursos en la modernidad, debía existir algo que al menos sirviera como una promesa de que en algún momento de la historia todos esos “saberes verdaderos” iban a ser rescatados de su aparente falta de conexión, descubiertos en su gran coherencia universal, y ese algo no podía ser más que la conciencia del individuo, su capacidad de asimilar reflexivamente los fenómenos del mundo exterior, lo que además le permitiría pasar de ser simple individuo a “ser sujeto”, es decir, dueño de su propio destino por conocer los principios que lo rigen; todo lo cual debería entonces ocurrir en una “historia continua [que] es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podría serle devuelto; la certidumbre que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia...”<sup>68</sup>

Entonces la arqueología permite ver que las formaciones discursivas construyen sus objetos y grandes campos de saber con límites que son impuestos como si fueran las formas naturales de la realidad: la locura, la enfermedad, la economía, la gramática, la literatura, la vida (biología), el hombre, la justicia, la democracia, lo social y lo político; todas ellas formaciones discursivas que hacen a los individuos que las “hablan” sentirse muy seguros de su saber.

Al cabo de la arqueología Foucault advierte el atolladero que implica haber declarado que los discursos no tienen en su origen a sujetos al tiempo que ha descrito la sincronización de los enunciados para operar sobre los cuerpos. Ha mostrado que el saber es como un gran archivo con documentos (las gabetas son los estratos), cada documento es un dato objetivo, pero la forma en que está organizado el archivo es lo que le da un sentido al conjunto de documentos. Entonces aparece la pregunta ¿cómo es que el archivo adquiere su organización? Su respuesta es inmediata: el poder, pero en el sentido weberiano, es decir, no como instituciones que obligan y reprimen, sino como prácticas que logran que una voluntad influya en otra, así esta última sea de orden natural (es un acto de poder construir diques para fundar un país). Así, y a través de una lectura desaristocratizante de Nietzsche,<sup>69</sup> Foucault llega a la idea de que el poder no es algo negativo, si no que es la fuerza que crea realidad, mala o buena, pero la produce. Por eso al poder no cabe denunciarlo, sino seguirlo en todos sus efectos, elaborando la genealogía de los poderes que jalonan los discursos, sus formaciones y las epistemes que originan; pasar de ser un archivista, a ser un cartógrafo. “Vigilar y Castigar”<sup>70</sup> es el libro en que este método se aplica mostrando que los discursos expresarían voluntades de poder anteriores a ellos, de tal forma que ya no bastaría con hacer la arqueología de las formaciones discursivas, es decir, la historia positiva de su disposición en estratos que sustentan los saberes de un determinado segmento

---

<sup>68</sup> Foucault, 1991a: 20

<sup>69</sup> Foucault, 1992b

<sup>70</sup> Foucault, 1991b

tempoespacial, sino que también habría que hacer su genealogía, es decir, la historia conjunta de las estrategias de poder puestas en juego a través del conjunto de los discursos, la historia positiva de lo que las formaciones discursivas han logrado hacer "con", y de lo que se les ha escapado "de" aquellas fuerzas sociales que han pretendido direccionar. La arqueología corresponde entonces a la pregunta ¿qué se?; mientras que la genealogía corresponde a la pregunta ¿qué puedo?; de lo que se observa fácilmente que ambas refieren al tema del sujeto, o al ¿qué soy?, pues Foucault jamás renunció a su postulado de que en tanto sujetos somos lo que sabemos y lo que podemos, el resto es metafísica; de hecho su propuesta final de hermenéutica del sujeto está orientada a desenmascarar esas atribuciones metafísicas que penden del sujeto para hacer emerger lo que realmente él sabe y puede por sí mismo, entendiendo que este sí mismo no lo remite a la individualidad, todo lo contrario, se refiere a liberarse de los discursos que le han dictado "de toda tu experiencia acumulada, sólo esta porción es verdadero saber, por lo tanto, sólo esto es lo que puedes". sólo que en esta modalidad la inquietud por la subjetividad ha sido liberada del Evidentemente se trata de cuestionamientos "centrados" en un ser ser "de carne y hueso", pero que no le restan inmediatez a su carácter colectivo, pues la carne y el hueso de este ser no determinan de manera unívoca su subjetividad, la que se encuentra políticamente descentrada por su necesaria y cotidiana implicación en luchas de saber-poder, formas de vida que según Foucault constituyen una verdadera micropolítica.<sup>71</sup> Para el análisis de estas luchas es que Foucault ya había establecido que las formaciones discursivas tratan de clausurar toda irrupción del acontecimiento, de lo nuevo e inesperado que "puede" ser introducido por un sujeto en proceso de diversificación.

Decir que el discurso "hace hablar" a los sujetos no es ninguna afrenta terrible contra la capacidad de actuar del ser humano; todo lo contrario, se trata de un llamado a radicalizarla, partiendo por asumir que sólo una pequeña parte de todo lo que los seres humanos hacemos hoy corresponde a esa capacidad de actuar, y que la tarea revolucionaria es inventar formas de vida que inviertan esa relación. Se trata de que nadie se sienta seguro de ser sujeto por el simple hecho de "decir" "Yo soy": yo soy varón, yo soy obrera, yo soy homosexual, yo soy revolucionario, yo soy cristiano.<sup>72</sup> Un ejercicio intelectualmente libertario de poder consiste entonces en desbaratar los discursos tomándolos por la dispersión de sus enunciados, es lo que propone Foucault, no para gozarse -como en el posmodernismo- con una imagen fragmentaria del mundo, sino para colocar las disrupciones, lo inesperado, lo improbable, en el mismo orden de posibilidad que las series lógicas presentadas en los discursos; para volver a la historia tal cual ella está siendo cotidianamente a través de los saberes sin discurso, locales y sometidos de la gente, sus prácticas; en definitiva, sus formas de vida.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Deleuze, 1987

<sup>72</sup> Foucault, 1991b

<sup>73</sup> Foucault, 1992b

Así, una parte importante de los desafíos político intelectuales de hoy, siguen pasando por lo que Foucault denominó una "ontología del presente", es decir, ya no el estudio de un "ser" abstracto y ahistórico como el del "YO soy" cartesiano, sino la pregunta por el "qué somos en este preciso momento". Abstenerse de esas morfologías que con pretensiones científicas dictan: "de esta manera se transforman las sociedades"; para dedicarse a la tarea más humilde de descubrir qué somos particular y específicamente en este momento de la historia y poder rechazarlo con claridad estratégica. Una rigurosa ontología del presente, una cuenta exhaustiva de lo que somos actualmente, sigue siendo la condición para "imaginar y crear lo que podríamos ser para librarnos de esta especie de «doble atadura» política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras modernas del poder.

La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado, ni de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. (Foucault, s/f: 19)

Ahora bien, un problema para la realización de la micropolítica foucaultiana ha consistido en el privilegio concedido por su mentor al estudio de los enunciados que muestran las fuerzas de la dominación social, con lo que los "saberes locales sometidos"<sup>74</sup> sólo pueden deducirse como "formas de resistencia (...) Por ejemplo, posiblemente para comprender lo que entiende la sociedad por 'ser sensato' habría que analizar lo que ocurre en el campo de la alienación. Del mismo modo, habría que analizar la ilegalidad para comprender lo que tratamos de decir cuando hablamos de legalidad"<sup>75</sup>. A nuestro juicio no es la micropolítica como herramienta conceptual la que carece de facultad para hacer emerger la producción social efectuada por los dominados, sino el uso que de ella hace Foucault, o si se quiere, su propia práctica discursiva, donde los saberes sometidos no son reconocidos en la particularidad de sus estrategias y sus luchas frente a los discursos dominantes

### 2.3. Poder sobre los cuerpos más poder sobre las vidas

Ya hemos advertido que uno de los elementos fundamentales que nos aproximan a la tradición biopolítica como un medio para abordar el problema de la politicidad de las formas de vida, resulta del constatar la larga data histórica de este fenómeno. No corresponde en este punto remontarse a la tradición de la polis griega, puesto que se trata de un caso distinto en el que la vida política fue pensada como un deber virtuoso que guiaba al hombre "libre" para convertirlo en ciudadano. Por el contrario, lo que hemos hecho hasta aquí,

---

<sup>74</sup> Foucault, 1992b

<sup>75</sup> Foucault, s/f: 8

es hablar de la capacidad de transformación social que espontáneamente presentan ciertas formas de vida especialmente subyugadas; en este sentido podemos situar como un antecedente fundamental a las grandes religiones, tanto de oriente como de occidente. El cristianismo, por ejemplo, mostró cómo la persistencia en una forma de vida pudo conducir a transformaciones de fondo en una gran formación imperial, demostrando a la vez que una forma de vida no necesariamente se realiza políticamente en el sentido de sus orientaciones originales; su carácter político no es lineal y se mantiene siempre abierto a devenires libres o a recuperaciones desde los centros de poder en decadencia. En América Latina podemos advertir cómo las formas de vida protoimperiales andinas y mesoamericanas facilitaron la conquista hispana, por oposición a la forma de vida múltiple de los mapuche que podían ir y volver del sedentarismo al seminomadismo y de formas políticas acéntricas a organizaciones de guerra social altamente coordinadas.<sup>76</sup> El propio origen de la ciencia política no se comprendería sin las formas de vida heréticas de la baja edad media.<sup>77</sup> Esto evidencia que el asunto de las formas de vida cotidiana como fuente de conflicto, dista mucho de ser un fenómeno peculiar en el tránsito desde una sociedad industrial a una posindustrial o desde una época moderna a una posmoderna.

Cuestión distinta es el momento en que la politicidad de las formas de vida cotidianas se constituyó en objeto de análisis para determinadas praxis político intelectuales. Remontándonos sólo al siglo XIX, podemos advertir que en "La cuestión Judía" de 1843, Marx planteaba como base previa a su pensamiento comunista, la unidad de lo sociocotidiano y lo político, artificiosamente separados, según él, por los conceptos hegelianos de estado político y sociedad civil. Dada la crítica posmarxista a la noción de superestructura, resultaría demasiado arduo defender aquí el lugar de Marx en la consideración política de las formas de vida, sin embargo, y como una simple seña en este sentido, valga consignar que el concepto de hegemonía – vinculado a la cotidianeidad a través del tema de la cultura- fue desarrollado por Gramsci como continuidad de La cuestión Judía, mucho más que como refutación a la noción de superestructura. No obstante, en la teoría de la hegemonía, la preocupación por la cultura no significa una particular consideración de las formas de vida, más bien aquí se pone de manifiesto una bifurcación entre un marxismo gramsciano que toma a la cultura como un campo simbólico específico, u otro conjunto estratégico de posiciones a ganar para el asalto al poder, y una prosecución del materialismo histórico, que unificando lo cotidiano con lo estructural, contribuyó decisivamente a la formación de las tesis biopolíticas.<sup>78</sup> Sabido es que también el maoísmo planteó una preocupación por la política contenida en las formas de vida, pero no se amparó en aquellos aspectos de la vida campesina que habían contribuido a su liberación; la revolución cultural definió exógenamente unas pautas de vida consideradas funcionalmente indispensables para la construcción del socialismo como transición al comunismo (Pol Pot y los kemeres rojos también operaron

---

<sup>76</sup> Todorov, 2003

<sup>77</sup> Vallespín, 1997

<sup>78</sup> Arato y Breines, 1986; Benjamín 1991

con este razonamiento, pero aniquilaron a las generaciones adultas por considerarlas irrecuperables para las nuevas pautas de vida). En América Latina la noción guevarista del "hombre nuevo", tampoco implicó una valoración política de las formas de vida humilde en el campo y la ciudad, el conocimiento de tales formas de vida constituyó más bien un recurso táctico para las operaciones de los guerrilleros que sí encarnaban la figura exacta del nuevo hombre como deontología futurista. Sólo quienes se aproximaron a los latinoamericanos pobres sin objetivos de conducción política inmediata, dispusieron de un tiempo, aparentemente clave, para acusar en su pensamiento el impacto de aquellas formas de vida; paradójicamente esto ocurrió sobre todo con los sectores clericales y socialcristianos que ingresaron al mundo popular decididos a detener el avance ideológico del marxismo. De vuelta en Europa; el concepto sartreano de fusión aludió al instante de mayor potencia transformadora en una forma de vida, pero, como en toda la filosofía existencialista, se trataba mucho más de un llamado al ser, que de una operación material en conexión con formas de vida historizadas.

Por su parte, lo que hace Foucault es mostrar que la política "moderna" se construye completamente como un poder sobre la vida de los ciudadanos. Anteriormente, cuando aquellos eran súbditos, el poder de su soberano extraía directamente las fuerzas de sus cuerpos sin cultivarlas ni administrarlas; este "somatopoder", como lo llama Foucault, es el que, sin atisbo de desaparición, se hizo insuficiente y perdió centralidad funcional con el advenimiento del industrialismo. A partir de ese momento dejó de ser útil el espectáculo ejemplarizador de castigar públicamente a cada cuerpo que transgredía una norma; las normas ya no podían ser sólo un conjunto de límites o barreras, sino que debían componer rigurosas pautas de vida, un "biopoder" que organizase y administrase las fuerzas del cuerpo para aumentar su productividad

Desde este prisma Foucault puede trazar las líneas de cambio que han llevado del poder de soberanía al biopoder, del derecho de vida y muerte a la estatalización de lo biológico. El primero, el del soberano, es un poder simbolizado por la espada y que sólo ejerce su derecho sobre la vida de los súbditos en tanto que es capaz de matar. Se trata, por lo tanto, de un poder que sólo se manifiesta como sustracción o deducción, como derecho de captación que culmina con el derecho de apropiarse de la vida del súbdito, ya sea para aniquilarla, ya sea para arriesgarla en una guerra. El segundo, en cambio, ya no tiene como función principal la sustracción de fuerzas (hasta su muerte) sino la producción, aumento y optimización de las mismas. Ya no es un poder negativo sino el ejercicio de un poder positivo sobre la vida. (Garcés, Marina 2005: 88-89. Subrayados nuestros)

En la heurística de Foucault el concepto de biopolítica trasciende al concepto de sociedad disciplinaria. El encierro y la vigilancia (en cárceles, escuelas, academias, cuarteles, conventos, fábricas, hogares) son las primeras herramientas de la modernidad para asegurar el control de las fuerzas del

cuerpo sujetando su fuente básica de energía, la vida.<sup>79</sup> A la sociedad industrial advenida en el siglo XIX no le bastó con reprimir determinados usos de las fuerzas del cuerpo, le fue imprescindible buscar el “buen provecho” de esas fuerzas, canalizarlas, racionalizarlas, evitar su desgaste en cualquier acto desvinculado de la producción y acumulación de riqueza, se buscó entonces regimentar la vida completa de los sujetos, pero éstos no sólo se resistieron en las fábricas, sino en cada uno de los encierros que trataron de imponérseles, el siglo XX casi completo es el siglo de las crisis y reformas sucesivas de las instituciones de encierro; el caso de la escuela es rayano con lo absurdo, durante los últimos 100 años de occidente prácticamente no ha dejado de estar “en reforma”, cada discurso que ha participado de este proceso ha reproducido más o menos los mismos argumentos humanistas de base que su antecesor, el que por supuesto es criticado por su “no-humanismo”; por debajo de esta crisis de las disciplinas, advierte Foucault, ha avanzado un “poder pastoral” que busca encauzar la vida de los sujetos ya no desde la vigilancia exterior sino desde su constitución misma como sujetos (la enunciación del panóptico no habría sido más que un “acto fallido” de la dominación), se trata de un antiguo modo de ejercer el poder que hoy es repotenciado por la dominación, su signo es el de la confesión, en tanto inicia siempre su trabajo intentando poner en evidencia lo más íntimo de cada individuo, “des-plegar” al sujeto desde su opacidad por medio de una conversación transparente, evitando convenientemente la tematización del poder, demonizándola como negación de la capacidad creativa del sujeto.<sup>80</sup> Así, la biopolítica ha llegado a funcionar como un doble movimiento que individualiza y totaliza a la vez, métodos blandos cualitativos para la primero (producción de los individuos borregos), y métodos duros cuantitativos para lo segundo (producción de las poblaciones rebaño).

