



LOS ABAJOCOMUNES
PLANEAR FUGITIVO Y ESTUDIO NEGRO

STEFANO HARNEY Y FRED MOTEN

Texto original en inglés:
Fred Moten y Stefano Harney

Coordinación editorial:
Yolotl Gómez Alvarado

Traducción:
Juan Pablo Anaya
Cristina Rivera Garza
Marta Malo

Traducción Entrevista:
Aline Hernández
Luciano Concheiro
Juan Pablo Anaya

Entrevista “Conversación”
Aline Hernández
Luciano Concheiro
Juan Pablo Anaya
Yolotl Gómez Alvarado
Cristina Rivera Garza

Revisión Ortotipográfica:
Ingrid Ebergenyi

Dibujos:
Jazael Olguín Zapata
Rodrigo Treviño
Dominique Pérez Ratton

Diseño Gráfico:
Juan Leduc

Con aportaciones de:
Diego Aguirre.

Formación en Markdown y LaTeX:
Daniel Cuevas

Epub:
Babel

Revisión y corrección:
Francisco Estrada Medina y
Daniel Cuevas

Primera edición en Inglés:
Minor Compositions /
Autonomedia
www.minorcompositions.info

Agradecimientos:
A Valentina Cabello y
a todos los integrantes
del círculo de estudio
“Subrayado Común”

Fondeada por:
Stefano Harney y Fred Moten,
Cooperativa Cráter Invertido,
Arts Collaboratory

Versión impresa publicada por:
Cooperativa Cráter Invertido
Joaquín García Icazbalceta 32b
Col. San Rafael,
Ciudad Monstruo, México
www.crateinvertido.org

Versión digital publicada por:
La Campechana Mental
Rancho Electrónico, México.
campechana.nomia.mx

ISBN:
978-607-98173-0-3

LOS ABAJOCOMUNES
PLANEAR FUGITIVO Y ESTUDIO NEGRO

0	EL AFUERA INDÓMITO: CON Y PARA LOS ABAJOCOMUNES	13
1	LA POLÍTICA SITIADA	29
2	LA UNIVERSIDAD Y LOS ABAJOCOMUNES. SIETE TESIS	39
3	NEGRITUD Y GOBERNANZA	71
4	DEUDA Y ESTUDIO	91
5	EL PLANEAR Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS	107
6	FANTASEAR EN LA BODEGA	127
7	EL ANTAGONISMO GENERAL. UNA ENTREVISTA CON STEVPHEN SHUKAITIS	151
8	CONVERSACIÓN ABAJOCOMUNES	235
9	REFERENCIAS	261

Este libro está añejado.

Es un cúmulo de tiempo y procesos, vientos y tempestades.

La consumación de varias necesidades colectivas.

Leímos la obra original de Fred y Stefano, volvimos a leer,
tratando de construir sentido.

Tomamos distancia y leímos de nuevo.

La noción de estudio que habita en estas páginas nos cautivó.

Se hizo una traducción a seis manos en distintas latitudes.

Leímos en colectivo esta traducción.

Desarrollamos un método de subrayado común.

Dibujamos nudos buscando desanudar nuestros afectos.

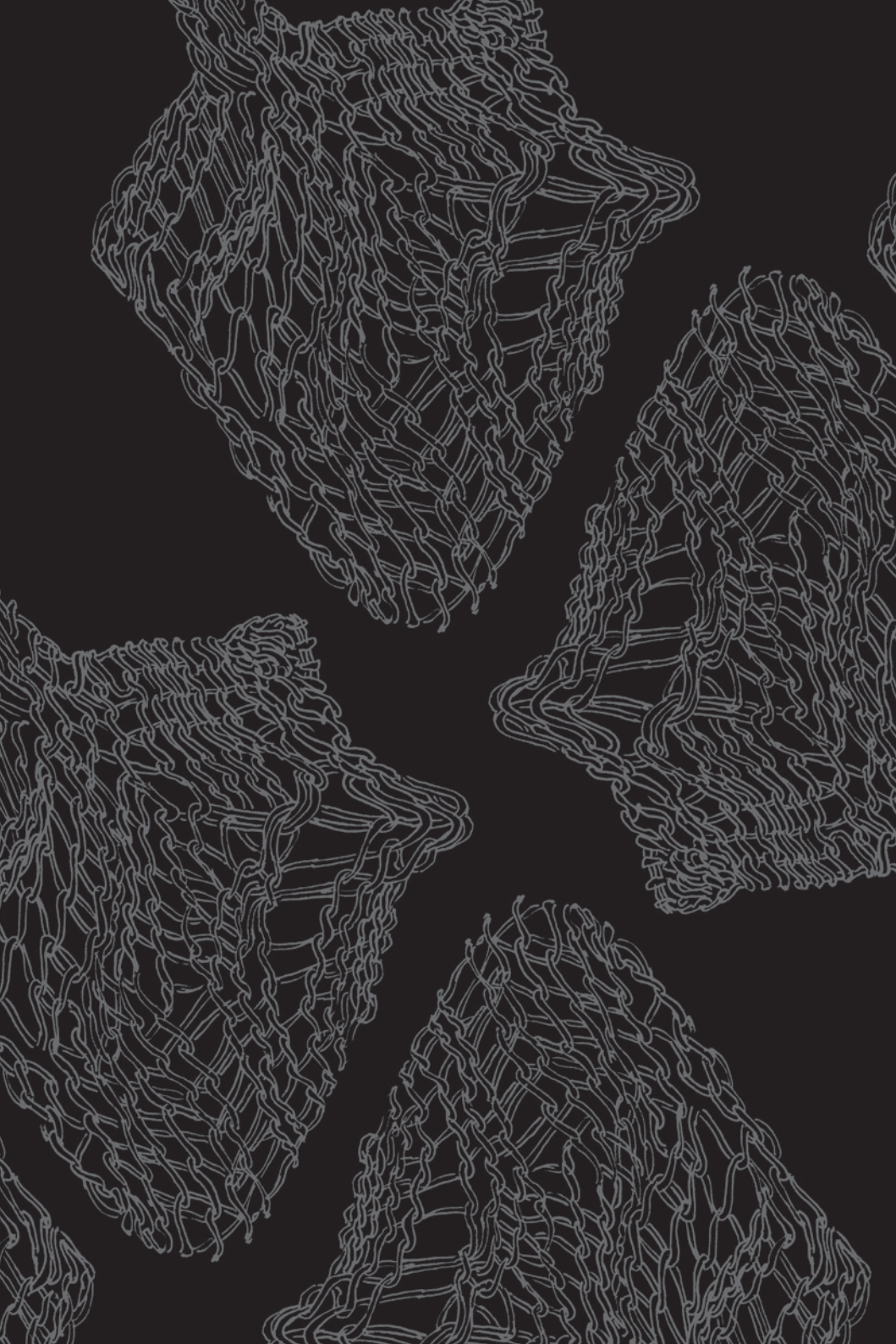
Editamos, diseñamos e imprimimos con nuestras manos.

Hicimos un *epub* con *software* libre.

Conversamos con los autores para arraigar las nociones
en nuestro territorio.

Ahora queremos que estos conocimientos circulen, volver
a leer el texto, el contexto y actuar en consecuencia.

¿Qué aprendimos sin darnos cuenta?







0

**EL AFUERA INDÓMITO:
CON Y PARA
LOS ABAJOCOMUNES**

EL AFUERA INDÓMITO: CON Y PARA LOS ABAJOCOMUNES

Jack Halberstam

Esto termina con amor, intercambio, hermandad. Termina como empieza, en movimiento, en el *entre* de varios modos de ser y de pertenecer, se dirige hacia nuevas economías del dar, tomar, ser con y para; termina con un viaje en un *Buick Skylark* en camino hacia un lugar completamente distinto. Inesperado, quizá, después de que nos hemos enfrentado con el despojo, la deuda, la dislocación y la violencia. No tan inesperado, sin embargo, cuando has entendido que los proyectos del “planear fugitivo y estudio negro” son principalmente acerca de hacer contacto para encontrar conexiones; acerca de hacer una causa común con la condición rota del ser (*brokenness of being*), una fractura que, me aventuraría a decir, es también la negritud, que permanece negritud, y que permanecerá, a pesar de todo, rota porque este libro no es una receta para la restauración.