Hay aquí sin embargo por parte de Foucault, un grave silencio histórico que ha implicado muchos malos entendidos. Aunque, siempre se mantuvo crítico a las trazas de determinismo económico en Marx; al analizar el paso de la soberanía a las disciplinas y su posterior desplazamiento por el poder pastoral, Foucault obvió el otro aspecto metodológico del marxismo, aquel que sitúa la base del movimiento histórico en la lucha de clases aun antes que en el esquema estructural de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. En efecto, maciza evidencia histórica permite levantar al menos la hipótesis de que la sociedad industrial decimonónica resultó de una crisis en las relaciones de dominación. Si desde fines del siglo XVIII la burguesía se instaló en el poder compartiéndolo con la aristocracia doblegada, fue básicamente el resultado de que esta última no pudo asegurar la contención –y se negó a aceptar esta incapacidad- de las productoras y productores humildes del campo y la ciudad europeos, las que ya poseían un conjunto de experiencias –tanto concientes como prerreflexivas- que no sólo les indicaban la amenaza representada por las elites de sus sociedades, sino lo innecesarias que dichas elites resultaban para dirigir un proyecto de sociedad

---

<sup>79</sup> Foucault, 1991b

<sup>80</sup> Foucault, 1994

que asegurara el desarrollo de sus formas de vida. En verdad no hay en juego aquí un gran variedad de nuevos datos historiográficos, se trata simplemente de un problema de hermenéutica histórica: reconocer en el industrialismo la salida a una crisis planteada desde el fondo de la sociedad; una salida cuya magnífica portentosidad estuvo en directa relación con la amenaza que representaban, tanto el malestar de los humildes, como su tendencia a realizar la singularidad de sus formas de vida desligándolas de cualquier dirigencia exterior. Desde este punto de vista, y por enrevesado que aparezca, la sociedad disciplinaria y panóptica que resultó de los ejercicios del biopoder, constituyó parte de la oferta de progreso que las elites se vieron forzadas a dirigir a las y los humildes, igual cosa estaría ocurriendo en la actualidad con las "técnicas de control al aire libre". Ciertamente: una demostración de que el poder no "sólo" oculta, engaña y reprime, sino que sobre todo produce;<sup>81</sup> pero más aun, una demostración de que esta producción del poder está antecedida por un deseo colectivo sin objeto preciso, deseo que constituye la fuerza histórica desbocada sobre la que deben montarse las elites dominantes con técnicas cada vez más complejas e inciertas. Este silencio histórico es el que hace aparecer –a su pesar- las disciplinas y controles descritos por Foucault como círculos de hierro autoperfeccionados frente a los cuales únicamente pueden reconocerse resistencias; es decir, actos de contestación frente a una fuerza proactiva; cuando lo que en realidad ocurre es que estas disciplinas y controles, puestos como condición a la honesta y siempre renovada promesa capitalista de un aumento colosal en la disponibilidad de bienes, conducen a nuevos y más radicales deseos colectivos que van produciendo cada una de las grandes mutaciones sociales, mas no de manera plana y lineal, sino que desentrañando y radicalizando un conflicto más que central por el control de la vida. Esta última es en parte la tesis de una nueva historiografía social inaugurada en Chile por Gabriel Salazar, pero más rigurosamente corresponde a lo que Felix Guattari y Gilles Deleuze llamaron esquizoanálisis, cuya revisión sin embargo se realizará más adelante, entre otras razones porque, tanto su formulación, como su relevancia resultan incomprensibles sin precisar otros ámbitos de la tradición biopolítica, especialmente aquellos que dicen relación con las subjetividades y el lenguaje.

Lo que en este punto nos interesa resaltar de la tesis del biopoder, es que las formas de vida se habían transformado en el objeto central de la política moderna mucho antes de la decadencia de los conflictos obrero industriales, de hecho, estos últimos no habrían sido sino la expresión de un conflicto aun más central que aquel por los recursos sociales enunciado por Touraine: el conflicto por el control de la vida. Así, creemos que la principal mutación contemporánea de las luchas sociales no consiste en un "giro" hacia el reconocimiento de las formas de vida cotidianas, sino en que al interior de esta larga tendencia se está arribando a un punto donde, por la necesidad sistémica de controlarla, la propia vida concretamente colectiva está siendo puesta en cuestión, lo que en primer lugar se manifiesta por la radicalización de una aun más larga tendencia política de la modernidad occidental consistente

---

<sup>81</sup> Verdadera tesis central de Vigilar y castigar de Foucault.

en reducir la vida a una abstracta forma individual anterior a toda relación, inmunizando su verdadero carácter común, pues, como veremos en los dos puntos siguientes, desde el momento en que la vida se despliega socialmente, es de suyo una "forma de vida" y no un mero "viviente", es decir que como lo indica Jean Luc Nancy la forma de vida implica el estar-en-común constitutivo de una comunidad política<sup>82</sup>. Roberto Esposito muestra que la modernidad ha considerado a esta comunidad como constituida en torno a una violencia que sólo el estado puede controlar monopolizándola; de ahí la idea de una inmunización de la vida, pues si la vida sólo puede ser en comunidad, y la comunidad está siempre afectada por el mal de la violencia de los unos contra los otros, entonces esta violencia generalizada debe ser combatida con una violencia dosificada en el derecho, lo que supone además un principio de legitimidad fundado en los procedimientos que aseguran la verdad, tanto de la operación efectiva del derecho, como de su cálculo para la dosis de violencia inmunitaria.

### 3. El carácter común de las formas de vida y la comunidad como objeto de inmunización

#### 3.1. Inmunización individualista de la comunidad

Hace algunos años, Manuel A. Garretón, gran defensor del sujeto político moderno, declaraba: "Para que la gente no se matara se creó el Estado, y para que el Estado no controlara todo, se crearon los partidos políticos (...)";<sup>83</sup> el más importante sociólogo chileno, señalaba de este modo, llano y rotundo, el tantas veces olvidado basamento de la comunidad política moderna; el miedo de los unos a los otros, cuyo develamiento debemos a Thomas Hobbes, hombre cuyo impulso intelectual fue paradójica y admirativamente descrito por Elías Canetti como el "coraje de un hombre lleno de miedo"

Ciertamente otros –de Platón a Jenofonte, y naturalmente a Maquiavelo– pusieron de relieve el papel político del miedo. Hay quien –Montesquieu– hizo de él el principio mismo del régimen despótico. Pero aquí justamente está la diferencia: para Hobbes el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral (...) No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado de lo irracional sino del lado de la razón. (Esposito, 2003: 57)

Esposito, sin embargo, indica que esta positivización del miedo no funda, sino que inmuniza a la comunidad mediante una transferencia de derechos que finalmente sólo puede ser efectuada por el individuo, cuya experiencia de irrevocable finitud constituye el núcleo del miedo. Pero la finitud puede también traducirse en otra certeza fundamental: para saber que un día no se estará, es

---

<sup>82</sup> Nancy, 2003

<sup>83</sup> Garretón, 2003 (conferencia)

necesario saber que, aquí y ahora, “se está”, y así como ese día del “no estar” queda remitido a la individualidad (el paso hacia la muerte es el único instante en que no podemos hacernos acompañar por nada de lo que nos ha acompañado en la sociedad), el estar constituye siempre una experiencia en común; la experiencia de estar requiere un “con”, o *cum*, que la certifica; comunidad que por lo demás permite experimentar la finitud.<sup>84</sup> Jean Luc Nancy ha sido –desde nuestro punto de vista– ampliamente convincente en demostrar que la comunidad “No es *un ser* común, es un ser ***en*** común, o estar uno *con* el otro, o estar *juntos*. Y *juntos* significa algo que no es ni exterior ni interior al ser singular”;<sup>85</sup> precisamente la tragedia de haber intentado construir la comunidad a partir de un metafísico “ser común”, es lo que al cabo del siglo XX y comienzos del XXI ha permitido a los poderes dominantes imponer al “individuo”, y más precisamente a la estructura de derecho asociada a él, como principio que inmuniza a la comunidad pretendiendo tornarla finalmente impensable

Que la obra mortal (...) haya sido realizada en nombre de la comunidad —ya sea la de un pueblo o de una raza autoconstituida, ya sea la de una humanidad autotrabajada— es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier *dato* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, incluso es lo que puso término a la posibilidad de pensar un *ser común* bajo cualquier modelo de un «ser» en general. El estar-en-común, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto; el estar-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica: ésa fue la tarea que salió a la luz... y a la cual este libro intentó comenzar a responder (seguido, por lo demás, desde su primera aparición, por varios otros trabajos, como los de Blanchot, de Agamben, de Ferrari, de Rancière o de Esposito, por citar nada más que a ellos). (Nancy, 2003:8)

Nos parece que este significativo fragmento de “*La communauté désœuvrée*” quedaría mutilado sin su pie de página, allí Nancy señala:

Con todo, tampoco hay que dejar de subrayar la disimetría entre, por una parte, los fascismos, que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad, y por otra los comunismos, que pronuncian la comunidad como *práxis* y no como sustancia: esto marca una diferencia que ninguna mala fe puede suprimir —lo cual no es una razón para olvidar el número de víctimas... (ni las proposiciones sustancialistas, comunitarias y racistas, disimuladas por aquí y por allá en el comunismo llamado «real»). (Nancy, 2003: 8)

En este mismo sentido, Esposito identifica a la inmunidad como algo más que un simple contrario de la comunidad. La inmunidad conlleva la potencia

---

<sup>84</sup> Nancy, 2003

<sup>85</sup> Nancy, 2003: 118 (Subrayados nuestros)

positiva, comunistamente afirmativa, de una "línea de conjunción (...) entre dos series divergentes",<sup>86</sup> o, como veremos más adelante, conlleva la operatoria específica de esas extrañas "evoluciones a-paralelas" que Deleuze & Guattari señalan como instancias del "devenir"; por lo mismo es que se trata de procesos en el filo de la vida y la muerte; la inmunización de la comunidad por parte de la estructura de derecho individual, o del derecho a secas, tiene, de hecho, a la vida por su objeto primero

... también remite a la semántica inmunitaria el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control coactivo: se trata de la vida. Ella es el suceso, la situación, que por definición tiende a rehuir su propio sitio, romper su propios límites y volcarse fuera de sí. Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica –o, como lo formula Benjamin, de "vida desnuda" (*das blose Leben*)- en una "forma de vida" como podría ser una "vida justa" o una "vida común" (Espósito, 2005: 49. Subrayados nuestros)

El comunismo, e incluso buena parte de la Izquierda Revolucionaria quisieron instalar la radicalidad política en un gran espectáculo de humanismo épico, antes que en esta imperceptibilidad clandestina de las formas de vida o la simple "vida común". Fue por ese medio que la comunidad recibió el encargo de "poner en obra" una supuesta capacidad del hombre para ser el obrador inmanente de su propia humanidad, transformándola en "la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*."<sup>87</sup>, se trataría entonces de

Una inmanencia absoluta del hombre al hombre —un humanismo— y de la comunidad a la comunidad —un comunismo (...)

Ahora bien, es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o bien *el hombre* mismo, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo de un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres* presupone que efectúa o que debe efectuar integralmente su propia esencia como tal, presupone que es ella misma la realización de la esencia del hombre (...). Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero* o bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está puesta en práctica, allí se vuelve su propia obra. Es lo que llamamos el «totalitarismo», y que tal vez sería mejor denominar el «inmanentismo», si es verdad que no debemos reservar esta designación para ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de

---

<sup>86</sup> Espósito, 2005: 247

<sup>87</sup> Nancy, 2003: 14

nuestro tiempo, que engloba también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos. (Nancy, 2003: 14-15)

Esta confrontación entre el inmanentismo comunitarista y la fuerza política de la “vida común” es la que marca la diferencia en experiencias como la zapatista, capaz de sostener su estrategia sobre una noción ontológica y no meramente voluntarista de que “la gente común es rebelde”<sup>88</sup>, o como en el caso de la innovación estratégica que la Comisión Militar del Movimiento de Izquierda Revolucionaria chileno, MIR, intentó desarrollar en los años ochenta mediante lo que caracterizaron como la radical y absoluta inmersión de la militancia revolucionaria en la vida natural de las comunidades populares, lo que al menos para su líder, Hernán Aguiló, implicaba mucho más que un simple desentenderse de una coyuntura política adversa a los movimientos sociales para asegurar la sobrevivencia de unos aparatos armados cuyos impulsores originales ya comenzaban, con distintos ritmos, su deriva en la política parlamentaria; nos referimos en este último caso a la dirigencia exterior del MIR chileno, misma que a partir de 1978 -y con las más insólitas artes del centralismo democrático- embarcó a centenares de militantes revolucionarios en una “operación retorno” ejecutada en el momento de mayor solidez de la dictadura pinochetista.<sup>89</sup> Traemos estos datos a colación porque muestran que las prácticas de lucha organizada jamás han estado ajenas a las tensiones entre la vida común y el inmanentismo comunitario-revolucionarista; de hecho, para la citada “operación retorno” del MIR chileno, su dirigencia exterior debió purgar explícitamente una tendencia cuya defensa política de la vida común quedó claramente plasmada en un manifiesto del que podemos citar lo siguiente

... el pueblo que hace historia no consiste sólo en los sin-propiedad atacando a los con-propiedad, los sin-Estado utilizando el Estado de otros, los que son nada destruyendo [a] los que son todo. Porque el movimiento es una potencia y la potencia es en sí una afirmación (...) el pueblo no está forzado a ocupar sólo los espacios (...) apropiados de su enemigo, sino, fundamentalmente, los espacios libres e inalienables del pueblo mismo. Es decir, no debe trabajar TANTO o SÓLO la idea de expropiar al enemigo, COMO el desarrollo de su propia afirmación como pueblo (...) lo que significa iniciar la construcción de la sociedad popular HOY. Y allí, donde el pueblo puede hacerlo desde ya: en sí mismo, en sus territorios comunales, en sus rincones íntimos inalienables, en la base, a ras de tierra, en las raíces, en MI mismo, entre los MIOS, entre mis AMIGOS, en mi VECINDARIO. Donde quiera que yo me extienda, una sociedad viva de pueblo real puede ir conmigo, paso a paso relaciones sociales comunales, o si se quiere, mancomunales (...) formas comunales colectivizadas, desarrollándose, creciendo, confianza cara a cara, diálogo, risa, corriendo como pólvora o sangre en las venas, calles repletas de egoísmo de masas, mejor dicho, de bases de economía

---

<sup>88</sup> Holloway, 2002

<sup>89</sup> Salazar y Pinto, 1999

popular, de consumo popular (no de masas), de tecnología de pueblo, hecha a mano, retazos de universidad, todo el territorio del pueblo, todo, desde la explotación misma hasta donde tú y yo nos relacionamos simplemente, todo transformándose en una sociedad popular dueña de su historia, desde la raíz, dueña absoluta de su amor todos los días, del amor de todas la mujeres, de los niños, de todos los hombres, de todas las partes y componentes... HACIÉNDONOS PODER. (Salazar, 1982: 7-9)

Pero ha sido el inmanentismo de la comunidad el que ha prolongado las prácticas discursivas y no discursivas de unos derechos individuales 'pactados' junto al monopolio estatal de la violencia; prácticas sostenidas en la defensa del individuo como "sujeto de derecho" y, por tanto, "sujeto-al-estado-de-derecho"; estado que en su versión histórica no hace sino actualizar la operación hobbesiana que inmuniza a la comunidad de sus relaciones constitutivas, denegando la legitimidad a una política fundada en lo colectivo, política de las relaciones, que, de este modo, se ve inmunizada por la supuesta "unidad" individual de sus términos.

Lo que los hombres tienen en común –he aquí el descubrimiento de Hobbes que lo convierte en el más valeroso adversario de la comunidad– es la capacidad de matar y, en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte: potencia de muerte generalizada a tal punto que se convierte en el único vínculo que asimila a individuos por lo demás separados e independientes. (Esposito, 2003: 58)

La apelación al peligro, supuestamente connatural, de una "muerte en común" –el genocidio, el holocausto, el Gulag– se ha repuesto como el basamento de la "política" en tanto violencia legitimada y soberana que garantiza la vida de cada individuo. Pero la miseria del comunismo real tampoco resultó suficiente para que el primado del in-dividuo reabsorbiera todo el pensamiento social; una vigorosa corriente, de tinte aun europeo, ha radicalizado la deconstrucción del fundamento individual de las subjetividades y, por tanto, de la política. Es desde ese lugar que Nancy ha llegado a preguntar:

¿Es verdaderamente menester decir aquí algo acerca del individuo? Algunos ven en su invento y en su cultura, si no en su culto, el privilegio insuperable gracias al cual Europa habría demostrado al mundo la única vía de emancipación de las tiranías y la norma a cuya luz han de medirse todas las tentativas colectivas y comunitarias. Pero el individuo no es más que el residuo que deja la experiencia de la disolución de la comunidad. Por su naturaleza —como su nombre lo indica, es el átomo, el indivisible—, el individuo revela ser el **resultado abstracto** de una descomposición (...)

...no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un *clinamen*. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del «individuo». Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del

individuo es capaz de encarar este *clinamen*, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad. El «personalismo», o bien Sartre, sólo lograron revestir al individuo-sujeto más clásico con una pasta moral o sociológica: no lo *inclinaron* fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su estar-en-común. (Nancy, 2003:15. Subrayado y negrillas nuestros)

### 3.2. Inmunización política de las formas de vida

Prosiguiendo el intento de pensar aquel estar-en-común, Roberto Esposito ha trabajado los conceptos de comunidad e inmunidad a partir de su término articulador: “munus”, al que puede darse los significados de “onus” como obligación, de “officium” como función, y de “donum”.<sup>90</sup> Respecto de este último, que remite al don, al regalo o la donación, Esposito plantea que si bien el don indica un regalo pleno sin “...restitución o recompensa adecuada...”,<sup>91</sup> el munus corresponde a un tipo particular de don: “...es el don que se da porque se *debe dar y no se puede no dar*”<sup>92</sup>; de manera que onus, officium y donus “muestran las dos caras indisolublemente unidas en el concepto bivalente de *munus*: don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza”,<sup>93</sup> bivalencia que articula, en principio, comunidad e inmunidad. Como ya hemos visto, se trata de un juego delicado, pero imprescindible para diferir a la muerte como signo del “cum”, o del estar juntos. Además, este plegamiento constante entre obligación y dispensa consigue que “lo que nos es común”, cese de estar definido por la clásica oposición a “lo que nos es propio”, mostrando cómo esta oposición termina de todos modos definiendo a la comunidad como apropiación de algo que no puede ser ya de nadie más. El movimiento de tenaza o “doble blind” entre “communitas” e “immunitas”, libera a la identidad común de lo idéntico de sí, abriéndola al ser de las diferencias.<sup>94</sup> Identidad entonces como recorrido histórico del “estar-en-común” y no como domicilio privado de un ser común. Pero ciertamente, no son estos los resultados de la inmunización operada actualmente por una “razón imperial” que reifica el figurín del individuo, cautelando el deber –el munus– de la “comunidad internacional”: combatir el “terror” de toda violencia exterior al orden jurídico fundado en tal individuo (que revela entonces más que nunca su carácter de figurín reificado), tarea para la cual esta razón imperial “debe” auto-eximirse del munus, del propio deber que conserva.

Tanto esta supremacía contemporánea del individuo por sobre el campo de sus relaciones constitutivas, como el movimiento centrípeto de la política hacia la forma de lo uno (razón imperial); fue consagrada en los orígenes de la modernidad a través de las distintas versiones del llamado “contrato social” fundado por Hobbes. Dicho contrato alude al acuerdo más general que permitiría la vida política de una sociedad compleja como la moderna. Tal concepción ilustrada de la vida política debe incluso distinguirse de la primera proposición moderna que, en la obra de Maquiavello, partía por reconocer el carácter históricamente subordinador del estado sobre la sociedad.<sup>95</sup> En el “maquiavelismo” se trataba, sin embargo, de la ciudad-estado, cuya principal amenaza era de hecho la modernidad centralizadora del nascente estado-nación. A deferencia de las ciudades estado renacentistas, los estados nacionales se constituyeron en la pretensión de consolidar unidades históricas culturales supuestamente anteriores a ellos (las “comunidades nacionales”), de modo que no se impusieron como principal desafío práctico el gobernar conjuntos relativamente homogéneos de población como lo había sido para “El Príncipe”, sino reducir enormes multiplicidades colectivas a funcionales

---

<sup>90</sup> Esposito, 2003: 25-30

<sup>91</sup> Esposito, 2003: 28

<sup>92</sup> Idem

<sup>93</sup> Esposito, 2003: 40

<sup>94</sup> Qué duda cabe del papel que juega no sólo en la singularización, sino también en el bienestar, todo aquello que es considerado “fuera de lo común”

<sup>95</sup> Maquiavello, 1983

homogeneidades normativas. El contrato social aparece así como la figura reguladora de esta nueva situación que viene a “racionalizar” unas relaciones humanas naturalmente inclinadas a la mutua destrucción. El contrato registra y proyecta la cesión de libertad a cambio de la única protección capaz de provocar el bien común: el estado.

“Cuando un hombre trasfiere un derecho propio a otro, sin considerar un beneficio recíproco, pasado, presente o futuro, esto se denomina libre donación (...) Cuando un hombre transfiere su propio derecho sobre la base de la consideración de un recíproco beneficio, no se trata de una libre donación, sino de una donación mutua, y se la llama contrato” [T. Hobbes *Elementi di legge naturale e politica*, Florencia, 1968, págs. 120-1]. No sólo entonces no coincide el contrato con el don, ni deriva de este, sino que es la más directa negación del don: el paso del plano comunitario de la gratitud –que según Hobbes, el hombre ‘moderno’ no puede sostener- al de una ley que se ha sustraído a toda forma de *munus*. Una ley destructora de ese *cum* al que el *munus* está semánticamente orientado en la figura de la *comunitas*. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos” (Espósito, 2003: 68. Subrayados y negrillas nuestros)

De este modo, el contrato ilustrado vino además a trasuntar la inmunización como el imperativo de reducir la heterogeneidad de lo social a la homogeneidad normativa del gobierno, o como ya lo expresaba Spinoza en el siglo XVII “reducir la categoría de los muchos, la multitud, a la forma de lo uno”<sup>96</sup>. En defensa del individuo, la comunidad recibe una “vacuna” contra la violencia de la que sería intrínsecamente portadora; para ello se ocupa la misma violencia, pero en una dosis supuestamente tolerable que tiene por nombre “estado de derecho”. Así –diría Espósito- se crean las condiciones de lo que vemos en la actualidad: una razón imperial que ha transformado la “immunitas” en una cada vez más abierta guerra civil de escala global. No sólo la “estructural obsesión” capitalista del lucro, sino una extendida forma de vida burguesa cuyas pretensiones de auto-protección total adosan el bienestar a la estructura de derecho (los “derechos sociales”) ha terminado convirtiéndose en algo parecido a esas enfermedades donde el aparato inmunológico ataca al organismo que debía proteger, o a esas otras que producen su propia inmunidad. Ya se ha dicho que este no es un devenir inexorable del juego *communitas/immunitas*; sin embargo, es el paradigma sobre el cual se asentó la modernidad “tanto o más que otros modelos hermenéuticos, como los expresados en los términos ‘secularización’, ‘legitimación’, ‘racionalización’, los cuales [sólo muestran] la separación con respecto al pasado premoderno, pero no la inversión de perspectiva y la potencia de negación que contrapone directamente *immunitas* a *communitas*.”<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Citado en Virno, 2003

<sup>97</sup> Espósito, 2003: 38

De igual manera, el proyecto "inmunitario" de la modernidad no se dirige sólo contra los específicos *munera* –obligaciones de clase, vínculos eclesiales, prestaciones gratuitas- que pesaban sobre los hombres [SIC] en la fase precedente, sino contra la ley misma de su convivencia asociativa (...) No es necesario hipotetizar ningún idilio comunitario previo (...) para poner en evidencia que (...) Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales –es decir, perfectamente in-dividuos, individuos "absolutos", rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen- sólo habiéndose liberado preventivamente de la "deuda" que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación. (Esposito, 2003: 40)

Haría falta señalar además que lo que se buscó eliminar en la operación inmunizadora realizada por los contractualismos, fue la "singularidad" de la historia colectiva; pues esta singularidad es la demostración permanente del carácter abstracto y atomizado de un individuo que de hecho no puede si no ser un producto histórico. El individuo moderno es la expresión de una fuerza colectiva: la historia ascensional de la burguesía y su estabilización violenta mediante el derecho individualizante; es esa fuerza la que funda la política en el contrato social, pero no por un temor primero a que las individualidades que la componen reciban la muerte de mano de los demás individuos; sino por la necesidad que esa fuerza tiene de "administrar muerte" sobre las formas de vida que antagonicen, cuestionen u obstruyan los modos de estar-en-común fundados en la apropiación individual, incluida la imagen del sujeto como "dueño de sí mismo" y de "su" historia. Esta es la continuidad fundamental de los términos que originaron el contrato social moderno ilustrado,<sup>98</sup> aquel otro rostro de la 'larga marcha' democrática en el que su objeto mismo, el demos, fue teóricamente inmunizado de la multiplicidad concreta que funda su historicidad.

Hobbes señala que "El pueblo es un uno, porque tiene una única voluntad, y a quien se le puede atribuir una voluntad única (...) Los ciudadanos, en tanto se rebelen contra el Estado, son la multitud contra el pueblo",<sup>99</sup> esta es la matriz inmunitaria que Hobbes heredó a las versiones anti-monárquicas del contrato social. En la Europa del siglo XVII dejaba de ser impensable aquella fórmula en que la escena social de "los muchos" daba lugar a la forma política de "lo uno";<sup>100</sup> las particularidades que venían precisamente multiplicándose desde el declive de la edad media se transformaban de pronto en la materia lógicamente dispuesta a una drástica reducción inmunitaria operada por el "soberano". Pero para una época en que la particularidad aun no podía si no predicarse respecto de colectivos, resultaba improbable la

---

<sup>98</sup> Sin embargo el autor no concibe las luchas sociales de los humildes como destructoras de estos universales, sino como posicionadoras de otros que serían los propios de su historicidad específica, cuestión que a nuestro juicio restringe la radicalidad efectiva del desafío que esas luchas enfrentan.

<sup>99</sup> Citado en Virno, 2003

<sup>100</sup> Estas nociones son discutidas en la sección 5 de este mismo capítulo.

constitución de una unidad capaz de inmunizar lo diverso para conducirlo a una masa coherentemente administrable. John Locke resolvió en parte este problema al hacer más explícita la participación en el contrato de aquella figura que resultaba de la disolución de la comunidad: el individuo;<sup>101</sup> de este modo logró que el conjunto de la sociedad quedase compuesta de miembros escindidos unos de otros (inmunizados de su estar-en-común), “purgando” su concreta historicidad colectiva. Siguiendo esta genealogía del contrato se puede afirmar que no fue la singularidad de las vidas concretas la primera en ser validada por la Ilustración para servir de modelo al estado; lejos de este metarrelato, fue el estado como máxima encarnación de lo “uno indivisible” el que generó la imagen de un individuo que es abstracto por cuanto se le ha inmunizado de todo trayecto empírico, remitiéndolo a la pura unidad biológica de su organismo que está ya socialmente organizado en un apartamiento a su vez inmunizador de la cooperación social de la que –más aun en el capitalismo– sigue dependiendo la producción material de la vida.<sup>102</sup> Así surge como actor coherente un individuo que sólo puede recomponer su comunidad cooperativa a través del estado; no obstante, en continuidad con el materialismo elemental de Hobbes; Locke rehusó abstraer –cartesianamente– un principio general y constante para la celebración del contrato entre cada individuo y el estado<sup>103</sup>. El contrato permaneció entonces en la incómoda calidad de metáfora auxiliar, evidenciada además por David Hume, cuyo empirismo introdujo una torsión hacia la particularidad concreta de lo social, mostrándola irreductible e irrepresentable por los nuevos universales logocéntricos de la modernidad ilustrada.<sup>104</sup> El pensamiento de Hume vino a poner de manifiesto que cualquier futuro del contrato social se emparentaría con el de una antropología trascendental; destino del que ni siquiera pudo sustraerse el formidable intento rousseauiano de subvertir a Hobbes para refundar democráticamente el contractualismo “... dado que su crítica comunitaria al individualismo de hecho se mantiene dentro del mismo paradigma, como ya le fue dado observar a Emile Durkheim: el de un individuo cerrado en su perfecta completud [sic]”<sup>105</sup>.