Si no buscamos reparar lo que ha sido roto, ¿entonces qué? Cómo es que estamos resueltos a vivir con quebranto,¹ con

1 En el texto, e término original es “brokenness”, que tiene un sentido económico pero que permite hacer un juego de palabras entre estar *quebrado* y estar *roto* en un sentido más bien figurado. En la traducción se ha optado

el estar quebrados, lo cual es también llamado por Moten y Harney “deuda”. Bien, dado que la deuda es algunas veces una historia del dar, en otros momentos una historia del tomar, y todo el tiempo una historia del capitalismo y dado que la deuda también significa una promesa de propiedad pero que nunca realiza esa promesa, tenemos que entender que la deuda es algo que jamás puede ser pagado. La deuda, según Harney, supone un tipo de relación individualizada con una economía naturalizada que se basa en la explotación. ¿Podemos tener, se pregunta, otro sentido del endeudamiento que no suponga un nexo de actividades como el reconocimiento y la aceptación, el pago y la gratitud? ¿Puede la deuda “volverse un principio de elaboración”?

En la entrevista con Stephen Shukaitis, Moten vincula la deuda económica con el quebranto; admite que algunas deudas deben ser pagadas, y que mucho adeuda, especialmente, la gente blanca a la gente negra y, sin embargo, dice: “También sé que lo que se supone debe ser reparado es irreparable. No puede ser reparado. La única cosa que podemos hacer es desgarrar esta mierda por completo y construir algo nuevo”. Los abajocomunes no vienen a pagar sus deudas, a restaurar lo que se ha roto, a reparar lo que se ha desquiciado.

Si quieres saber lo que los abajocomunes quieren, lo que Moten y Harney quieren, lo que la gente negra, la gente indígena, los *queers* y lo que la gente pobre quiere, lo que nosotros (el “nosotros” que cohabita en el espacio de los abajocomunes) queremos; es esto: no podemos estar satisfechos con el reconocimiento y la aceptación generada por el mismo sistema que niega: a) que algo estuvo alguna vez quebrado y

por preservar el primero por darle más sentido al texto, pero se insta al lector a no olvidar el segundo, que enriquece los concepto de *quiebra* y *deuda*, presentes a lo largo del texto de los *Abajocomunes*. (N. de los T.)

b) que nosotros merecemos ser la parte quebrada; entonces nos negamos a pedir reconocimiento y en lugar de eso queremos desmontar, dismantelar, derribar la estructura que, ahora mismo, limita nuestra capacidad de encontrarnos, de ver más allá de ella y de acceder a los lugares que sabemos se encuentran fuera de sus muros. No podemos predecir qué nuevas estructuras replazarán a aquellas en las que hasta ahora hemos vivido, porque una vez que hayamos derribado esta porquería, inevitablemente veremos más y veremos de una manera diferente, y sentiremos una nueva forma de desear, de ser y de devenir. Lo que querremos después de “la quiebra” será diferente de lo que creíamos querer antes de la quiebra y ambas son necesariamente diferentes del deseo que surge precisamente de estar en la quiebra.

Pensemos esto mismo por otro camino. En la melancólica y visionaria versión fílmica, del 2009, de la obra de Maurice Sandak *Donde viven los monstruos* (*Where The Wild Things Are*), escrita en 1963, Max, el pequeño curioso que abandona su habitación, su casa y su familia para encontrar las afueras indómitas, encuentra un mundo de bestias perdidas y solitarias, quienes inmediatamente lo hacen su rey. Max es el primer rey que las bestias han tenido al que no se comieron y quien tampoco trató de comérselas; las bestias son las primeras cosas adultas con las que Max se ha encontrado que quieren su opinión, su juicio, su ley. El poder de Max consiste en que él es pequeño mientras ellas son grandes; Max promete a las bestias que no tiene interés en comérselas y eso es más de lo que cualquiera les ha prometido. Promete que encontrará modos de atravesar y rodear y que se “deslizará a través de las grietas” y que las volverá a abrir si acaso se cierran. Promete mantener alejada la tristeza y construir un mundo con las criaturas salvajes quienes “rugieron sus terribles rugidos y rechinaron sus terribles dientes y giraron

sus terribles ojos y mostraron sus terribles garras”. Que Max haya fallado en su intento de hacer feliz a las bestias o en su intento de salvarlas o de hacer un mundo con ellas es menos importante que el hecho de que las encontró y reconoció en ellas el fin de algo y un camino potencial que supone una alternativa a su mundo. Las criaturas salvajes no son las criaturas utópicas de los cuentos de hadas, ellos fueron los sujetos rechazados y abandonados del mundo que Max había dejado atrás y, dado que se traslada entre la tierra edípica en la que reina su madre y el mundo en ruinas de lo salvaje, él conoce los parámetros de lo real: el observa lo que queda incluido y lo que queda fuera y ahora es capaz de llevar anclas hacia otro lado, un lugar que no es ni la casa que abandonó, ni la casa a la cual desea regresar.

Moten y Harney quieren mostrarnos otro lugar, un lugar salvaje que no es simplemente el espacio sobrante que bordea las zonas reales y reguladas de la sociedad bien educada; más bien, es un lugar salvaje que continuamente produce su propio salvajismo no regulado. La zona a la que entramos a través de Moten y Harney se encuentra en marcha y existe en el presente, como Harney lo describe, “algún tipo de demanda estaba siendo ya puesta en acto, estaba alcanzando su realización en el llamado mismo”. Mientras describe los disturbios en Inglaterra del 2011, Harney sugiere que los disturbios y las insurrecciones no separan “la petición, la demanda y el llamado” –más bien escenifican al uno en el otro: “Pienso que el llamado, en la manera en que yo lo entendería, tiene que ver con el llamado como se da en la secuencia del llamado y la respuesta, la respuesta ya está ahí antes de que el llamado se realice. Tú estás ya en algo.” *Tú estás ya en ello.* Para Moten también, tú estás siempre ya en aquella cosa a la que llamas y que te llama. Lo que es más, el llamado es siempre un llamado al des-orden y este desorden o salvajismo se

muestra en varios lugares: en el jazz, en la improvisación, en el ruido. Los sonidos desordenados a los que nos referimos como cacofonía van siempre a aparecer como “extra-musicales”, como dice Moten, precisamente porque escuchamos algo en ellos que nos recuerda que nuestro deseo de armonía es arbitrario y en algún otro mundo la armonía podría sonar incomprensible. El escuchar la cacofonía y el ruido nos dice que hay un afuera indómito más allá de las estructuras que habitamos y que nos habitan.

Y cuando somos llamados a este otro lugar, al afuera indómito, “al afuera del afuera” en la apta terminología de Moten y Harney, tenemos que entregarnos a cierto tipo de locura. Moten nos recuerda que incluso cuando Fanon tomó una postura anticolonial, él sabía que “parecería una locura”, pero Fanon, como buen psiquiatra, también sabía no aceptar la división orgánica entre la racionalidad y la locura y sabía que sería una locura no tomar esa postura en un mundo que le había asignado a él el rol de lo irreal, lo primitivo y lo salvaje. Fanon, de acuerdo con Moten, no quiere el fin del colonialismo sino el fin del punto de vista desde donde el colonialismo, tiene sentido. Entonces, para llevar al colonialismo a su fin, no se puede hablar ante el poder con el lenguaje de la verdad, se tiene que habitar el loco, disparatado y vociferante lenguaje del otro, ese otro quien ha sido vuelto una no-entidad por el colonialismo. De hecho, la negritud, para Moten y Harney a propósito de Fanon, es la inclinación a estar en el espacio que ha sido abandonado por el colonialismo, por la ley, por el orden. Moten nos lleva ahí, diciendo sobre Fanon: “Finalmente, creo, él alcanza a creer en el mundo, lo que es decir el otro mundo, en donde nosotros habitamos y en el que quizá incluso cultivamos esta ausencia, este lugar el cual se muestra aquí y ahora, en el espacio y el tiempo del soberano, como ausencia, oscuridad, muerte, cosas que no son (como diría John Donne)”.

El camino hacia el afuera indómito está pavimentado con rechazo. En *Los abajocomunes*, si comenzamos por cualquier lugar, comenzamos con el derecho a rechazar lo que les ha sido negado. Citando a Gayatri Spivak, Moten y Harney llaman a ese rechazo el “primer derecho”; un tipo de rechazo que cambia el juego porque señala el rechazo de las opciones ofrecidas. Podemos entender este rechazo en los términos que Chandan Reddy lo planteara en su libro *Libertad con violencia* (*Freedom With Violence*, 2011): para Reddy, el matrimonio gay es la opción a la que no deberíamos de oponernos en las urnas. Mientras, podemos circular múltiples críticas del matrimonio gay en términos de su institucionalización de la intimidad, cuando llegas a las urnas a votar, pluma en mano, sólo puedes elegir el “sí” o el “no” y el no, en este caso, podría ser más condenatorio que el sí. Y entonces, debes rechazar la disyuntiva tal como se te presenta.