... la crítica de Rousseau a Hobbes, no tiene nada en común con las de Locke o Montesquieu: él no parte, como estos últimos, del presupuesto aristotélico de la sociabilidad natural, sino de una hipótesis de insociabilidad aun más extrema que la hobbesiana. Para él, los hombres en el estado de naturaleza no están asociados *ni siquiera* por la guerra recíproca (...) [esto] nace de una concepción que toma como parámetro el grado de perfección del individuo al nivel de identificación que este alcanza consigo mismo. En efecto, la causa –y la condición– de la felicidad del hombre primitivo reside en la fidelidad a su más íntima esencia: ‘El hombre natural es todo para sí; es la unidad numérica, el entero absoluto que sólo tiene relación consigo mismo o con su

---

<sup>101</sup> Hampsher-monk, 1996

<sup>102</sup> Negri, 1994

<sup>103</sup> Vallespín, 1997

<sup>104</sup> Sabine, 1996

<sup>105</sup> Esposito, 2005 : 97

semejante" [30 J. J. Rousseau, *Emilio*, en *Opere*, a cargo de P. Rossi, Florencia, 1972, pág 353] (Espósito, 2003: 97-8)

A partir de estas consideraciones metafísicas del individuo, Espósito demuestra que el comunitarismo implicado en la noción Rousseauiana de una "voluntad general" adquiere una inclinación totalitaria que describe la misma convergencia sobre lo uno. Pero más significativo para nuestro problema específico es que aun con el salto democrático pretendido por Rousseau, la capacidad de transformar el mundo mantiene su punto de partida en individuos, los que a su vez se definen por su capacidad de concurrir a un contrato con otros en abstracta igualdad de condiciones. Así se formaría, a ras de sociedad, un gran enjambre contractual que el estado democrático no podría sino reflejar. Este estado sería entonces el que "actuaría" representando cada contrato particular, condenado a depurar sus actos político representativos pues no sería él el verdadero soberano, sino el pueblo contractualmente urdido, aunque ya inmunizado de su propia experiencia, escindido de sus cuerpos colectivos y de su latir discontinuo sobre la historia. A esta imagen de la vida política es que se pliegan el humanismo y el liberalismo políticos para considerar todo lo extraño a ella como puro marasmo de la convivencia. Aunque, por otra parte, la prioridad que Rousseau concede a la existencia de los sujetos por sobre su "actividad mentada", muestra que los encadenamientos y rupturas del pensamiento ilustrado no conforman ninguna perfecta progresión inmunitaria, y que ni siquiera esa fuerza colectiva burguesa puede considerarse como esencialmente abolicionista de la vida. Sólo los resultados histórico-concretos del contractualismo, autorizan –en este mismo nivel- la impugnación tanto al individualismo, como al carácter utópico que finalmente asigna a una vida justa y en común.

### 3.3. Colonialidad del poder, soberanía y excepción

Más allá de la tesis inmunitaria, el tipo de estudios biopolíticos citados hasta aquí intentan mostrar que las consecuencias estructurales de un conflicto por el control de la vida no pueden ser ya aseguradas a través de ningún sistema institucional pre-constituido (anterior a los efectos del conflicto), particularmente el de la democracia representativo-parlamentaria, sistema formado desde sus inicios en relación con la necesidad de controlar las formas de vida. Precisamente hacia ese punto se han orientado otros análisis biopolíticos posteriores a Foucault, haciendo la genealogía de la democracia liberal para descubrir el real peso que el biopoder ostenta al interior de sus instituciones. Desde América latina Aníbal Quijano aun le confiere propiedades

relevantes a las instituciones de la democracia representativa, pero de un orden bastante coincidente con las tesis de la biopolítica

Lo que el término democracia mienta en el mundo actual, en el patrón mundial de poder colonial/ moderno /capitalista/ eurocéntrico, es un fenómeno concreto y específico: un sistema de negociación institucionalizada de los límites, de las condiciones y de las modalidades de explotación y de dominación, cuya figura institucional emblemática es la ciudadanía y cuyo marco institucional es el moderno estado-nación. (Quijano, 2003. Web)

Tanto la observación de las llamadas "transiciones democráticas" en Latinoamérica, como el análisis del ordenamiento político global, sugieren a no pocos intelectuales la profunda insustancialidad de las "democracias reales" en relación a las formas de vida. Se ve avanzar una política de muerte simbolizada por la forma arbitraria en que se ha administrado la plaga del SIDA, por las declaraciones de guerras globales, por las políticas selectivas de aniquilación ambiental, por las experimentaciones genéticas y biotecnológicas. En todo lo cual cuesta advertir una simple deformación subsanable dentro de los propios términos de la democracia occidental, sino la oscilación –importante, sin duda de una extendida forma de dominación caracterizada por conjugar un ideal de "ciudadanía" con formas efectivamente totalitarias de control y disposición de la vida.

"Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales.

"La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (...) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar." (Agamben, 2003: 20-21)

La tradición biopolítica intenta también mostrar la incapacidad profunda de la "representación" y la "ciudadanía" para formar una comunidad política liberadora de singularidad, es decir, un modo colectivo de existencia que no "sujete a los sujetos" a la identidad metafísica del "sujeto de derecho", con lo cual no sólo se reducen las formas de vida a formas de masa, sino que también se preparan las condiciones de su propia suspensión. La biopolítica intenta rebatir aquellas interpretaciones de la historia que correctamente imputan las conquistas sociales a un "modo de ser" ciudadano y sujeto de derecho, pero que no reparan en que el sujetamiento político de los pueblos a ese mismo

“modo de ser”, ha sido la condición fundamental para que cada crisis de los intereses “dirigentes” se resolviera mediante una “excepción” dictatorial justificada precisamente por el desborde de las conquistas sociales. Después del nazismo y el fascismo, esta “excepción” se desplazó hacia aquellos espacios desde donde se requería transferir riqueza; pero Giorgio Agamben ha llegado a sostener que a la postre se ha transformado en la regla de un orden internacional sustentado en una violencia desnuda, que además, y como lo plantea Quijano, muestra a las claras el sostenido principio racista que ha organizado al mundo.<sup>106</sup>

“La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.

“Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo (...) Sobre ella se fundó el *eurocentramiento* del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y estados y de formación de estados nación modernos.” (Quijano, 2003. Web)

Respecto de los peligros de la ciudadanía y la apelación al “sujeto de derecho”, encontramos una perfecta ilustración en el caso que funda lo que llamaremos el “Chile inmunitario”, allí donde jamás su pueblo fue “más ciudadano y sujeto de derechos”, que hasta momentos antes del golpe militar de 1973, coyuntura aquella en la que –puede hipotetizarse– se decidió el estado de excepción global que rige hasta la actualidad. Agamben deduce esta paradoja de la ciudadanía y la represión sobre las formas de vida, remontándose a la distinción entre los términos *zoe* y *bios*, que para los griegos designaba la vida natural y la vida política respectivamente. La *zoe* se dice de la generalidad de la vida natural incluida la de hombres y animales -vida desnuda del mero viviente- en cambio el *bios* se dice de la vida como una manera de conducirla, por lo tanto es “forma de vida propia de un individuo o grupo”, y por supuesto era la única considerada como parte de la ciudadanía, que, de acuerdo a Aristóteles, implicaba “vivir según el bien”; la modernidad sin embargo se fundó en el acto de colocar a la *zoe*, la vida desnuda, como objeto de la política, de manera que ser ciudadana o ciudadano ya no consiste sólo en la garantía de ser algo más que una mera o mero “viviente”, sino que ahora esa condición, esa vida desnuda, se transforma en objeto de la soberanía política, soberanía que a su vez se define por la fuerza que funda y defiende el derecho,

---

<sup>106</sup> Idea ya trabajada por Foucault en Genealogía del racismo, 1992a

para lo cual le resulta esencial la facultad de decidir el estado de excepción que suspende el derecho.

Agamben prueba que desde Roma hasta nuestros días –citando a Carl Schmitt- soberano es *“aquel que decide sobre el estado de excepción”*<sup>107</sup> y que por tanto, en la modernidad occidental, decide sobre la vida desnuda de los y las ciudadanas en tanto que tales. Esto no quiere decir que las democracias occidentales se prueben todo el tiempo a sí mismas decidiendo el estado de excepción y disponiendo de la vida en medio de la suspensión del derecho; pero sí quiere decir que esa es la estructura fundamental de las democracias occidentales, las que en tanto formas políticas que regulan la convivencia, tienen el mandato de evaluar permanentemente el desarrollo del conflicto y la violencia social para decidir el estado de excepción; de manera que incluso si renuncian a tal facultad, y considerando que la *“...morada del derecho es frágil y, en su tensión hacia el mantenimiento del propio orden, siempre está ya en acto de arruinarse...”*<sup>108</sup> la soberanía puede recaer en quienes dispongan de la fuerza para decidir la excepción. Suspender el derecho en nombre del derecho; derecho que por medio de una eficaz ficción ha sido puesto a cargo de la vida al punto que eso es precisamente lo que de Auschwitz persiste hasta nuestros días. De ahí que incluso el diagnóstico de Agamben acerca del carácter permanente de la excepción en el actual orden imperial, no pueda ser interpretado como un llamado a volver de la excepción al derecho, pues ambos están definidos al interior de la soberanía, a la cual evidentemente no hay que volver pues está ahí, en el norte, más fuerte que nunca

“No se trata, naturalmente, de regresar el estado de excepción a sus límites temporal y espacialmente definidos para reafirmar el primado de una norma y de derechos que, en última instancia, tienen en aquél [*el estado de excepción*] su propio fundamento (...) Pero si es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central (...) Exhibir el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre ellos un espacio para **la acción humana, que en un momento dado reivindicaba para sí el nombre de ‘política’**. La política ha sufrido un eclipse perdurable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose a sí misma en el mejor de los casos como poder constituyente (esto es, violencia que pone el derecho), cuando no reduciéndose simplemente a poder de negociar con el derecho.”<sup>109</sup>

Finalmente la bipolítica agambeana deduce al campo de concentración como la figura basal de la política occidental, circunscribiendo esta crítica profunda a una territorialización paradigmática que ciertamente hoy sigue funcionando para los “deportados” de todo el planeta, pero que para los latinoamericanos tiene un fundamento mucho más vasto, en tanto que después del genocidio fundacional, la separación entre derecho y vida ha persistido como una constante, como una vibración de intensidad variable, pero

---

<sup>107</sup> Citado en Agamben, 2004: 23

<sup>108</sup> Agamben, 2004: 154

<sup>109</sup> Agamben, 2004: 156 y 157-158

insoportablemente sostenida, derivando en lo que Quijano ha llamado la colonialidad del poder, no para referirse a ningún tipo de vínculo político institucional o económico, sino para la condición de condiciones a través de las cuales el poder en Occidente se ejerce como se ejerce

Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de "raza". Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o "racista"), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder. (Quijano, 2003. Web)

#### 3.4. Luhmann. Sociología de las formas de vida ya inmunizadas

El encuentro de la biopolítica y la tesis de la colonialidad del poder, enciende balizas sobre la idea de un sujeto que, como supuesto "soberano de sí mismo", lleva inscrita, cada vez más sutil, inconciente, y por lo mismo, terriblemente, la violencia del racismo. La biopolítica propone librarse de este sujeto sujetado a la soberanía del derecho, apelando al modo en que su memoria puede ligarlo al colectivo y descargarlo de facultades metafísicas; esto permite que la tradición biopolítica mire de otro modo aquellos procesos en que las subjetividades pasan explícitamente por el costado de los derechos que se les ofrecen, leyendo qué tipo de potencialidades políticas pueden estar jugando en la decisión de los sujetos para no demandar ya más derechos. Pero la biopolítica –que no es ni pesimista, ni optimista- intenta también identificar las fuerzas mortíferas enclavadas en las nuevas formas de vida. Por lo pronto Esposito muestra que ya existe la ciencia capaz de analizar sociedades que a pesar de haber sido inmunizadas en sus relaciones, pueden seguir operando en el sentido de una comunicación autopoiética.<sup>110</sup> Se trata del nuevo funcionalismo de Niklas Luhmann que ha venido a colocar una interpelación radical a cualquier *munus* implicado en la acción social. Para este pensador, la diferenciación funcional de los sistemas desarrollaría las estructuras y no al revés; por tanto, consistiría en la normatividad originaria. En este punto consideramos interesante traer a colación la noción de una originaria lucha inmunitaria entre caos y orden citada por Esposito a propósito de la adhesión de Girard a la interpretación que Vico realizó de "Las traquinias" de Sófocles

---

<sup>110</sup> En este sentido podría hacerse una lectura reconstructiva de la tesis de Baudrillard acerca de "El fin de lo social"

Contra el caos y la desmesura de un mundo sin forma, Hércules fija barreras y límites que encauzan la violencia indiferenciada. De este modo, a la originaria *turbatio sanguinis* –a la comunidad de las mujeres y a la confusión de las semillas- le sucede la distinción necesaria para que se constituya la autoridad política (...) Sólo cuando los hombre se inmunizan del contagio de una relación sin límites pueden dar vida a una sociedad política (...) A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos y orden, identidad y diferencia, comunidad e inmunidad... (Esposito, 2005: 65)

Para Luhmann el orden puede surgir del caos a través de operaciones que distinguen elementos propios respecto de otros que no lo son, en el caso de la sociedad esto es lo que puede ser nombrado como "comunicación", lo comunicado en la sociedad serían los esquemas de distinción, u observaciones, sobre las que se construye la realidad. Toda observación constituiría un sistema, ya que el observador, al autodefinirse como tal, estaría realizando una distinción con lo observado, acreditando desde ese instante una discriminación del tipo sistema-entorno. Asido por otra parte al constructivismo radical, Luhmann sostiene que el observador siempre quedaría como parte de lo observado, de tal manera que nunca observamos la "realidad" directamente sino a observadores con sus respectivos esquemas de distinción, siendo el nuestro, el punto ciego del sistema. Nacido así el sistema, si este tematiza autorreferentemente su propia distinción, logra entonces reducir funcionalmente su propia complejidad aumentando sus posibilidades de sobrevivencia. Queda entonces bastante claro que las "acciones humanas" no serían propiamente "sociales", pues las modificaciones que estas eventualmente introducen en la sociedad no guardan relación con los posibles sentidos atribuidos a esas acciones; la comunicación que busca acoplar signos con determinados efectos, no se produciría por voluntad de sujetos en busca de compartir significados, sino por procesos evolutivos de reducción de la complejidad. El encuentro entre dos o más sujetos produciría un sistema de comunicación cuya función no sería conectar intersubjetivamente sus conciencias, sino reducir la complejidad del encuentro a través de una distinción entre sistema y entorno, donde una de las primeras complejidades a derribar sería la de los propios sujetos. Pero ocurre que para prescindir del sujeto, Luhmann debe obviar las teorías que platean su constitución relacional, remitiéndose exclusivamente a los discursos que lo definen como portador de mundos interiores, de cargas afectivas, y disposiciones anímicas, que de no ser por el sistema de distinciones exteriores, terminarían imposibilitando la comunicación.<sup>111</sup> De ahí en más, la condición de sobrevivencia del sistema consistiría en hacer la diferencia entre lo que es propio de su funcionamiento y lo que no lo es, reproduciendo recursivamente esta diferencia.

La gran diferencia entonces entre Parsons y Luhmann, es que para este último los subsistemas no le deberían su existencia a una estructura social que

---

<sup>111</sup> Vallespín, 1997

los genera, sino que surgirían de un proceso evolutivo interno o autopoietico, donde se irían seleccionando aquellas operaciones que hacen no sólo más integrado al sistema, sino que también le permiten realizar un mayor número de distinciones. Pero otro aspecto que suele pasarse por alto es el argumento histórico que Luhmann hace jugar en su teoría. Desde este punto de vista, la sociedad autorreferenciada se habría desarrollado como tal, recién a partir del Siglo XVIII, más exactamente cuando el derecho comienza a servir "... al sistema social como sistema de inmunidad..."<sup>112</sup>

Este nexo entre derecho y sistema de inmunidad se precisa más al considerar que el derecho se constituye *como anticipación de posibles conflictos*. (...) Sólo en la sociedad moderna el derecho empieza, por decirlo así, a rebasarse a sí mismo al considerar como posibles conflictos circunstancias inéditas en las que nadie pensaría si no existiera el derecho, y las expectativas que de allí se siguen son declaradas como derecho. (Luhmann, 1998: 337-8)

Según el propio Luhmann parece comprenderlo con su apelación al derecho como "anticipación" al conflicto, Espósito plantea que esta "constitución" del derecho muestra el carácter aporético de la relación entre ley y violencia:

¿cómo puede el derecho inmunizar de la violencia a la comunidad sin dejarse engullir por ella a la vez? Y, por otra parte, ¿es posible imaginar una comunidad desprovista de protección jurídica respecto del potencial destructivo que la recorre y lacera? (...) Así, se vuelve a poner en juicio el presupuesto de base según el cual toda la tradición interpretativa se puso en movimiento al indagar la relación entre derecho y comunidad; vale decir, la idea de que en verdad se trata de una relación, un nexo entre entidades externas que se confrontan reciprocamente. Si así fuera, el derecho estaría ubicado fuera de la sociedad, y justamente por ello destinado a condicionarla y hacerse condicionar por ella de manera causal. Luhmann cuestiona precisamente eso: el derecho no puede influir sobre la sociedad ni ser influido por esta porque es en sí mismo un sistema de comunicación social surgido por diferenciación a partir de un sistema más vasto que él mismo contribuye a perpetuar y a reproducir mediante su función específica. (Espósito, 2005: 67)

Esta situación que efectivamente corresponde a la del derecho en la sociedad contemporánea, marca un momento crucial del paradigma inmunitario, ya que implica una forma de inmunidad que no es exterior a la constitución de lo social, y que es incluso lo social mismo

A diferencia de la primera inmunización moderna –que eliminaba el *cum* en pro de la conservación individual–, la prefigurada por la actual sociología de derivación parsoniana lo hace funcional a su reproducción

---

<sup>112</sup> Luhmann, 1998: 337

extendida. Y así lo inmuniza por segunda vez: en vez de detenerse en la no-relación, teoriza una relación de individualidades no relacionadas. (Esposito, 2005: 125)

Hasta aquí hemos seguido una variante de la tradición biopolítica muy apegada a la rigurosidad genealógica de Foucault. No nos ha sido posible referir el largo estudio histórico-conceptual que le permite a Agamben alentar la idea de "una íntima solidaridad entre totalitarismo y democracia", sin embargo, no podemos dejar de consignar que al menos esta parte de su obra incurre en el mismo silencio histórico metodológico que antes habíamos imputado a Foucault; carece de un análisis de las confrontaciones específicas que han asignado al derecho el papel que ha tenido en la historia de occidente, es decir, se excluye el asunto de los deseos colectivos que movilizan las formulaciones jurídicas. Tanto Agamben como Esposito, trabajan actualmente en volúmenes que prometen formular el aspecto proactivo de sus ideas; lo que se avisa por el momento es la fuerza confrontacional entre una vida ya formada socialmente y la nuda vida, o vida en su condición meramente biológica, a la que intenta reducirla el poder soberano

*La puissance absolue et perpétuelle*, que define el poder estatal no se funda, en último término sobre una voluntad política, sino sobre la nuda vida, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley (...) El estado de excepción sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. (Agamben, 2001: 15)

El problema es que esta es una confrontación de última instancia; por ejemplo, en Chile se aprecia una doble relación con el estado de excepción: por una parte el país se deshace muy lentamente de él en su nivel local, y por la otra, participa de su instalación a nivel global (apertura al mundo desarrollado y olvido de América Latina) con esto la elite chilena resguarda responsablemente que no sea la nuda vida de su población la que alimente la guerra global declarada por el imperio, y recibe además algún beneficio económico por su apertura al exterior (mientras el "exterior" no caiga en crisis); así se trama una excelente fórmula inmunitaria, pues la población chilena se ha demostrado dispuesta a sacrificar cualquier forma de vida singular ("esto no es vida" suelen decir quienes trabajan extenuantes jornadas para consumir lo que nunca pudieron), a fin de no volver a la excepción dictatorial, y a fin de que los soberanos imperiales, especialmente los económicos, no ejerzan la excepción global directamente en sus "territorios".<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Aunque es extraño escribir esto justamente cuando en Chile miles de estudiantes secundarios han copado, por primera vez en veinte años (mayo-junio de 2006), las alamedas del país y sus herméticos noticiarios, con imágenes de tomas, marchas, asambleas, pancartas y alegres interpelaciones al gobierno por lo que consideran la pésima calidad de la educación chilena, pero sobre todo, con un discurso que habla del deseo colectivo por recuperar el tiempo de vida que sienten desperdiciado en sus salones de

#### 4. Esquizoanálisis. Problematización y diseño del estudio

##### 4.1. Del poder al deseo que produce

Pero estas disecciones de las prácticas discursivas y no discursivas de occidente, nos han dicho casi nada –hasta el momento- de por qué los poderes dominantes de Occidente se han tomado tantas molestias y han incurrido en tales niveles de sofisticación para disponer de la vida de los hombres; desde el pueblo de Abraham, que sólo requería de la fe para dar a entender que la muerte del pagano o el sacrificio de sus hijos era un modo de preservar la vida, hasta nuestra actualidad en que la administración de la muerte se sustenta en todo un aparato de soberanía. Por otra parte Negri y Virno, más descolgados de la tradición biopolítica, refieren los procesos históricos reales en que las fuerzas de “los muchos” van obligando a las mutaciones recuperativas del poder, pero no explican cuál es el mecanismo transversal a la dominación y a aquello que impide su carácter definitivo,<sup>114</sup> con lo que demasiado rápidamente pasan prácticamente a la formulación del programa político de la multitud, poniendo en riesgo su elemento constitutivo que es la producción de singularidad en las formas de vida. En síntesis, ambos ramales acometen tareas fundamentales para sostener la posibilidad política de la vida, pero falta un eje articulador, el que creemos puede ser rastreado en la teoría esquizoanalítica del deseo.

El término esquizoanálisis, propuesto por Gilles Deleuze y Felix Guattari, quiere mostrar una ruptura con el postulado psicoanalítico del deseo como síntoma de una carencia o falta que define al inconciente; no niegan que los seres humanos experimenten estas sensaciones, pero se las atribuyen precisamente a un bloqueo en la capacidad de desear.

En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción* y *adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real (...) correspondió a Kant el haber realizado en la teoría del deseo una revolución crítica, al definirlo como “la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones”. Sin embargo no es por casualidad que para ilustrar esta definición, Kant invoca las creencias supersticiosas, las alucinaciones y los fantasmas (...) La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es por tanto la *realidad psíquica*. (...) esta manera de concebir la productividad no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia (...) En efecto, si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una “esencia de la carencia” que produce el objeto fantasmático. El

---

clase. Tal vez ellas y ellos ya no estarán dispuestos a sacrificar la posibilidad de una “vida en forma singularizada” sólo por asegurar la nuda vida biológica.

<sup>114</sup> Esta ausencia es fundamental en un libro como Imperio, escrito por Negri y Hardt

deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. (Deleuze y Guattari, 1985: 32-33)

Efectivamente, en el psicoanálisis el objeto del deseo siempre está diferido por el fantasma, o la fantasía como la llama Freud, el objeto deseado está en el mundo, pero el sujeto no termina de constituirse justamente porque reprime su deseo, a cambio desarrolla el fantasma como un reemplazo, lo que conductualmente implica que sus acciones más significativas siempre se realizan en lugar de otras que verdaderamente desearía realizar: patea piedras en la calle, cuando lo que en verdad desea es patear a su jefe; usa ropa cara porque en verdad desea ser rico. Si este pseudo-sujeto logra traer el fantasma desde su inconciente a la conciencia, podrá saber lo que en realidad desea y constituir un Yo más fuerte que el Ello y el Súper Yo; probablemente jamás accederá a lo que deseaba, pero habrá adquirido el centramiento que le permitirá gestionar esa privación, habrá dado consigo mismo y podrá gozar y sufrir en nombre propio. En el caso de Lacan el proceso de búsqueda del Yo tiene sentido en sí mismo, ya que nunca se podrá dar con el objeto deseado, el inconciente está estructurado como un lenguaje que para producir el juego de el significado mantiene un espacio vacío, de manera que todo fantasma encontrará su origen en ese vacío, en este caso la tarea del analista es que el sujeto se constituya en relación con ese vacío, dicho de otro, el objeto del deseo es inalcanzable pues es el espacio vacío, el falo que todos quisieran ser, para ser deseados, pero en la medida que el sujeto acepta este vacío aprenderá a desear y no a esperar que otros lo deseen. Este es el principio que recoge Derrida para su concepto de *Différance* y que ha sido traducido a la política por Laclau y Mouffe a través de un planteamiento básicamente discrepante con el esquizoanálisis, ya que en este caso el carácter productivo del deseo es escamoteado por una gramática que lo articula incluso políticamente. A nivel de las formas de vida esto implicaría que su valor político debería buscarse fuera de ellas mismas, en una articulación que no es de singularidades sino de equivalencias gramatológicamente definidas.

Para Deleuze y Guattari en cambio el deseo es proceso de producción, no tiene objeto fijo ni exterior a su propia actividad, el deseo produce lo suyo. Deleuze y Guattari no hacen la crítica cognitivista al psicoanálisis, sino que al contrario, lo acusan de haberse amedrentado frente a su soberbio descubrimiento del inconciente, reduciéndolo a la idea de un "teatro" donde se representa una y otra vez la misma obra aprehendida traumáticamente en la infancia; puede cambiar el reparto – plantean Deleuze & Guattari- pero los roles son siempre los mismos: un ello, un súper yo, y finalmente un yo edipizado por "el padre" o por su "falo castrador" según sea Freud o Lacan el que dirige la pieza teatral. Deleuze & Guattari tratan de mostrar la falla de este modelo del inconciente al no poder brindar una explicación específica del delirio de los esquizofrénicos, no para proponer una esquizofrenización de la sociedad sino para demostrar que el inconciente no se encuentra anclado a estructuras repetitivas, produce la realidad y no la representa, en el inconciente se localizaría una potencia creadora no determinada por ninguna gramática

interior ni exterior, de allí emergerían las formas de vida. El delirio esquizo siempre presenta piezas y conexiones nuevas que no son organizables en ningún complejo coherente, a diferencia del neurótico paranoide al que siempre le faltan o le sobran piezas para su organización; el delirio esquizo se remite a otros mundos inarticulados, hace conexiones impensadas, mientras el discurso neurótico se ocupa de los órdenes que ya están dados en el mundo, y se siente amenazado por la posible alteración de éstos, normalmente no habla de lo que ama, sino de su voluntad de ser amado.

Ahora bien, ¿cómo precisar la relación entre lo esquizo y el deseo? La raíz griega *esquizo* significa escisión, división, corte, de ahí que el término esquizofrenia se refiera a una inteligencia (segunda parte de la palabra) escindida, en su versión más simple: separada de la realidad, pero en su versión algo más compleja implica una inteligencia escindida en sí misma, llena de cortes, de rupturas; Delueze & Guattari señalan que este rasgo esquizo -del cual todos seríamos portadores, pues al igual que nuestra memoria, la inteligencia no es un continuo lineal- es el que permite a los seres humanos una peligrosa y siempre parcial aproximación a los *neuómenos*, es decir, a la realidad directa y no sólo al fenómeno que ella ocasiona en nuestros sentidos; la forma más común en que designamos esa realidad directa es naturaleza, de tal manera que aquella parte de la inteligencia que se encuentra escindida en sí misma, es la que por contrapartida nos conecta con la naturaleza por poseer también ésta un carácter escindido. Si la naturaleza fuese un continuo, una identidad, no podría producir nada, todo emergería en el momento que le corresponde; es por eso que decir que la naturaleza es escindida significa que ella es capaz de producir y de producirse a sí misma. Pero aunque la ciencia física no tendría problema alguno en aceptar que la naturaleza es la gran productora, añadiría que esto es así porque en ella se manifiestan leyes y determinaciones que le son inherentes. Y esto equivale a decir que la naturaleza es una identidad continua, lo que implica reducir la producción a la condición de simple efectuación de movimientos ya inscritos en las leyes del cosmos; leyes que al ser definidas por su ininterrupción o constancia, anulan incluso el discurrir del tiempo; pues puede decirse que si todo está dado de una vez en las leyes del universo, entonces en él "no pasa nada", todo se produjo de una vez y el tiempo mismo es una ilusión humana<sup>115</sup>.

Es sabido que Einstein aseveró a menudo que "el tiempo es una ilusión". Y en efecto, el tiempo –tal como fuera incorporado en las leyes fundamentales de la física desde la dinámica newtoniana clásica hasta la relatividad y la física cuántica- no autoriza ninguna distinción entre pasado y futuro

... Así entonces, desde la época de Boltzmann la flecha del tiempo ha sido relegada al dominio de la fenomenología. Nosotros, observadores humanos limitados, seríamos responsables de la diferencia entre pasado y futuro. (Prigogine, 1997: 9-10)<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Hawking y Mlodinow, 2005.

<sup>116</sup> En caso alguno la cita a Prigogine pretende lograr que un saber científico natural autorice algo que es evidente para las ciencias sociales: la realidad del tiempo. Con todo el fabuloso conocimiento de los

Entonces bien, la naturaleza y la inteligencia humana hacen su *cum* (se juntan en el sentido que ya vimos en Nancy, sin distinguir interior, ni exterior) en la producción real y “Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro (...) toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”.<sup>117</sup> Efectivamente es en el proceso de producción donde los seres humanos no se distinguen de la naturaleza, es decir, aquellos seres humanos que efectivamente desean y no sólo padecen la carencia y la falta, pero estos seres humanos que efectivamente desean ya no son individuos sino multiplicidades con infinitas posibilidades de conexiones y cortes irreductibles a lo Uno, capaces de romper cualquier sucesión serial y capaces de provocar “acontecimientos” en el sentido de lo que no puede ser previsto o calculado a partir de una situación inicial (precisamente lo contrario de lo que afirman teóricamente los físicos en términos de que para condiciones iniciales conocidas pueden calcularse sus consecuencias).

Si la libido es la expresión de toda la energía que recorre el aparato psíquico, e incluso es el remanente de una energía originaria que hubo de ser reprimida; pero si esa energía sintoniza además con la naturaleza, con la técnica, con la cultura, entonces su expresión no puede ser la falta o el anhelo si es ese máximo de energía que la vida es capaz de soportar, entonces su expresión no puede ser otra que la producción, no la carencia, no la demanda. Para los autores, en la medida que desear es poner en acto la energía que brota del inconsciente, el deseo es inmediatamente producción de realidad y por lo tanto implica asumirse como parte de la energía natural y asumir a la naturaleza como parte de sí mismo, más aun, el deseo es el proceso de producción mismo.