Moten y Harney también estudian qué podría significar el rechazar lo que ellos nombran como el “llamado al orden”. Qué podría significar, además, el rechazo a llamar a los demás al orden, rechazar la interpelación y la reinstanciación de la ley. Moten y Harney sugieren que cuando rechazamos creamos disonancia, más importante que eso, permitimos que la disonancia continúe: cuando entramos en un salón y nos negamos a llamar al orden, estamos permitiendo que el estudio continúe, un estudio disonante, tal vez, desorganizado, pero un estudio que precede a nuestro llamado y que continuará cuando abandonemos el salón. O, cuando escuchamos música, debemos rechazar la idea de que la música sucede sólo cuando el músico entra y toma su instrumento; la música es además lo que antecede a la ejecución y los sonidos que genera en la apreciación y la charla que sucede mientras tanto y a su alrededor; haciéndola y amándola, estando en ella mientras se la escucha. Y entonces, cuando rechazamos el llama-

do al orden –el profesor que levanta el libro, el conductor de orquesta que levanta la batuta, la bocina pidiendo silencio, el torturador apretando el nudo– nos negamos al orden en términos de la distinción entre ruido y música, parloteo y conocimiento, dolor y verdad.

Este tipo de ejemplos llegan al corazón del mundo de los abajocomunes de Moten y Harney; el de los abajocomunes no es un ámbito desde el que nos rebelamos y creamos la crítica; no es un lugar en el que “tomamos las armas en contra de un mar de problemas/ y al oponernos les damos solución”. El de los abajocomunes es un espacio y tiempo que está siempre aquí. Nuestro objetivo –y aquí el “nosotros” es siempre el modo correcto de hablar– no es terminar con los problemas, sino terminar con el mundo que creó esos problemas particulares como aquello a lo que habríamos de oponernos. Moten y Harney rechazan la lógica que presenta al rechazo como inactividad, como la ausencia de plan, como un modo de impedir la verdadera política. Moten y Harney nos piden escuchar el ruido que hacemos y nos piden rechazar las ofertas que recibimos para dar forma al ruido y volverlo “música”.

En el ensayo en este volumen mejor conocido por los lectores, “La universidad y los abajocomunes”, Moten y Harney se aproximan lo más posible a explicar su misión. Al rechazar una posición a favor o en contra de la universidad y señalar al académico crítico como el actor que mantiene en su lugar la lógica de los pros y los contras, Moten y Harney nos llevan a “Los abajocomunes de la ilustración”, en donde las intelectuales subversivas se involucran tanto en la universidad como en la *fugitividad*: “donde se lleva a cabo el trabajo y donde el trabajo se subvierte, ahí donde la revolución todavía es negra, todavía es fuerte”. La intelectual subversiva, aprendemos, es no-profesional, no-universitaria, apa-

sionada y desleal. La intelectual subversiva no está tratando de extender la universidad, ni de cambiar la universidad, la intelectual subversiva no trabaja duro sumida en la miseria y desde este lugar articula un “antagonismo general”. De hecho, la intelectual subversiva disfruta el viaje y quiere que sea más veloz y más salvaje. Ella quiere estar en el mundo, en un mundo con otros y hacer un mundo nuevo. Moten insiste: “Como Deleuze. Yo creo en el mundo y quiero estar en él. Quiero estar en él hasta el final porque creo en otro mundo en el mundo y quiero ser parte de *eso*. Y pienso seguir siendo un creyente, como Curtis Mayfield. Pero eso va más allá de mí e incluso más allá de Stefano y de mí, está ahí fuera en el mundo, en lo otro, en el otro mundo, el ruido gozoso del *scat* del escatón diseminado,² el rechazo abajocomún de la academia de la miseria.”

Entonces, la misión para los moradores de los abajocomunes es reconocer que cuando se busca mejorar las cosas, no lo estás haciendo sólo por el Otro, sino también debes estar haciéndolo por ti mismo. Mientras los varones puedan pensar que están siendo “sensibles” al volverse feministas, mientras la gente blanca pueda pensar que está haciendo lo correcto al oponerse al racismo, nadie va a ser capaz de adoptar la misión de echar “abajo esta mierda” hasta que no se den cuenta de que las estructuras a las que se oponen no son únicamente nocivas

2 La frase en inglés que dice Fred en el original es ‘scattered, scatted eschaton’ no sólo aludiendo a un tipo de improvisación vocal jazzística en fuga generalmente conformada por sílabas y palabras sin sentido en la que la voz se vuelve un instrumento musical, el *scat*, sino practicándola en la propia construcción de la frase. La palabra ‘eschaton’ en castellano ‘escatón’, es una palabra derivada del griego *ésjaton*, que significa ‘fin’ o ‘final’ y aunque en ocasiones se identifica (y traduce) como ‘día del juicio final’, por su apropiación católica, en su significado más antiguo remite a un espacio-tiempo más allá de la vida terrenal y sus males; es por tanto traducible en lenguaje teológico como el regreso de Jesús. Por supuesto, este juego lingüístico y rítmico es irreproducible en castellano. (N. de los T.)

para algunos de nosotros, sino que son nocivas para todos. Las jerarquías de género son nocivas tanto para los hombres como para las mujeres y son realmente nocivas para el resto de nosotros. Las jerarquías raciales no son racionales y ordenadas, son caóticas y sin sentido y deben ser combatidas por todos aquellos que se benefician de algún modo de ellas. O, como dice Moten: “La coalición emerge de nuestro reconocimiento de que esto está jodido para ti, de la misma manera en que ya hemos reconocido que está jodido para nosotros. No necesito tu ayuda. Sólo necesito que te des cuenta de que esta mierda te está matando, a ti también, aunque de manera más sutil, ¿sí lo ves, pendejo?”

La coalición nos une en el reconocimiento de que debemos cambiar las cosas o morir. Todos nosotros. Debemos cambiar las cosas que están jodidas y el cambio no puede venir en la forma que solemos pensar como “revolucionaria”; es decir, como un arrebato masculino o una confrontación armada. La revolución vendrá en una forma que no podemos todavía imaginar. Moten y Harney proponen que nos preparemos ahora para lo que está por venir al entrar en una dinámica de *estudio*. Estudiar, un modo de pensar con otros, separado del pensamiento que la institución requiere de ti, nos prepara para insertarnos en lo que Harney llama “el con y para” y te permite a ti pasar menos tiempo antagonizado y antagonizando.

Como todos los encuentros que construyen mundo y resquebrajan mundo, cuando entras a este libro y aprendes cómo estar con y para, en coalición, y en camino hacia el lugar que estamos ya creando, también sentirás miedo, turbación, inquietud y desorientación. La desorientación, Moten y Harney te dirán, no es sólo desafortunada, también es necesaria porque así ya no estarás más en un lugar avanzando hacia algún

otro, en lugar de eso serás ya parte del “movimiento de las cosas” y estarás en camino hacia esta “vida social de ninguna cosa, fuera de la ley”. El movimiento de las cosas puede ser sentido y tocado y existe en el lenguaje y en la fantasía, es fuga, es movimiento, es la fugitividad misma. La fugitividad no sólo es escape, “salida” como diría Paolo Virno, o “éxodo” en los términos que nos ofrecen Hardt y Negri, la fugitividad es estar separado del asentarse. Es un ser en movimiento que tiene claro que “las organizaciones son obstáculos para organizarnos nosotros mismos” (El Comité invisible en *La insurrección por venir*) y que existen espacios y modalidades que se separan de la lógica, la logística, de lo albergado y lo posicionado. Moten y Harney llaman a este modo un “estar juntos en una condición de vagabundeo” que no idealiza ni simplemente metaforiza al vagabundo. Esta condición de vagabundeo es un estado de desposesión que buscamos y al que nos abrazamos: “¿Puede este estar juntos en esta condición de vagabundos, este interactuar del rechazo de lo que ha sido rechazado, este no lugar abajocomún yuxtapuesto, ser un lugar del que emerge no la autoconsciencia ni el conocimiento del otro, sino una improvisación que procede de algún lugar al otro lado de una pregunta que no ha sido formulada?”. Pienso que eso es a lo que Jay-Z y Kanye West (otra unidad de estudio colaborativo) se refieren con “no hay iglesia en lo salvaje” [*no church in the wild*].