#### 4.2. De un Cuerpo Sin Órganos a un problema de estudio

El concepto de producción con el que trabajan los autores se atiene a su materialismo radical. En la producción participan flujos de materia, se considera materia a toda forma que pueda ser afectada por una fuerza, por lo tanto no se reduce a lo tangible, las ideas tienen formas que puede verse afectadas por la fuerza de otras ideas, o por sensaciones físicas, pero siempre existe un nivel de esta materia que no ha adquirido una forma o un orden preciso, a esto Deleuze & Guattari le llaman Cuerpo Sin Órganos (en adelante CSO), así sea el más disciplinado de los conventos, siempre una parte de la energías físicas y humanas que lo conforman no será canalizada para las funciones conventuales; esto nos indicaría que el CSO no es creado por la organización, sino que esta se

---

físicos, el problema es de ellos si para terminar de probar sus leyes deben dejar el tiempo reducido a una ilusión. Además, mal podríamos apoyarnos en la física a través de un nombre, que aunque Nobel, es furiosamente atacado por buena parte de sus colegas, al punto que podemos afirmar, es él, Prigogine, el verdadero e innumerable blanco de los celeberrimos Sockal y Bricmont.

<sup>117</sup> Deleuze y Guattari, 1985: 12

fue formando al organizar la materia y las fuerzas del CSO; en este caso puede ser una larga historia: podemos hipotetizar que al principio estuvo la incertidumbre humana y su deseo de trascendencia, esto conforma un cuerpo por el solo hecho de ser un campo de fuerzas, pero ese cuerpo no estaba organizado, no tenía ritos, ni templos, ni dogmas, ni jerarquías; en palabras de los autores, se trataba de "intensidades libres, flujos nomádicos"; es sobre ellos que actúa el deseo para producir algo en este CSO; un rayo caído del cielo pudo ser tomado como una expresión de la trascendencia, entonces alguien determina que cada vez que caiga un rayo hay que alzar las manos, en ese momento ha surgido el primer código organizador de ese CSO, de ahí en más se sumarán otros códigos que podrán llegar a convertir la incertidumbre y el deseo de trascendencia en una religión con disciplinados conventos, en los cuales, de todas maneras no dejará, aun de estar presente una parte del CSO, en una duda sobre el dogma, en un desacato de la jerarquía, o en simple pensamiento "pecaminoso". Como puede verse en el ejemplo los elementos que intervienen en la producción son de toda índole, que se combinan para modelar los flujos, es por eso que los autores hablan de máquinas deseantes. No es una voluntad individual la que desea produciendo aquello que antes no existía, es un acoplamiento de elementos que forman códigos. Así es, según los autores, tanto en la sociedad como en naturaleza, pues no se encuentran separadas. Es por eso que ellos ponen como ejemplo la propia formación del planeta que comenzó como una gran masa desorganizada, probablemente un vómito solar donde lo único que podía distinguirse eran las velocidades a las que se movían los flujos de magma, no podríamos decir que estas diferencias de velocidades constituyeran una organización. Así, la tierra comenzó siendo puro y "pleno" cuerpo, es decir, un cuerpo no definido por su utilidad, ni por su diversidad de funciones, un cuerpo, entonces, improductivo. Sin embargo, sobre su superficie comenzaron a "producirse" algunas cosas; el sólo hecho de que porciones de magma comenzasen a fluir recurrentemente por determinados canales indica la presencia de las primeras "máquinas" en el simple sentido de una disposición que da forma a la materia por un código binario como el de cortar flujo / extraer flujo, y en ese sentido produce algo nuevo.

Por otra parte Deleuze & Guattari no olvidan que el esquizofrénico sufre su condición, pero esto se debe a que la sociedad ha arruinado sus procesos de producción conjuntada con la naturaleza, no estuvo siempre fisiológicamente condenado a ser ese andrajo autistizado que observamos en los psiquiátricos; bien pudo ser el chamán que habla con las plantas sin que nadie lo considere enfermo o el revolucionario que sería juzgado por el derecho y no por la medicina. Aquí los autores creen descubrir la profunda imbricación de capitalismo y esquizofrenia, por cuanto el primero extiende una fabulosa oferta para multiplicar, diversificar y hasta revolucionar la producción, es un sistema que lejos de estar basado en la represión, lo está en la hiperestimulación del inconciente productivo. Aunque no renuncia a la violencia de la obturación directa, el capitalismo se juega gran parte de su poder controlador en el desarrollo de axiomáticas para la recuperación del deseo (que ya es producción), su ideal de eficiencia no es cerrar el paso a los deseos, sino

reconducirlos hacia su acumulación fundamental,<sup>118</sup> no negar al que se le opone o escapa, sino impulsar la fuerza de este escape hacia un punto de su interés. Es por ello que los esquizofrénicos sufren enormemente en la sociedad capitalista descodificadora y axiomatizadora, en atención a este dolor desgarrado es que bien pueden ser considerados enfermos, pero en una concepción de la enfermedad socio-históricamente determinada, pues el capitalismo confronta lo humano con la naturaleza provocando una separación que resulta insoportable para una categoría creciente de individuos que cada vez más viven su capacidad productiva (esquizo) como una enfermedad, como un dolor que traspasa el cuerpo.<sup>119</sup> ¿Cuántos desearían romper el código metropolitano para fluir nomádicamente?, ser flujos sobre un mundo hoy más exuberante que nunca, ¿pero cuántos también son nómadas a la fuerza?, por la precariedad del empleo, por las guerras abiertamente económicas, por las hambrunas, por esas tiranías que importan la contracara de la democracia occidental

La originalidad del capitalismo es que ya no se fundamenta sobre ningún código, hay residuos de código, pero ya nadie cree: ya no creemos en nada. El último código que ha sabido producir el capitalismo es el fascismo: un esfuerzo para recodificar y reterritorializar todo (...) un esfuerzo extremo por resucitar una especie de código que habría funcionado como código del capitalismo; literalmente, eso sólo podía durar lo que ha durado. En cuanto al capitalismo, él es incapaz de proporcionar un código que cuadricule el conjunto del campo social, porque sus problemas ya no se plantean en términos de código, sus problemas consisten en hacer una mecánica de los flujos descodificados como tales (...) <sup>120</sup>

Es también por esto que cuando se apela a la política de las formas de vida, no se hace porque sea este un punto débil del orden dominante, de hecho el lleva la ventaja, tanto en la producción de modos de vida artificializados, como en el control de los que surgen desde la sociedad. Lo que ocurre es que este es el terreno inevitable de la contradicción fundamental entre vida y muerte. A esa contradicción habría que agregarle la concepción productiva del deseo para comprender que siempre vivimos en la sociedad deseada. Los engaños, la ignorancia, las ilusiones, las falsas conciencias y hasta las represiones genocidas no es que hayan sido directamente deseadas por las masas, pero si debió existir alguna producción deseante que proporcionó los elementos para ello, pues la pregunta no es por qué aun la política-el-estado hace esperar a los pobres, sino cómo los pobres han podido esperar.

*Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.* Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar. Por ello, el problema fundamental de

---

<sup>118</sup> Deleuze y Guattari, 1997

<sup>119</sup> Deleuze y Guattari, 1985

<sup>120</sup> Deleuze, clases 1971-73

la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear: “¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación)” Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehusa [SIC] invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario. (Deleuze y Guattari, 1985: 36)

#### 4.3. Elementos del agenciamiento para el diseño del estudio

El movimiento social de los deseos es lo que Deleuze y Guattari remiten a su concepto de agenciamiento. También en disputa con el psicoanálisis argumentan que la operación de éste consiste en descubrir los focos de malestar del paciente consigo mismo y ayudarlo a eliminarlos o sobrellevarlos, el esquizoanálisis en cambio, en algo que ya no es muy original, refiere el problema al exterior del sujeto, politiza el análisis para buscar las piezas que el sujeto puede mover en su entorno, la idea es que de este modo el sujeto termina reconfigurado él mismo pero desde su exterior. Este por lo demás es el sentido literal que la palabra francesa *agencement*, disponer los elementos de un conjunto, pero hay que decir que tiene una resonancia de virtuosidad, agenciar bien algo no es sólo dejarlo ordenado, sino conferirle un estilo. Agenciar es entender las fuerzas exteriores como una posibilidad de plegarlas sobre el sujeto para desde él abrir nuevas opciones, producir conexiones que antes eran impensables. El agenciamiento es un proceso transversal a la naturaleza, la mente y la sociedad, todas ellas son composiciones de fuerza que entran en relación en torno de dos ejes, el eje de la expresión que comprende los códigos genéricos, las grandes funciones que mueven las masas humanas, los recursos y hasta los signos; y el eje del contenido que es donde se ubican los cuerpos concretos de los seres humanos ejecutando movimientos que pueden fortalecer el eje de la expresión o transformarlo, puede verse que son las mismas dos dimensiones presentes en las formas de vida, una dimensión identificada con la cotidianeidad y la socialidad afectiva; y otra dimensión agregada, de vidas que se realizan en grandes movimientos coordinados de población. Pero no basta con que estos dos elementos estén presentes para que haya agenciamiento; las fuerzas deben combinarse para que ocurra el aumento de dimensiones implicadas en el agenciamiento. Paradójicamente los agenciamientos dan lugar a los grandes estratos que recortan las posibilidades humanas, pero también pueden dirigirse a romper esos estratos. En los agenciamientos se reconocen tres tipos de líneas, sin embargo, en la

explicación de su dinámica se involucran una serie de elementos que hemos creído conveniente glosar.

a) Estratos

Por la unión de varios códigos afines se van formando unidades homogéneas con sustancias y funciones bien definidas, por ejemplo, el estrato de la educación, con sus subestratos de la educación básica, media, superior. Tiene la misma inspiración foucaultiana que ya comentamos, es decir que los estratos están compuestos por saberes pero en este caso han sido producidos por el deseo. Los estratos se forman por una doble articulación de expresión y contenido.

b) Expresión

Alude al conjunto de códigos que definen un estrato, siguiendo el ejemplo del estrato educativo sería parte de la expresión aquel código, que, al menos en Chile sanciona a la población de estudiantes embarazadas. La expresión del estrato actúa sobre grandes segmentos de población, busca organizarlos bajo regímenes de signos o sistemas semióticos que los conducen a la unidad, en tanto abolición de singularidad. La expresión forma totalidades, estructuras estables, compactas y funcionales, es por eso que los autores ubican su acción en un nivel que llaman "molar"

c) Lo molar

Se refiere a las formaciones de masa, indiferenciadas, comportamientos predecibles y en bloque que constituyen el aspecto global de la sociedad, por eso la política convencional se remite a estas formaciones que componen las estructuras de la sociedad. La molaridad es el nivel de los grandes movimientos de la población. Ejemplo: estudiantes movilizadas a dar exámenes de ingreso a la universidad.

d) Contenido

Así como la expresión reúne los códigos genéricos que hacen funcionar un estrato, el contenido actúa por particularidades, son las acciones y padecimientos concretos de los cuerpos que forman el estrato, por ejemplo, el acto concreto de impedir a una muchacha el ingreso a su liceo por estar embarazada. Por lo tanto el contenido está en relación con la expresión, pero esta relación no es isomórfica, el nivel denominado molecular de las acciones que operan en el contenido puede precipitar cambios en el nivel molar, puesto que un cuerpo puede desacatar un determinado código, o este puede ser negociado; como por ejemplo si a la muchacha embarazada se le permitiera dar exámenes. Las estructuras del contenido son reticulares o rizomáticas, es decir que por sobre las rutinas lógicas predominan los usos creativos de los recursos.

e) Lo molecular

Son las formaciones de lo singular, las formas de vida propiamente tal, es el punto de origen de la micropolítica, pero esto no quiere decir que sus efectos no puedan ser horizontalmente vastos; tiene relación con las

subjetividades, por ejemplo, si las liceanas embarazadas llegan a pensar que su estado no las diferencia del resto y se convencen de que no llevan ninguna marca de vergüenza, esto puede provocar efectos molares que en todo caso no son calculables. Aquí acontece lo que Guattari llama revoluciones moleculares que son cambios en la forma de vida que alcanzan una gran escala que obliga a redefinir las estructuras sociales para bien o para mal, ya que eso dependerá de las instancias de gestión que los autores denominan máquinas abstractas (definidas más adelante).

#### f) Medios

Como indica el nombre es lo que se ubica en medio de los estratos, son los verdaderos espacios de vida, ya que ninguna forma de vida pertenece enteramente a un solo estrato; por ejemplo, un docente sin duda está en relación con un estrato educativo, pero su forma de vida se da en el cruce con otros estratos como el de la cultura familiar, la religión, el consumo.

#### g) Territorios

Surgen en zonas descodificadas de los medios, están conformados por prácticas espaciales y socioafectivas que proveen la sensación de "estar en casa", es donde el sujeto se mueve con soltura y no sólo practica su forma de vida sino que también puede adquirir un estilo, se desarrollan lo que los autores denominan ritornellos cantinelas, el espacio de la singularización, por ejemplo, los universitarios que manejan los ritmos académicos, las claves de sus profesores, los hitos especiales de los campus; en este caso Guattari los denomina "territorios existenciales" y los concibe como bases para las luchas sociales. Pero por otra parte puede ser el lugar donde el poder ha acorralado a los sujetos, donde se cultiva el miedo a la exterioridad y la diferencia, donde se apaga el deseo y la forma de vida se aplanan para quedar reducida a la vida desnuda, cualquier tipo de dependencia es un ejemplo de este caso.

#### h) Lo liso y lo estriado

Corresponde a una caracterización de las experiencias realizadas en los medios, por ejemplo si pensamos en un colegio religioso conservador y otro de enseñanza alternativa, podemos pensar que el espacio estriado está en el religioso por las muchas normas que van poniendo cortapisas a la acción, y que en cambio el colegio alternativo constituye un espacio liso por la menor cantidad de códigos que operan en él, sin embargo el elemento que definitivo será el uso del espacio, que se considera más liso cuando requiere de menos recursos para realizar la experiencia y más estriado cuando aumenta la mochila que debe cargarse para experimentar. Precisamente la capacidad de experimentación, de sentir cosas nuevas puede hacerse en lugares muy codificados, la idea última es la de poder hacer viajes inmóviles, alterar la conciencia sin drogas, vivir aventuras amorosas sin infidelidad. Por contrapartida un espacio aparentemente libre de normas, transgresor, puede terminar impidiendo la experimentación del sujeto como ocurre a menudo con las nuevas militancias horizontalistas.