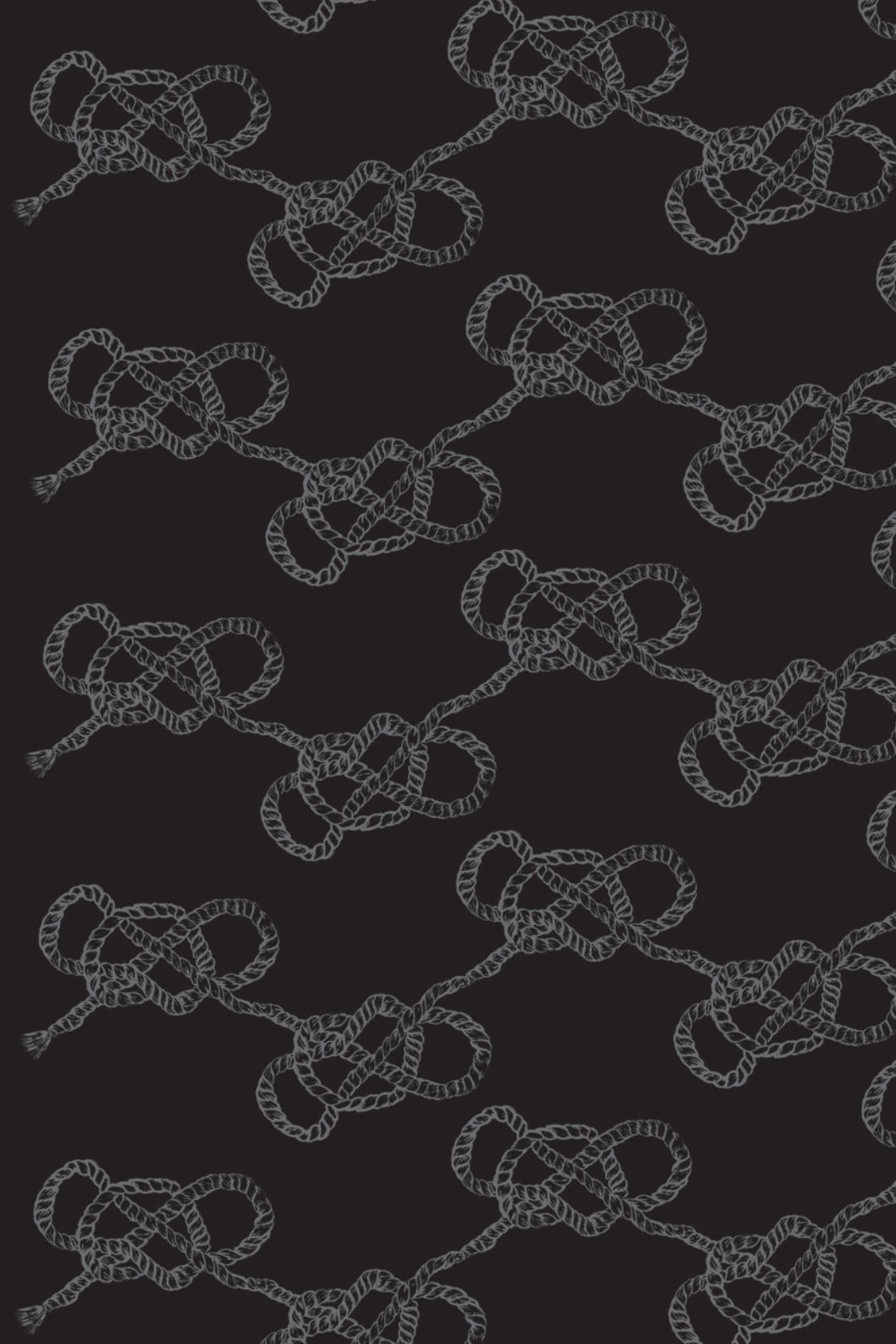
Para Fred Moten y Stefano Harney, debemos hacer una causa común con aquellos deseos y (no) posiciones que parecen locas e inimaginables: debemos, en nombre de esta convergencia, rechazar aquello que primero nos fue negado y en esta negativa reelaborar el deseo, reorientar la esperanza, reimaginar lo posible y hacerlo alejados de las fantasías anidadas en los derechos y la respetabilidad. En su lugar, nuestras fantasías vendrán de lo que Moten y Harney, citando a Frank B. Wilderson III, llaman “la bodega”: “Y entonces

sucede que permanecemos en la bodega, en la fractura, como si entráramos una y otra vez a un mundo roto,³ para trazar su comitiva visionaria y unirnos a ella.” La bodega [*the hold*] es aquí la bodega del barco de esclavos, pero también es la percepción que tenemos de la realidad y la fantasía, la bodega mediante la que nos tienen bajo control, y la bodega a la que renunciamos gracias al otro, prefiriendo en su lugar tocar, estar con, amar. Si no hay iglesia en lo salvaje, si hay estudio en lugar de producción de conocimiento, si hay un modo de estar juntos en quebranto,⁴ si hay unos abajocomunes, entonces debemos todos encontrar nuestro camino hacia ese lugar. Y no estará ahí donde viven los monstruos; será un lugar donde el refugio no será necesario y tú descubrirás que has estado en él desde siempre.

Con amor, J.

3 Véase la nota I.

4 Ídem.





1



1
LA POLÍTICA SITIADA



LA POLÍTICA SITIADA

En su clásico análisis antiimperialista sobre el cine de Hollywood, Michael Parenti apunta que los “medios de simulación” se valen con demasiada frecuencia de una “visión invertida” para retratar el asentamiento de los colonizadores. En películas como *Drums Along the Mohawk* (1939) o *Shaka Zulu* (1987), el colonizador aparece asediado por los “nativos”, invirtiendo así, de acuerdo a la perspectiva de Parenti, el papel del agresor de modo tal que el colonialismo aparece como un acto de autodefensa. En efecto, estas películas invierten los papeles de la agresión y la autodefensa, pero la imagen del fuerte sitiado por los nativos no es falsa. Al contrario, la imagen falsa emerge cuando la crítica de la vida militarizada se basa en olvidar la vida que rodea al fuerte. El fuerte sí estaba rodeado y sí sigue asediado por la vida que todavía lo circunda: los comunes más allá y más acá –antes, e incluso antes del antes– de levantar los muros. El entorno antagoniza con el campamento militar que se ubica en sus adentros y, al mismo tiempo, trastoca los hechos en la base con un planear fuera de la ley.

Nuestra misión es la autodefensa del entorno frente a las desposesiones selectivas causada por la incursión armada del colonizador. Y, aunque la violencia adquisitiva es lo que ocasiona esta autodefensa, el recurso de la autoposesión (recurrir, en otras palabras, a la política) frente a la rampante desposesión es lo que representa el verdadero peligro. La política es un ataque constante contra lo común –el antagonismo general y generativo– desde dentro del entorno.

Consideren la postura sobre la autodefensa del Partido de las Panteras Negras, los primeros teóricos de la revolución del entorno, los negros del antes, e incluso antes del antes, los ya ahí siempre y los por venir. Su compromiso doble tanto con la revolución como con la autodefensa vino como resultado del reconocimiento de que la vida social de los negros está articulada en y con la violencia de la innovación. Esto no constituye una contradicción si la cosa nueva, siempre convocándose a sí misma, vive ya alrededor y debajo de los fuertes, las estaciones de policía, las carreteras vigiladas, y las torres de las prisiones. Los panteras negras teorizaron una revolución sin política, es decir, una revolución sin sujeto y sin principio rector. En contra de la ley, puesto que ellos estaban generando la ley, practicaron un planear continuo para ser poseídos; irremediable, optimista, incesantemente en deuda, ofrecidos al estudio inacabado y contrapuntual de y para el bien común, la pobreza y la negritud del entorno.

A la autodefensa de la revolución la confrontan no sólo la brutalidad sino también la falsa imagen del campo sitiado. La dura materialidad de lo irreal nos convence de que estamos rodeados, que debemos tomar posesión de nosotros mismos, corregirnos a nosotros mismos, permanecer en estado de emergencia, en guerra permanente, tercetos, determinados, defendiendo ese derecho ilusorio de lo que no tenemos, lo que el colonizador toma de y desde los comunes. Pero en el momento en que esos derechos se debaten, los comunes ya no están ahí, ya están en movimiento hacia y para ese bien común que rodea tanto a los comunes como al campo sitiado. Lo que queda después es sólo política, pero incluso la política de los comunes, de la resistencia al campo sitiado, sólo puede ser una política de fines últimos, una rectitud dirigida hacia el fin regulador de lo común.

E incluso cuando la elección que se ganó resulta, al final, perdida, y cuando las bombas detonan o dejan de detonar, lo común se preserva como si fuera una especie de otro lugar, aquí, alrededor, sobre la superficie del suelo, envuelto en hechos alucinógenos. Mientras tanto, los soldados de la política avanzan como un ejército en marcha, asegurando defender lo que no ha sido sitiado, y sitiando lo que no puede defender y sí, en cambio, poner en peligro.

El colonizador, habiendo tomado partido por la política, se arma en nombre de la civilización mientras la crítica inicia la autodefensa de aquellos entre nosotros que percibimos hostilidad en la unión civil entre el asentamiento del colonizador y el campo sitiado. Decimos, y lo decimos con todo derecho, si nuestros ojos críticos son lo suficientemente agudos, tener un lugar bajo el sol, en la sucia delgadez de esta atmósfera, es nefasto y mala onda. Decimos que la casa que el alguacil construía está sobre el desastre radioactivo. Y si nuestros ojos continúan enfocando con precisión, distinguiremos el rastro de la policía para llevar a esa misma policía a juicio. Y así, habiendo buscado a la política para mejor evadirla, nos aproximamos los unos a los otros para estar juntos, porque nos gusta la vida nocturna que no puede ser una vida buena. La crítica nos hace saber que la política es radioactiva, pero la política es la radiación de la crítica. Por eso importa por cuánto tiempo la tenemos que ejercer; importa cuánto tiempo vamos a estar expuestos a los efectos letales de su energía antisocial. La crítica pone en peligro la socialidad que se dice defender, no porque pueda en algún momento tornarse hacia adentro para dañar a la política, sino porque se volvería hacia la política y, luego, hacia afuera, del fuerte hacia el entorno que lo rodea, si no fuera por la preservación que surge en celebración de lo que defendemos, la fuerza sociopoética con la que nos arropamos, porque somos pobres. Desarmar nuestra

crítica, nuestras propias posiciones, nuestras fortificaciones, es juntar a la autodefensa con la autopreservación. Ese desmantelamiento viene con el movimiento, como un rebozo, esa armadura de la fuga. Corremos en busca de un arma y seguimos corriendo para encontrar el lugar donde tirarla. Y la podemos tirar porque, sin importar si estamos armados o cuan armados estemos, el enemigo que enfrentamos es ilusorio.

La devoción ininterrumpida a la crítica de esta ilusión nos vuelve delirantes. En las triquiñuelas de la política nosotros aparecemos siempre como insuficientes, escasos, esperando en los últimos bastiones de la resistencia, en la caja de las escaleras, dentro de oscuros callejones, siempre en vano. La falsa imagen y su crítica amenazan a los comunes con una democracia que siempre está por venir, que un buen día, el cual nunca llegará, nos transformará en más de lo que somos. Pero nosotros ya somos más de lo que somos. Ya estamos aquí, en movimiento. Ya nos la sabemos. Somos más que la política, y más que los asentados, y más que democráticos. Nosotros sitiamos la falsa imagen de la democracia con el fin de trastocarla. Cada vez que tratan de obligarnos a tomar una decisión, nos volvemos indecisos. Cada que tratan de representar nuestra voluntad, nos volvemos renuentes. Cada vez que tratan de enraizarnos, huimos (porque nosotros ya estábamos aquí, en movimiento). Pedimos y decimos y lanzamos el hechizo que nos embruja, el que nos dice qué hacer y cómo movernos aquí, donde danzamos al compás de la guerra de la aposición. Estamos en un trance que nos atraviesa y nos rodea. Nos movemos a través de él y él se mueve con nosotros más allá de los asentamientos del colonizador, más allá del remozamiento, donde la noche negra cae y donde odiamos estar solos, de nuevo regresar a dormir hasta el amanecer, beber hasta el amanecer, hacer los preparativos hasta el amanecer, mientras los comunes nos abrazamos, justo adentro, y alrededor, en el entorno.

En la clara, crítica luz del día, los administradores ilusorios se secretan sobre nuestra necesidad de instituciones, y todas las instituciones son políticas, y toda la política es correccional, así que parece que necesitamos instituciones correccionales en los comunes, tanto para su establecimiento como para corregirnos. Pero a nosotros nadie nos corrige. Y, de hecho, así como somos de incorregibles no hay nada de malo con nosotros. No queremos estar en lo correcto ni ser corregidos. La política se propone volvernos mejores, pero nosotros ya somos mejores, ya éramos mejores en la deuda común que nunca podrá ser cubierta. Nos debemos a nosotros mismos falsificar esas instituciones, hacer de la política algo incorrecto, desmentir nuestra propia determinación. Nos debemos lo indeterminado. Nos lo debemos todo.

¿Es esto una abdicación de nuestra responsabilidad política? Ajá. Si lo quieren ver así. Nos da igual. Solo somos antipolíticamente románticos acerca de la vida social existente. No nos responsabilizamos por la política. Somos el antagonismo general contra esa política que acecha detrás de cada intento de politizarnos, de cada imposición de autogestión, de cada decisión soberana y su deteriorada réplica empujada, de cada estado emergente y su hogar dulce hogar. Somos la ruptura y el consentimiento a esa ruptura. Nosotros mantenemos la rebelión en marcha. Enviados para consumir a través de la abolición, para renovar a través de la turbulencia, para abrir el campo sitiado cuya inmensa venalidad es inversamente proporcional al tamaño de su área, hemos sitiado a la política. No nos podemos representar a nosotros mismos. No podemos ser representados.



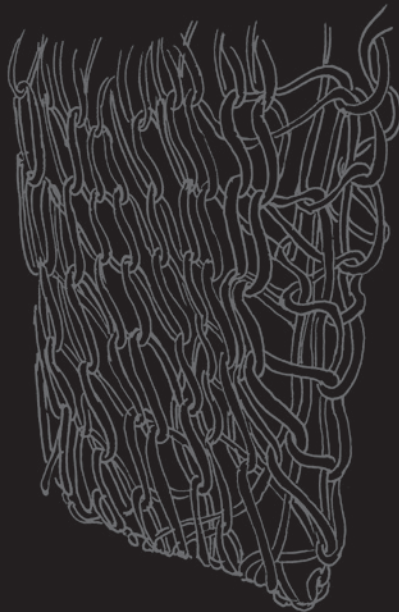
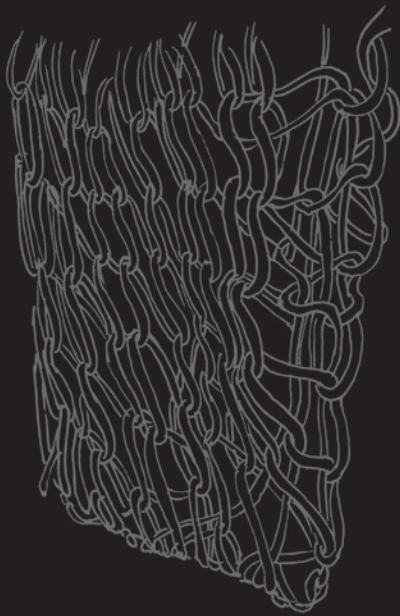
The background of the image is a dark, textured surface covered with a repeating pattern of white rope knots. The knots are arranged in a grid-like fashion, with each knot slightly offset from the others, creating a sense of depth and movement. The rope is depicted with fine lines, showing the texture of the fibers and the way they are twisted together. The overall effect is a complex, rhythmic visual texture.

2



2

**LA UNIVERSIDAD Y
LOS ABAJOCOMUNES.
SIETE TESIS**



LA UNIVERSIDAD Y LOS ABAJOCOMUNES. SIETE TESIS

Por lo tanto, la filosofía practica tradicionalmente una crítica del conocimiento que es simultáneamente una denegación del conocimiento (es decir, de la lucha de clases). Su posición se puede describir como una ironía con respecto al conocimiento, que pone en duda sin tocar nunca sus fundamentos. El cuestionamiento del conocimiento en filosofía termina siempre en su restauración: un movimiento que los grandes filósofos se exponen constantemente entre sí.