#### i) Líneas

Son el elemento fundamental para la indagación esquizoanalítica, corresponden a los vectores de fuerza que tejen las situaciones sociales. Se reconocen típicamente tres tipos de línea: (1) la línea dura, vinculada con la expresión del estrato y su nivel molar, es la fuerza que dirige grandes movimientos, que cae vigorosamente sobre las formas de vida desde lo alto de las estructuras, establece límites tajantes, obligaciones perentorias, mandatos, pero también comprende autoimposiciones, usos y costumbres como el fatalismo de ciertos profesores; desde un punto de vista productivo encontramos su mejor imagen en la línea de montaje fondista; esto mismo nos indica que siendo un tipo de línea importante para los ejercicios de dominación, entraña peligros para ellos, pues al igual que los materiales más duros, se colapsan irreversiblemente con un cierto grado de presión (2) la línea flexible, es aquella fuerza más adaptable a los distintos ejercicios sociales, es por eso que se deriva fundamentalmente de la molaridad propia del contenido, es decir que al ser una línea en interacción con cuerpos particulares, debe actuar caso a caso, diríase que es microsociológica, no traza normas definitivas, e intenta definir cualidades en vez de cantidades fijas; por un lado es la línea con que la dominación recupera las transgresiones; pero por otro es la línea que puede ser subvertida por dentro, por ejemplo una reforma escolar comandada por el banco mundial para generar mano de obra, valga la redundancia, flexible, puede acabar en una revuelta estudiantil que se ampara en los contornos definidos por la línea, productivamente no cabe duda que es la línea maestra de lo que Boltanski y Chiapello han llamado "El nuevo espíritu del capitalismo" y lo que Deleuze llama "la modulación de las sociedades de control". Por su relevancia en el esquizoanálisis, el tercer tipo de línea lo definiremos aparte.

#### j) Líneas de fuga

Su definición debe comenzar por despejar los inmediatos equívocos que su denominación suscita. No se trata de conductas transgresoras y ni siquiera contraculturales, no obedece ni compone ninguna ideología revolucionaria. Las líneas de fuga están totalmente vinculadas con el teorema de la producción deseante y el Cuerpo Sin Órganos que revisamos algunas líneas atrás; dado que esa producción proviene de un inconciente maquínico, es decir articulado con elementos individuales, sociales y naturales; no es la producción de una obra proyectada, es simple creación de algo sin función precisa, cuando esa proyección se conecta con el CSO adquiere una energía que la lanza en cualquier dirección, puede incluso adentrarse en el estrato cómo ocurre cuando los estudiantes fastidiados de la mediocridad académica se rebelan, pero para pedir un trato más riguroso para sí mismos, que suban las exigencias y se rigidicen los mecanismos de evaluación; esto es auténticamente una línea de fuga pues no estaba contemplada en el Plan de desarrollo, organización o trascendencia, no había un encargo funcional para ella y sin embargo terminó haciendo al estrato más duro; en cambio puede ser también una línea de fuga que sin mediar ninguna rebelión los estudiantes comiencen a utilizar espacios de un campus universitario para amarse, esto puede desatar un conflicto que

conduzca a choques generacionales que desemboquen en un cuestionamiento de la cultura y la organización universitaria hasta provocarle una fisura al subestrato de la educación universitaria. El esquizoanálisis considera que por provenir de las máquinas deseantes, la línea de fuga instaura la realidad, una realidad descodificada que en cualquier caso requiere de los otros dos tipos de líneas para hacer parte de lo social; esto quiere decir que las líneas duras y flexibles trabajan en torno de las líneas de fuga, estas últimas son las que ponen en movimiento a la sociedad. Estas líneas no son generadas por los grupos que buscan el cambio social, pero ellos requieren ponerse en relación creativa con ellas para hacerlas rendir en el sentido buscado.

k) Plan de organización, desarrollo y trascendencia

Los estratos tienden a presentar los códigos que los han conformado como naturales e inmutables, de estos códigos se deriva un plan, tanto en el sentido de proyecto como de plano o diagrama de posiciones, allí se fijan los movimientos considerados más adecuados al orden, se presupone que ese orden encierra una promesa de futuro, un desarrollo previsible, y finalmente se imponen las ideas que justifican el plan más allá de lo comprobable empíricamente. A través de este plan se resuperan las desestratificaciones y desterritorializaciones, agregándoles siempre una dimensión suplementaria, un nuevo axioma; por ejemplo frente reivindicaciones de estudiantes para desarrollar sus formas de vida, se agrega la dimensión suplementaria creando un fondo concursable como nuevo axioma que sobrecodifica competitivamente la máquina deseante estudiantil. La figura característica de este plan es el aparato de estado. El plan lo articula una máquina abstracta. Ejemplo: la reforma educativa del B. M. que impone una pauta sobre una promesa de resultados cuyo eventual fracaso se axiomatiza con algún discurso trascendental como el del *enseñar a aprender*. La herramienta característica de este plano es el llamado "aparato de estado o aparato de captura", no se refiere necesariamente a los estados políticamente formados sino a todos las prácticas articuladas para reducir las multiplicidades, centrarlas y funcionalizar sus elementos.

l) Plan de composición, consistencia e inmanencia

En este caso la máquina abstracta realiza un diagrama de las líneas y las posiciones que generan, pero no lo hace como un calco, sino a la manera de una composición artística (musical, pictórica), con este plano se identifican nuevas alternativas, combinaciones de líneas y puntos virtuales y experimentales, de tal manera que la realidad se hace más consistente, más plural y diversificada, de tal manera que se anulen las posibles dimensiones suplementarias para permanecer en un campo de inmanencia, es decir, en la experiencia del aquí y el ahora sin tener que justificar su contenido por la realización de un después. La herramienta característica de este plano es la llamada "máquina de guerra", los autores sostienen que los primeros guerreros no se definían por su capacidad destructiva sino que por su movilidad y habilidad creativa, cuando la máquina de guerra es capturada

por el estado se transforma en un sinónimo de muerte y opresión; pero cada agenciamiento tiene máquinas de guerra creativas que sirven para explorar y ampliar el plan.

m) Desestratificaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones

Cuando la operación del plan de inmanencia realiza combinaciones de los tres tipos de líneas que hacen más consistente la realidad, con muchas más opciones de las que presenta como únicas posibles el plan de trascendencia, entonces se hace más fácil eludir los códigos, se pueden gestionar las líneas de fuga para salir del territorio al que nos habían confinado los estratos (desterritorialización), e incluso pueden romperse los estratos (desestratificación), pero el marcharse de un territorio y romper un estrato encierra peligros que pueden llevar a reterritorializarse en espacios más codificados que los anteriores, por ejemplo dejar el territorio religioso y caer en el sectarismo político, o derribar una tiranía para instaurar otra.

n) Bloqueos, aboliciones, sobrecodificaciones y mesetas (o desterritorialización absoluta)

Dependiendo de la gestión que la máquina abstracta realice de la línea de fuga esta puede ser atrapada por la expresión del estrato, si esto ocurre en un espacio estriado, es decir contenido, la línea sufre un bloqueo, por ejemplo los estudiantes que se toman el liceo y se les aplica un reglamento para expulsarlos que les desarticula el movimiento; ahora si la línea es atrapada por la expresión en un espacio liso puede transformarse en línea de abolición y muerte, es el caso característico de las dependencias a las drogas o a cualquier otra cosa: una línea de fuga consistente en un amor que lo traspassa todo, puede ser atrapada por un cambio en el status de la pareja, por ejemplo que la mujer gane más que el hombre, desatando una cadena que no pocas veces termina en el femicidio. Cuando la línea de fuga es interceptada por la dimensión contenido del estrato entonces se produce una sobrecodificación, es decir el estrato no la anula pero la usa en su provecho, por ejemplo la destrucción de paraderos de buses en las manifestaciones, es recuperada por el estado para legitimar sus acciones policiales, es el peligro al que está sometida cualquier forma de vida que puede ser mercantilizada, como cierto tipo de ecologismo. Pero la línea puede sortear la expresión y el contenido del estrato accediendo a una meseta o desterritorialización absoluta, por ejemplo, superar la paradoja de *vivir para ganarse la vida*, una meseta es una forma de vida que tiene sentido en si misma, en su día a día, es la posibilidad de hacerse un CSO, es decir acabar con la organización que la sociedad ha inscrito sobre nuestros cuerpos; hasta aplacar la angustia de la finitud y tal vez encontrarle su sentido, como al parecer se lo encuentran algunos indios latinoamericanos entre cuyos saberes más preciados está el de saber morir.

o) Devenir

Es la transformación constante de una existencia que al mismo tiempo que se singulariza va disipando la unidad de su ser, llegando a tener la posibilidad de confundirse con el exterior y probar empíricamente la continuidad de la vida, es un movimiento de involución en el sentido de simplificar la existencia, de desear más y necesitar menos cosas. Se dice que el devenir es siempre minoritario porque avanza hacia los espacios que la existencia siente como más inseguros, ser cristiano implica estar deviniendo musulmán, budista, ateo. En el devenir también están implicados la expresión y el contenido, es la presión que ejercen ambos la que hace plegarse a las existencias y reconocerse en la totalidad del universo, ya que fueron esas fuerzas materiales atemorizadoras las que crearon los estratos físicos, los orgánicos y los antropomórficos, ellas mismas contienen claves de paso en que el ser humano deviene animal, mineral y hasta imperceptible. Este último aspecto tiene una gran relevancia en la estrategia de lucha; devenir imperceptible es devenir clandestino y ser todas las personas a la vez; dos condiciones que los autores consideran indispensables para un devenir revolucionario, pues esa es la gran materia del esquizoanálisis: elaborar reglas concretas para una revolución sin estación de llegada, una revolución que funciona en el proceso mismo de aplicar esas reglas, que por supuesto pueden ser otras distintas a las pensadas por los autores, pero dejan señalado que nunca más puede emprenderse una revolución sin rigurosas reglas concretas que no sólo aseguren el éxito de las máquinas de guerra social, sino que principalmente la pluralidad de las formas de vida, porque la revolución no haría en nombre de ellas, sino que por ellas, para ellas y en ellas.

p) Máquina abstracta

Se denomina de este modo a la instancia colectiva que habiendo avanzado en las reglas concretas de los agenciamientos, es capaz de fungir como operador estratégico de todos los componentes para producir efectos más o menos esperados, es decir, ponerle rienda al agenciamiento sin olvidar que las fuerzas se efectúan a través de él y no del jinete. El apelativo de abstracto hace alusión a que si bien pueden formar parte de esta máquina instituciones, partidos, estados, líderes, militantes, su constitución se realiza directamente en las operaciones, por ejemplo el estado es sólo parte de una gran máquina abstracta de sobrecodificación, pero no porque junto a él hayan otras instituciones, lo que puede ser, sino porque las operaciones de sobrecodificación se efectúan a través de una inteligencia colectiva que es inatribuible a ninguna unidad compacta.

Con estos elementos podemos enunciar el problema de nuestra tesis. En efecto, nos hemos interesado por estudiar y caracterizar la producción deseante de algunas formas de vida latinoamericanas que ya han exhibido comportamientos de lucha. Quisimos averiguar si efectivamente hay relación entre el contenido de la lucha y las formas de vida, sin pretender establecer algún nivel de hegemonía de estas tendencias en las sociedades latinoamericanas. Reconociendo por otra parte que la simple vida biológica está puesta hoy en juego por un paradigma moderno que pretende defender la vida

individual aplicando calculadas dosis de muerte, hemos hipotetizado que una versión peculiar de este paradigma ha tenido un relativo éxito en Chile, el que además se traduce en su apartamiento de la región. Hemos considerado necesario enmarcar estas problemáticas en los procesos de acumulación capitalista global.

Metodológicamente definimos tres núcleos de indagación<sup>121</sup>

a) Acciones colectivas explosivas acaecidas en Sudamérica en el cambio de milenio. Hemos incluido aquí al Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, no sólo por motivos geográficos, sino que también porque sus prácticas constituyen un pasaje al siguiente movimiento que nos interesa analizar.

b) Movimiento Zapatista. Lo hemos considerado como un movimiento paradigmático en la composición de un amplio plano de consistencia, que incluye agenciamientos armados, negociadores, tecnológico-mediáticos e incluso estéticos.

c) Agentes de luchas sociales en el Chile de la posdictadura. Aquí hemos incluido un núcleo no movilizado con el objetivo de controlar y triangular los testimonios. En este núcleo hemos hecho las siguientes distinciones

1. Gremios tradicionales. Aquí hemos comprendido organizaciones sociales con una trayectoria de luchas reivindicativas que comportan relaciones de negociación con el estado y otros centros de poder. Se distinguen porque sus demandas son planteadas directamente en el espacio público y se encuentran más ligadas al eje agenciador de la expresión.
2. Nuevas acciones colectivas. En este núcleo incluimos agrupaciones que se movilizan por cuestiones más ligadas al reconocimiento y desarrollo de formas de vida. También hemos incluido aquí los grupos que han innovado en los métodos de acción y en sus propias formas de organización.
3. Colectivos programáticos. Finalmente hemos denominado de esta manera a tres organizaciones caracterizadas por tener un programa de transformaciones sociales amplias. Son grupos que buscan influir en las acciones colectivas de manera transversal y poseen un discurso ideológico o bien un análisis de la realidad más definido que los dos grupos anteriores.
4. Pobladores organizados de "La Legua". Este es un poblamiento periférico emblemático de la ciudad de Santiago. Hemos creído necesario incluir un núcleo movilizado por una identidad territorial

---

<sup>121</sup> Nos orientamos por Hernández, Fernández y Baptista, 1998; y Valles, 1999

y cuyas acciones colectivas están en directa relación con la comunidad.

5. Trabajadores de la Fábrica Textil Sumar. Este núcleo es de interés porque nos pone frente a los agenciamientos de un grupo prototípicamente obrero que además se encontraba próximo al cierre definitivo de su fuente de trabajo. Así esperamos encontrar en este grupo el autoanálisis de su realidad y la visualización de salidas ante quiebre vital que implica perder un trabajo que incluso se había transmitido generacionalmente.

La investigación es de carácter cualitativo, de tipo exploratorio para los núcleos 1 y 2,<sup>122</sup> y de tipo descriptivo para el núcleo 3. En el nivel exploratorio se realizó una indagación documental centrada en sitios web de los grupos de interés y en consultas realizadas a miembros de estas organizaciones para verificar algunos datos. El análisis es de tipo hermenéutico e histórico narrativo<sup>123</sup>. En el nivel descriptivo se utilizó la técnica de entrevistas semiestructuradas con pautas comunes para los grupos 1, 2 y 3, y una pauta diferenciada para los grupos 4 y 5<sup>124</sup>. Para los grupos 1, 2, 3 y 4 se seleccionaron organizaciones que cumplieran con los atributos nucleares en una proporción que enseguida justificaremos y se buscó establecer contacto con la o el dirigente de más alta responsabilidad para realizarle la entrevista. El tratamiento de los datos textuales se hizo por malla temática y el análisis fue de tipo hermenéutico con aplicación de los conceptos derivados de la teoría de los agenciamientos.

A continuación presentaremos las organizaciones escogidas con una reseña y el nombre del o la dirigente entrevistada.

## **1. GREMIOS TRADICIONALES**

### **1.- CONGEMAR. Confederación de gente de mar.**

Agrupación a las tripulaciones chilenas de naves industriales de pesca. Denuncian las condiciones de trabajo en estas naves industriales de pesca como "una esclavitud disfrazada". Se entrevistó a Guillermo Risco, Secretario General.

2.- CONUPIA. Confederación gremial nacional unida de la mediana, pequeña, microindustria, servicios y artesanado de Chile. Creada en abril de 1966. Entre las principales actividades

---

<sup>122</sup> Hernández, Fernández y Baptista, 1998

<sup>123</sup> Ídem

<sup>124</sup> Se adjuntan en Anexos

de la organización, están la promoción de un marco de políticas y leyes para el fomento de las Mipymes y la representación ante organismos gremiales, gubernamentales e internacionales.