Jacques Rancière, *Sobre la Teoría de la Ideología-Política de Althusser*

Soy un hombre negro número uno, porque estoy en contra de lo que han hecho y todavía nos están haciendo; y número dos, tengo algo que decir acerca de la nueva sociedad que se construirá porque tengo una parte enorme en lo que han buscado desacreditar.

C. L. R. James, *C. L. R. James: su vida y obra*

LA ÚNICA RELACIÓN POSIBLE CON LA UNIVERSIDAD ACTUAL ES UNA RELACIÓN CRIMINAL

“Atracaré en la universidad, y una vez allí atracaré”, por parafrasear a Pistol en las últimas líneas de *Enrique V*, de la misma manera en que él seguramente nos parafrasearía. Esta es la única relación posible con la universidad estadounidense hoy. Aunque esto quizá también es cierto en todas las universidades del mundo. Pero, sobre todo, esto es un hecho en los Estados Unidos: no puede negarse que la universidad es un lugar de refugio de la misma manera en que no puede aceptarse que la universidad sea un sitio propicio para la razón ilustrada. En estas condiciones uno sólo puede atracar en la universidad y, una vez ahí, atracar todo lo que se pueda. Abusar de su hospitalidad, escupir sobre su misión, unirse a su colonia de refugiados, a su campamento de gitanos, estar ahí pero sin ser parte de: este es el camino para la intelectual subversiva en la universidad moderna.

Preocúpense por la universidad. Este es el mandato en los Estados Unidos, uno con una historia bastante larga. Exigir su restauración como Harold Bloom o Stanley Fish o Gerald Graff. Exigir su reforma como Derek Bok o Bill Readings o Carey Nelson. Exigirlo de la misma manera en que te lo exigen a ti. Pero para la intelectual subversiva todo esto sucede en el piso de arriba, entre gente bien comportada, y hombres de racionalidad a toda prueba. Después de todo, la intelectual subversiva llegó con engaños, con documentos falsos, y por puro amor. Su trabajo es tan necesario como inoportuno. La universidad necesita lo que trae consigo pero no soporta lo que le ofrece. Y, para colmo de males, desaparece. La intelectual subversiva desaparece en el subsuelo, en esa

comunidad cimarrona debajo de los de abajo de la universidad, en los abajocomunes de la Ilustración, donde se lleva a cabo el trabajo y donde el trabajo se subvierte, ahí donde la revolución todavía es negra, todavía es fuerte.

¿Qué es ese trabajo y cuál es su capacidad social para reproducir la universidad y producir al mismo tiempo fugitividad? Si uno respondiera impartir clases, uno estaría llevando a cabo el trabajo de la universidad. La enseñanza es meramente una profesión y una operación del círculo onto y autoenciclopédico del Estado que Jacques Derrida denominó como la *Universitas*. Pero es útil invocar esta operación para echar un vistazo al agujero en el muro por donde la fuerza de trabajo entra, y avizorar así el corredor donde se llevan a cabo las contrataciones, y sus aposentos nocturnos. La universidad necesita el trabajo docente a pesar de sí misma, o en tanto sí misma, identificada consigo misma y, por lo tanto, negada de por sí. La enseñanza en sí no es lo que mantiene su capacidad social, sino algo que se produce en el otro lado no visible de la enseñanza, ese pensamiento a través de la piel de la universidad y hacia la orientación colectiva que apunta hacia el objeto de conocimiento como un proyecto de futuro, y un compromiso con lo que queremos llamar la organización profética. Y, sin embargo, lo que nos congrega es la enseñanza. Antes de las becas, la investigación, las conferencias, los libros y las revistas especializadas está la experiencia de tomar clases y de impartir clases. Antes de la posición como investigador sin carga de enseñanza, antes de que los estudiantes graduados se hicieran cargo de calificar los exámenes, antes de la ristra de sábaticos, antes de la reducción permanente del número de clases, antes del nombramiento para dirigir tal o cual Centro, antes de consignar a la pedagogía como esa disciplina llamada educación, antes del curso diseñado para convertirse en un nuevo libro, lo que ocurrió fue la enseñanza.

Por lo mismo, es común que se confunda el momento de dar clases para tener algo que comer con una mera etapa, como si finalmente uno no tuviera que volver a dar clases para sobrevivir. Si esa etapa persiste, entonces se dice que hay una patología social en la universidad. Pero si la carga de enseñanza se le pasa con éxito a otro, entonces esa etapa se considera superada y el trabajo de dar clases recae sobre otros, sobre aquellos destinados a permanecer en esa etapa, la del trabajo sociopatológico de la universidad. De manera por demás interesante, Kant denomina a esta etapa como la de la “minoría auto-incurrida”. Y la contrasta con el hecho de tener “la determinación y el coraje de utilizar la inteligencia propia sin tener que servirse de la guía de otro”. “Tener el coraje de utilizar la inteligencia propia”. ¿Pero qué pasaría si el llamado consistiera en ir más allá de la enseñanza o, mejor dicho, más allá “del más allá de la enseñanza”, si se tratara de ya no trabajar para sobrevivir? ¿Qué se podría decir de todas esas minorías que se resisten, la tribu de las ovejas negras que se niegan a regresar de ese más allá (que es el más allá del más allá de la enseñanza), como si no fueran sujetos, como si quisieran pensar como objetos, como minoría? Naturalmente, todos esos perfectos sujetos de comunicación, los que se encuentran más allá de la enseñanza, los verán como un desperdicio. Pero su trabajo colectivo siempre terminará poniendo en cuestión quién en verdad toma en cuenta los imperativos de la Ilustración. Las vidas desperdiciadas por esos momentos más allá de la enseñanza cuando se profiere de manera inesperada esa frase hermosa: inesperada porque nadie la ha pedido, hermosa porque no regresará. ¿Ser el biopoder de la Ilustración es en verdad mejor que esto?

Tal vez el biopoder de la Ilustración lo sabe, o tal vez sólo está reaccionando ante la objetivación de este trabajo como

era de esperarse. Pero incluso cuando depende del trabajo de estas ovejas negras, de estos refugiados, no deja de llamarlos anticolegialistas, imprácticos, *naive*, poco profesionales. Y, entonces, le ofrecen a uno una última oportunidad de volverse pragmático: ¿por qué atracar cuando es posible obtenerlo todo?, preguntan. Pero si uno no atiende esta interpelación, si uno no está ni de acuerdo ni en desacuerdo, sino que avanza con las manos llenas hacia el subsuelo de la universidad, hacia los abajocomunes, ese acto no dejará de ser visto como un atraco, como un acto criminal. Y, este acto, este mero acto, es a la vez el único acto posible.

En los abajocomunes de la universidad uno puede darse cuenta de que la cuestión no está entre la enseñanza y la investigación, y ni siquiera entre el más allá de la enseñanza y la creciente individuación de la investigación. Entrar en este espacio es formar parte de la cautivante revelación de los comunes promulgada por la Ilustración fugitiva, los criminales, los matricidas, los *queer*, allá en la cisterna, allá en los paseos por las vidas robadas, la vida robada por la Ilustración y luego devuelta, ahí donde los comunes ofrecen refugio, y donde el refugio nos devuelve a los comunes. El más allá de la enseñanza no se trata en realidad de acabar con uno mismo, ni de pasar ni de completarse; se trata de permitir que la subjetividad sea ilegítimamente tomada por otros, una pasión y una pasividad tan radical que lo vuelve a uno inservible para la sujeción, puesto que en estas circunstancias uno no posee el tipo de agencia que pueda sostener las fuerzas regulatorias de la subjetividad, y así no es posible hacer girar la tuerca de la auto-interpelación que el biopoder de la sujeción demanda y premia. No es tanto el proceso de enseñanza, sino más bien la profecía en la organización en el acto mismo de enseñanza. La profecía predice su propia organización —y entonces sabemos que esto ha sucedido, a través de los comunes— y

la profecía también excede su propia organización y, por lo tanto, sólo queda por ser organizada. Lo que está dispuesto en contra de la organización profética de los abajocomunes es su propio trabajo entumecido por la universidad y, además, la negligencia de la profesionalización, y la profesionalización de la crítica académica. Por todo esto es que los abajocomunes son siempre una colonia peligrosa.

Tal como nos recuerda Fredric Jameson, la universidad depende del “tipo de crítica ilustrada y la desmitificación de las creencias y las ideologías comprometidas para poder abrir camino al planear y al ‘desarrollo.’” Esta es la debilidad de la universidad, la falla en su seguridad nacional. Claro que se necesita trabajo para llevar a cabo ese tipo de crítica ilustrada, pero de alguna manera ese trabajo siempre se le escapa.

Los sujetos prematuros de los abajocomunes se tomaron en serio este llamado, o tuvieron que tomárselo en serio. Nunca estuvieron seguros acerca del planear: demasiado místico, demasiado lleno de fe. Y, sin embargo, esta fuerza de trabajo no se reproduce a sí misma; tiene que ser reproducida. La universidad se esfuerza para que llegue el día en el que, como el capital en general, pueda deshacerse del problema del trabajo. Entonces será capaz de reproducir una fuerza de trabajo que no sólo se considere a sí misma como innecesaria, sino también como peligrosa para el desarrollo del capitalismo. Una buena parte de la pedagogía y muchos estudios especializados se dirigen en esta dirección actualmente. Los estudiantes tienen que aprender a considerarse a sí mismos como el problema, lo cual, contrario a las quejas de los críticos restauracionistas de la universidad, es lo mismo que verse como sus clientes: tomar para sí la carga de la realización y resultar siempre inadecuados para llevarla a cabo. Un poco después, estos mismos estudiantes se considerarán a sí mis-

mos como obstáculos para la sociedad y, con el aprendizaje de toda una vida, regresarán a la universidad ya diagnosticados como su verdadero problema.

Y aún así, el sueño de un trabajo indiferenciado que se reconoce a sí mismo como superfluo es interrumpido precisamente por el trabajo de desalojar las barricadas en llamas de la ideología. Aunque siempre es mejor que esta tarea quede en manos de pocos, este trabajo plantea la cuestión del trabajo como diferencia, del trabajo como consecuencia de otro trabajo y, luego entonces, del trabajo como fuente de riqueza. Y, aunque la crítica ilustrada, como señalamos adelante, delata y besa la otra mejilla de cualquier intento de autonomía que resulte de este trabajo diferenciado, aquí es donde surge esa grieta en el muro, ese lugar poco profundo bajo las aguas del río, ese sitio en el que es posible aterrizar bajo las rocas. La universidad necesita este trabajo clandestino para preparar su fuerza de trabajo indiferenciado, cuya creciente profesionalización y tendencias gerenciales, una vez más contra los postulados de los restauracionistas, representa precisamente la exitosa integración de la división del trabajo con el universo del intercambio que comanda la lealtad restauracionista.

Introducir este trabajo sobre el trabajo, y proveer un espacio para su desarrollo, genera un estado de crisis. De la misma manera en que la policía colonial se veía forzada a reclutar a sus miembros de entre las filas de la guerrilla sin saberlo, la fuerza de trabajo universitaria puede albergar a los fugitivos, los renegados, los refugiados, los naufragos. Sin embargo, la universidad tiene buenos motivos para creer que todos esos elementos se verán forzados a esconderse en el subsuelo. Para eso se han tomado bastantes precauciones: las listas de libros oficiales, las evaluaciones de los métodos de enseñanza, las invitaciones a contribuir a esto o aquello.

Y, sin embargo, en contra de todo ello, se alza la inmanencia de la trascendencia, la necesaria desregularización y las posibilidades de criminalidad y fugitividad que el trabajo sobre el trabajo requiere. Comunidades cimarronas de profesores de composición, estudiantes de posgrado sin mentores, maestros marxistas adjuntos, profesores *queer* o fuera del clóset que enseñan administración de empresas, departamentos de estudios étnicos en universidades del Estado, programas de cine autogestionados, editores de periódicos estudiantiles de Yemen a los que se les vence la visa pronto, sociólogos procedentes de universidades con una larga tradición negra, ingenieras feministas. ¿Y qué dirá la universidad de todos ellos? Dirá que no son profesionales. Y esta no es una acusación arbitraria. De hecho, es una acusación en contra de los que son incluso más que profesionales. ¿De qué manera aquellos que exceden a la profesión, y que por excederla escapan de ella, problematizan a la universidad, obligan a la universidad a considerarlos como un problema, como un peligro? Los abajocomunes no son, como lo quería Bill Readings al final de su libro, una de esas raras comunidades dedicadas a la fantasía. Los abajocomunes, sus cimarrones, están siempre en guerra, son siempre clandestinos.

NO HAY DISTINCIÓN ALGUNA ENTRE LA UNIVERSIDAD ESTADOUNIDENSE Y LA PROFESIONALIZACIÓN

¿Pero si uno puede escribir algo en la superficie de la universidad, si uno escribe en la universidad sobre las singularidades – esos eventos que se resisten tanto a la categoría abstracta como

individual del sujeto burgués— puede uno decir que no hay espacio en la universidad en sí misma realmente? ¿Seguramente sí hay algún espacio para la teoría, una conferencia, un libro, una escuela de pensamiento? ¿Podemos estar seguros de que la universidad hace posible el pensamiento? ¿No es el propósito de la universidad en tanto *Universitas*, como sitio de las artes liberales, transformar a los comunes, transformar al público, transformar a la nación en una ciudadanía democrática? ¿Y no es por lo tanto importante defender a esta *Universitas*, independientemente de sus fallas, de la profesionalización que se lleva a cabo dentro de la universidad? ¿Pero no nos deberíamos preguntar sobre lo que ya no es de hecho posible hablar en esas charlas en los pasillos, entre los edificios, en los salones de esa universidad acerca de la posibilidad? ¿De qué manera el pensamiento de afuera, en el sentido en que lo utiliza Gayatri Spivak, está excluido ya en este reclamo?

Los fugitivos saben algo de la posibilidad. Ellos son la posibilidad de producción de conocimiento en la universidad; las singularidades en contra de los escritores de la singularidad; esos escritores que escriben, publican, viajan y ofrecen conferencias. No es sólo cuestión del trabajo secreto sobre el cual se erige este espacio, aunque por supuesto este espacio se yergue sobre y con el trabajo colectivo. La cuestión es que para ser un académico crítico de la universidad hay que estar en contra de la universidad, y estar en contra de la universidad implica reconocerlo y ser reconocido por la universidad como aquel que está en contra, y significa instituir la negligencia de ese afuera interno, ese subsuelo inasimilable, esa negligencia de todo lo que es, y en esto hay que insistir, la base misma de las profesiones. Y este acto de estar en contra siempre y de antemano excluye los modos no reconocidos de la política, el más allá de la política ya en funcionamiento, la desacreditada para-organización criminal, eso a lo que

Robin Kelly se podría referir como el campo de la infrapolítica (y su música). Así que no sólo es el trabajo de los fugitivos, sino su organización profética, la cual es negada por la idea del espacio intelectual en una organización conocida como la universidad. Por eso la negligencia de la crítica académica es siempre y al mismo tiempo una reivindicación del individualismo burgués.

Tal negligencia es la esencia de la profesionalización. En efecto, la profesionalización no es lo opuesto a la negligencia, sino su verdadero modo político en los Estados Unidos. Y tal negligencia adquiere la forma de una elección que de entrada excluye la organización profética de los abajocomunes: estar en contra, cuestionar el objeto de conocimiento, en este caso a la universidad misma, no tanto sin tocar sus cimientos, sino más bien sin tocar nuestra propia condición de posibilidad, sin admitir a los abajocomunes y sin ser admitidos por ellos. En este contexto, la única posición que parece ser coherente es una condición generalizada de negligencia. No tanto un antifundamentalismo o un fundamentalismo, puesto que ambos son utilizados para evitar cualquier contacto con los abajocomunes. Este acto siempre y de entrada ya negligente es lo que nos anima a decir que no hay diferencia alguna entre la universidad en los Estados Unidos y la profesionalización. Son una y la misma cosa. Y, sin embargo, los fugitivos rechazan rechazar a la profesionalización, es decir, no quieren estar en contra de la universidad. La universidad, por su parte, no reconocerá esta indecisión y, por ello, la profesionalización tomará la forma de aquello que no puede reconocer, su antagonismo interno, su trabajo descarriado, su ganancia. Para contrarrestar este trabajo desobediente, la universidad envía a la crítica, envía ese reclamo que dice que lo que está más allá de la crítica es puro desperdicio.