Se entrevistó a Mario Ponce, Secretario General.

### 3.- CONAPACH. Confederación nacional de pescadores artesanales de Chile.

Declara como misión principal defender los derechos de sus asociados con el objeto de mejorar la calidad de vida de las comunidades pesqueras del país. También pretenden fortalecer las organizaciones de los pescadores artesanales, mejorar su formación, cultura y perfeccionamiento. Se entrevistó a Cosme Caracciolo, Presidente.

### 4.- CONTRAMET. Confederación de trabajadores metalúrgicos

Su rol es unir a los trabajadores metalúrgicos de Chile para luchar por el cambio de la legislación laboral, obtener mejoras salariales y de trabajo, además de luchar por una sociedad más justa para todos y todas. Se entrevistó a Miguel Soto, Presidente.

### 5.- ZONAL EL TENIENTE.

Agrupar a asociaciones gremiales, profesionales y sindicales. Su objetivo es coordinar las acciones de todos los sindicatos bases que son ocho, en representación de los intereses y demandas de los trabajadores del mineral de cobre El Teniente. Se entrevistó a Eitel Moraga, Presidente.

### 6.- ANEF. Asociación nacional de empleados fiscales.

Creada en mayo de 1943 por el sindicalista y luchador social Clotario Blest. Agrupa a asociaciones gremiales, profesionales y sindicales. Sus objetivos son: Mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo que dignifican al trabajador; Propender a la unidad con todas las organizaciones de trabajadores y en lo internacional, solidarizar con instituciones de empleados fiscales.

Se entrevistó a Raúl de la Puente, Presidente.

### 7.- COLEGIO DE PROFESORES.

Agrupar a asociaciones gremiales, profesionales y sindicales. Su misión es defender los derechos de los profesores de Chile, luchar por el mejoramiento salarial, condiciones de trabajo, perfeccionamiento docente y por el mejoramiento de la calidad de la educación. Se entrevistó a Darío Vásquez Salazar, Primer Vicepresidente.

### 8.- SINDICATO DE LA INSTITUCIÓN DE SALUD PREVISIONAL CONSALUD

Representa a los y las trabajadoras/es de la ISAPRE Consalud. Su objetivo es velar por los derechos de sus asociados y luchar por el mejoramiento salarial y de las condiciones laborales. Opera en uno de los sectores más controversiales de las políticas públicas chilenas. La empresa de prestaciones de salud pertenece al holding de la Cámara Chilena de la Construcción, uno de los más poderosos del país. Se entrevistó a Pablo Medina, Presidente.

9.- SITTEL. Sindicato de trabajadores de telecomunicaciones.

Agrupación de trabajadores de diferentes empresas de telecomunicaciones (telefonía fija y telefonía celular) y su objetivo es el mejoramiento de las condiciones laborales y salariales de los trabajadores. Se entrevistó a Daniel Droguett, Presidente.

10.- CUT. Central unitaria de trabajadores.

Creada en 1953. Tiene como principal objetivo el desarrollo y fortalecimiento del movimiento sindical chileno, además del desarrollo de estrategias para mejorar la calidad de vida de los trabajadores. Se entrevistó a Cijifredo Vera, Tercer Vicepresidente.

11.- COLEGIO DE ENFERMERAS DE CHILE. AG.

Creado en febrero de 1953, sus objetivos son el servicio a las enfermeras mediante el perfeccionamiento y racionalización de la profesión y su protección económica y social. Por lo tanto, sus labores se orientan a la capacitación y perfeccionamiento, ayuda a sus asociadas, vínculos con las autoridades competentes para enfrentar sus problemas y las reivindicaciones del sector.

Se entrevistó a María Teresa Castillo, Secretaria General.

12.- FEDERACIÓN DE TRABAJADORES DE LA CONAF.

Agrupación de los trabajadores de la Corporación Nacional Forestal (Corporación gubernamental) y persigue el mejoramiento de las condiciones laborales y salariales de sus trabajadores. Se entrevistó a Francisco Bello, Director nacional.

## **2. NUEVAS ACCIONES COLECTIVAS**

13.- MUMS. Movimiento unificado de minorías sexuales.

Organización que lucha por el respeto a los "derechos humanos de personas lesbianas, gays, trans, bisexuales e Inter.", según indica su declaración de principios. Sus estrategias son incidir en políticas públicas relativas a sus demandas sectoriales y articularse con todos aquellos actores sociales que apoyen sus reivindicaciones.

Se entrevistó a Marcos Ruiz, coordinador general.

#### 14.- VIVO POSITIVO, Coordinadora nacional de personas viviendo con VIH/SIDA

Se constituye en marzo de 1997. Su objetivo es "Construir una respuesta integral a los desafíos de la epidemia para mejorar la calidad de vida de las personas viviendo y afectadas con VIH/SIDA". Se entrevistó a un hombre, Tito.

#### 15.- CONADECUS. Corporación Nacional de Consumidores y Usuarios de Chile.

Trabaja por el cumplimiento y mejoramiento de los derechos de los consumidores y usuarios. Realiza formación y divulgación, especialmente en torno a la ley del consumidor y en materias de demandas por el no cumplimiento de estos derechos. Se entrevistó a Oscar Flores, Director.

#### 16.- SINDICATO DE TRABAJADORAS SEXUALES ANGELA LINA.

Surge en el año 2002 y sus principales objetivos son:

"Promover los derechos humanos y laborales de las mujeres que ejercen el comercio sexual en Chile; Regular y normar el comercio sexual femenino adulto; Fortalecer la prevención de las ETS y el VIH/SIDA en nuestras compañeras; Integrar y fortalecer las habilidades sociales de las mujeres trabajadoras sexuales; Promover la participación ciudadana de las trabajadoras sexuales en los distintos estamentos del Estado e instituciones privadas; Mejorar la Incidencia en las políticas públicas que den cuenta del comercio sexual femenino adulto en Chile". Se entrevistó a Eliana Dentones, Presidenta.

#### 17.- FUNAS

"Si no hay justicia, hay funa" es la consigna de este grupo de personas, jóvenes especialmente, cuyo principal objetivo es "desenmascarar los rostros e historiales" de los responsables, directos e indirectos, de las violaciones a los DDHH cometidas durante la dictadura. Sus acciones se dirigen a todos aquellos que gozan de libertad, generalmente en virtud de la Ley de Amnistía.

La FUNA es una acción en donde los y las que participan en ella, "visitan" a los criminales y torturadores en sus casas o trabajos, haciendo ruido, con batucadas, afiches, lienzos y volantes, que detallan el prontuario del funado. Igualmente informan a sus vecinos o compañeros de trabajo las violaciones que el funado realizó. Se entrevistó a Sebastián Guzmán, integrante.

#### 18.- NI CASCO NI UNIFORME.

Grupo de objetores de conciencia, especialmente jóvenes, surgido en 1996, y cuyo principal objetivo es luchar por el término del servicio militar obligatorio y difundir la conciencia antimilitarista. Su estética muestra el rechazo a las armas y toda muestra de acción bélica, realizan manifestaciones pacíficas y se articulan con todos aquellos actores que también comparten sus objetivos. Se entrevistó a Fabiola Fares, integrante.

#### 19. REMOS. Red de mujeres en organizaciones solidarias.

Es un programa perteneciente al Servicio de Paz y Justicia, las afiliadas son autónomas y su objetivo es dar a conocer formas de economía solidaria y cooperar en el desarrollo de éstas. Se entrevistó a Ana Pichulman, Presidenta.

#### 20. ATTAC CHILE

“ATTAC es un MOVIMIENTO INTERNACIONAL DE CIUDADANOS que forma parte de la red de redes que en el mundo entero se opone a la globalización de las injusticias.” En Chile funciona desde el año 2002. Se entrevistó a Margarita Iglesias, Coordinadora.

### **COLECTIVOS PROGRAMÁTICOS**

#### 21. LA SURDA

“La SurDA nació hace una década, de un grupo de estudiantes de la Universidad de Chile, que luchaban por la democratización de la sociedad. Empezó a publicar una revista con el propósito de convertir sus ideas en organización y sus actividades en principios.” La Surda es uno de los colectivos que más se acerca a la forma de los partidos políticos. Se entrevistó a Alejandro Alcoholado, encargado de la revista.

#### 22. COLECTIVOS DE TRABAJADORES

Organización fundada el 1 de mayo de 1999. Una de sus ideas fundamentales es que el modelo sindical se encuentra agotado, por lo que es necesario reemplazarlo por nuevas organizaciones que privilegien el encuentro y despejen la burocracia. Se entrevistó a Rafael Agassino, economista y uno de sus integrantes más conocidos.

#### 23. CUAC, congreso de unificación de anarco-comunista

Se formó el año 1999, con el objetivo de aglutinar el máximo de colectivos para formar una agrupación política. Entre sus afluentes se cuentan colectivos universitarios, y de las primeras acciones okupas en Chile. Adscriben a una forma de organización llamada plataforma anarquista. Se entrevistó a Angel, integrante.

## **POBLADORES/AS ORGANIZADOS DE “LA LEGUA”**

### **Antecedentes históricos de “La Legua”**

La Legua es uno de los territorios urbano-populares más antiguos de Santiago. Una primera etapa fundacional está marcada por la llegada de obreros, provenientes del norte salitrero, en búsqueda de empleo en la década del 30 del siglo XX, quienes se organizaron para obtener un sitio donde vivir; éste es el origen de La Legua Vieja. Luego se constituye, en la década del 40, La Legua Nueva, cuyos pobladores venían de tomas de terrenos. Por último, en la década del 50, el gobierno de la época entregó viviendas transitorias o, “de emergencia”, a centenares de pobladores que no tenían dónde vivir, naciendo así Legua Emergencia; lo que se concibió como una medida transitoria, se transformó en un asentamiento definitivo.

Estas tres fases de poblamiento permiten reconocer diferencias socio-identitarias en sus pobladores. Aquellos de La Legua Vieja y Legua Nueva portaban significativas experiencias organizativas, de tradición sindical y/o de participación política, que fueron plasmadas también en las estrategias de acción para la habilitación y mejoramiento de la población. En cambio, en Legua Emergencia, las carencias de sus pobladores eran severas en múltiples ámbitos; las experiencias organizativas previas eran menores, se trataba de sectores particularmente marginales, de extrema pobreza, muchos de ellos asociados a estrategias delictuales para la sobrevivencia. De este modo, La Legua ha sido históricamente un asentamiento popular precario, con severos problemas asociados a la pobreza, e identificada tradicionalmente como una localidad conflictiva, por la delincuencia, la violencia, las adicciones, como el alcoholismo, entre otros.

No obstante el estigma social, los pobladores de La Legua, en su gran mayoría, han desplegado históricamente diversas capacidades para contrarrestar la mala calidad de vida y avanzar en la búsqueda del bienestar, no sólo en el ámbito individual y familiar, sino también en una dimensión social y comunitaria. Durante la dictadura militar, La Legua fue una de las poblaciones mayormente reprimidas, pero también una de aquellas mayormente organizadas, tanto para el enfrentamiento de las dificultades de sobrevivencia, como en la lucha y levantamiento contra la dictadura.

Hoy día graves problemáticas sociales afectan a La Legua; la desaparición de potentes redes asociativas, de sobrevivencia y acción política, muestran una comunidad fragmentada y debilitada en sus capacidades de acción. No obstante, persisten prácticas colectivas de acción que persiguen aportar en la construcción de alternativas transformadoras para su comunidad y la sociedad toda.

En este contexto poblacional, la problemática de tráfico y consumo de drogas ha adquirido una presencia incuestionable. Baste señalar que un porcentaje

significativo de pobladores legüinos, adultos, jóvenes y niños, familias completas, organizan hoy sus vidas en torno al micro-tráfico y tráfico de drogas, actividad que les permite generar ingresos absolutamente impensables desde una situación de desempleo o del trabajo precario que prevalece en Chile.

<b>24</b> Eliana Arancibia	Dirigenta de los adultos mayores. Participa en la Red de Organizaciones Sociales de La Legua,
<b>25</b> Sergio Ferrada	Dirigente del Centro Cultural La Garrapata (radio y TV locales)
<b>26</b> Fresia Calderón	Integrante de la comunidad cristiana Nuestra Señora de la Paz, Legua Emergencia, y encargada de la Pastoral de enfermos; participa en el Club de Adultos Mayores de La Legua
<b>27</b> Lulo	Dirigente del Centro Cultural Legua York, graffitero y vocalista del grupo hip hop Legua Cork
<b>28</b> Luz Bustos	Dirigente del Grupo de Salud de diabéticos e hipertensos de La Legua. Dirigenta de la Red de Organizaciones Sociales de La Legua
<b>29</b> Jaime Álvarez	Dirigente del Centro Cultural La Garrapata (radio y TV locales), militante del Partido Comunista.
<b>30</b> Rafael Silva	Subdirector de la Comunidad Terapéutica de La Legua, Presidente de la Red de Organizaciones Sociales de la Población La Legua

## TRABAJADORES DE LA EMPRESA TEXTIL SUMAR

Antecedentes históricos de la empresa

Esta empresa fue fundada en 1946 por Salomón Sumar, palestino que migró al Perú, país desde el cual hizo inversiones en Chile. Las primeras máquinas de esta empresa, de las cuales buena parte funcionaron hasta su cierre el año 2004, fueron compradas en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, es por eso que arribaron a Chile con años de retraso. La empresa creció fuertemente en las décadas del 50 y 60 con las políticas de apoyo estatal del periodo; esto determinó que la familia Sumar se asentara definitivamente. El movimiento sindical se desarrolló a la par de la empresa, numerosas huelgas permitieron conquistas salariales que en todo caso eran anuladas por la fuerte inflación del periodo. Durante el gobierno de la Unidad Popular la empresa fue tomada y mantenida en funcionamiento por sus trabajadores, aunque no estaba considerada en el programa del Presidente Salvador Allende. Durante los años 70 comenzó su estancamiento y ya en los 80 comenzó a cerrar algunas de sus secciones, durante los años noventa inició un proceso de reconversión importando tela cruda y estampándola. Durante la dictadura el movimiento sindical de la empresa tuvo especial notoriedad por la figura del dirigente demócrata cristiano Manuel Bustos, quien desde el Comando Nacional de Trabajadores convocó a las jornadas de protesta que durante tres años presionaron fuertemente a la dictadura. La empresa cerró paulatinamente, de

manera que el año 2002, en que se realizaron las entrevistas sólo quedaban 30 trabajadores de los más de mil que había llegado a tener. Todos nuestros entrevistados estaban enterados de su pronto despido.

<b>31</b> Verónica Navarro	Operaria textil
<b>32</b> Fernando Antonio,	Maquinista
<b>33</b> Nelson Alfaro	Tesorero Sindicato
<b>34</b> Marta	Operaria textil
<b>35</b> Héctor Peña	Maestro maquinista
<b>36</b> Jorge Bustamante	Dirigente sindical
<b>37</b> Jorge Olguín	Mecánico industrial