Pero, de hecho, la educación crítica sólo se propone perfeccionar la educación profesional. Las profesiones se constituyen a sí mismas en oposición al trabajo desregulado, ignorante, sin reconocer que ese trabajo desregulado, ignorante, anti-profesional no se les opone desde fuera, sino que lo llevan dentro de sí mismas. Incluso si la educación profesional alguna vez le pusiera atención a este tipo de trabajo, si alguna vez revelara su condición de posibilidad a las profesiones que apoya y reconstituye, la educación crítica está ahí para responder, para decirle “no te preocupes, fue un mal sueño, las alucinaciones de los locos y los desviados”. Porque la educación crítica está precisamente ahí para decirle a la educación profesional que repiense su relación con su opuesto; con lo cual la educación crítica se refiere tanto a sí misma como al trabajo desregulado contra el cual se implementa. En otras palabras, la educación crítica llega para apoyar cualquier negligencia tambaleante, para seguir vigilando dentro de su negligencia, para estar críticamente implicada en su negligencia. Así, es más que un aliado de la educación profesional, es su verdadero complemento.

La educación profesional se ha convertido en una educación crítica. Y no se debiera aplaudir este hecho. Debería, en cambio, tomársele por lo que es: no una forma de progreso en las escuelas profesionales, no una cohabitación con el espíritu de la *Universitas*, sino una contrainsurgencia, una refundación del terrorismo de la ley que viene por los desacreditados, por los que se niegan a borrar o a ensalzar a los abajocomunes.

El espíritu de la *Universitas* es siempre una estrategia del Estado/estado. Tal vez pudiera parecer una contradicción decir que la profesionalización –eso que reproduce las profesiones– sea una estrategia del Estado. Ciertamente, los

académicos profesionales y críticos tienden a ser vistos como intelectuales inofensivos, maleables, sólo capaces de una que otra modesta intervención en la así llamada esfera de lo público. Pero para ver cómo esta idea subestima la presencia del Estado podemos recurrir a una mala lectura de las consideraciones de Derrida sobre el reporte de Hegel al Ministro de Educación Prusiano de 1822. Derrida nota ahí el modo en que Hegel rivaliza al Estado en su ambición educativa, queriendo establecer una pedagogía progresiva diseñada para apoyar la visión hegeliana del mundo, como un desarrollo enciclopédico. Esta ambición refleja, por una parte, la ambición del Estado, puesto que éste también se propone controlar la educación e imponer una visión del mundo, pero, por otra, también la amenaza, puesto que el Estado de Hegel excede y, por consiguiente, localiza al estado prusiano, exponiendo así su pretensión de lo enciclopédico. Derrida llega a la siguiente conclusión con base en su lectura: la *Universitas*, como generaliza a la universidad (aunque la específica, también, como propiamente intelectual y no sólo como una entidad profesional), siempre tiene el impulso del Estado, o de la ilustración, y del estado, o sus condiciones específicas de producción y reproducción. Ambas tienen la ambición de ser, como dice Derrida, onto y autoenciclopédicas. El resultado es que estar a favor o en contra de la universidad es problemático. Estar a favor de la *Universitas* es estar a favor de este proyecto onto y autoenciclopédico del Estado como ilustración, o de la ilustración como totalidad, para utilizar una palabra pasada de moda. Estar en contra de la *Universitas*, sin embargo, también crea el peligro de los elementos específicos que intervienen cuando el Estado trata de deshacerse de la contradicción del proyecto onto y autoenciclopédico de la *Universitas* e intenta reemplazarlo con alguna otra forma de reproducción social, la anti-ilustración: la posición, por ejemplo, de New Labor

en Inglaterra y de los estados de Nueva York y California con sus “instituciones de enseñanza”. Pero una mala lectura de Derrida nos llevará de regreso a nuestra pregunta: ¿qué es lo que se pierde en esta indecibilidad? ¿Cuál es el precio de resistirse tanto a apoyar a la *Universitas* o a la profesionalización, de ser críticos de ambas, y quién paga ese precio? ¿Quién hace posible alcanzar la aporía de esta lectura? ¿Quién trabaja en el exceso prematuro de la totalidad en lo todavía no-listo de la negligencia?

El modo de profesionalización que es la universidad estadounidense está dedicado a promover esta decisión consensuada: una crítica antifundacional de la universidad o una crítica fundacional de la universidad. Vistas como elecciones, o consideradas como apuestas, templada una con la otra, no dejan de ser, sin embargo, siempre negligentes. La profesionalización está construida sobre esta elección. Y de ahí llega a la ética y la eficiencia, a la responsabilidad y la ciencia, y muchas otras decisiones, todas construidas con base en la rapiña, la conquista y la negligencia de la intelectualidad de masa marginada de los abajocomunes.

Por todas estas razones es que no sería adecuado pensar en la profesionalización como un proceso de estrechamiento y sería mejor pensarla como un rodear, el proceso de sitiarse con carretas de guerra alrededor del último campamento de mujeres y niños indígenas. Piensen en el modo en que los médicos o los abogados estadounidenses se consideran a sí mismos como educados, encerrados en un círculo de enciclopedia estatal, aunque pueden no saber nada de historia o de filosofía. ¿Qué podría estar por fuera de este acto del círculo de la conquista, qué clase de mundo fantasmagóricamente elaborado escapa en el acto de rodear, un acto como una forma de fenomenología rota donde los corchetes nunca desaparecen

y lo que se experimenta como conocimiento es sólo el horizonte absoluto del conocimiento cuyo nombre está prohibido por la desaparición de lo absoluto? Es simplemente un horizonte que no se molesta en hacerse posible a sí mismo. No es ninguna sorpresa, entonces, que cualesquiera que sean los orígenes o las posibilidades, siempre son las teorías del pragmatismo en los Estados Unidos y del realismo crítico en la Gran Bretaña las que comandan la lealtad de los intelectuales críticos. Sin tener nunca que haber confrontado su fundación, sin tener nunca que haber confrontado su antifundacionalismo debido a la fe en su inconfrontable fundación, los intelectuales críticos pueden flotar en el punto medio. Estas lealtades proscriben el inconveniente interés de la dialéctica por llevar a lo material y lo abstracto, la tabla y su cerebro, hasta sus últimas consecuencias, una conducta evidentemente antiprofesional.

LA PROFESIONALIZACIÓN ES LA PRIVATIZACIÓN DEL INDIVIDUO SOCIAL A TRAVÉS DE LA NEGLIGENCIA

Por supuesto que la profesionalización trae consigo el beneficio de las competencias. Puede que el proyecto del círculo onto y autoenciclopédico le pertenezca a la universidad estadounidense, pero ¿no será posible recuperar algo de este conocimiento para cuestiones prácticas? O, dicho de otra manera, ¿no será posible embarcarse en proyectos críticos dentro de su terreno, proyectos capaces de subvertir esas competencias para fines radicales? No, nosotros diríamos que no es así. Y al decir esto nos preparamos para decirle adiós a los críticos

académicos estadounidenses, para convertirnos en sujetos poco fiables, desleales dentro de la esfera pública, bloqueadores y vagos, tontos con la insolencia en la cara ante el llamado del pensamiento crítico.

Actuemos deslealmente, por ejemplo, en el campo de la administración pública, sobre todo en los programas de maestría en administración pública, incluidos aquellos en salud pública, administración del medio ambiente, gestión de las artes y de organizaciones sin fines de lucro, así como el largo menú de cursos en servicios humanos, certificados, diplomas y grados que apuntalan este rubro. Es difícil no sentir que estos programas existen en contra de sí mismos, que se desprecian a sí mismos. (Aunque más tarde uno puede sentir que, como con toda profesionalización, es la negligencia estructural la que altera la superficie del poder del trabajo). La conferencia promedio en la Escuela de Posgrado del Servicio Público Robert F. Wagner en la Universidad de Nueva York suele ser, por ejemplo, más antiestatista, más escéptica ante el gobierno, más modesta en sus objetivos de convertirse en política pública que la conferencia promedio en los departamentos abiertamente asumidos de economía neoclásica o de ciencia política de la nueva derecha dentro de la misma universidad. Lo mismo pasa en la Universidad de Syracuse, o en una docena más de otras escuelas prominentes de la administración pública. Se podría decir que el escepticismo es una parte relevante de la educación universitaria, pero este escepticismo en particular no está fundado en un estudio detallado del objeto en cuestión. De hecho, no hay Teoría del Estado en los programas de administración pública en los Estados Unidos. En su lugar, el Estado es visto como el proverbial diablo que todos conocemos. Y ya sea que se le entienda como un mal necesario o como un bien de cualquier modo limitado tanto en su uso como en su disponibi-

lidad, siempre es enteramente cognoscible en tanto objeto. Así, no es tanto que estos programas estén en contra de sí mismos como en contra de algunos estudiantes, especialmente de los que van a las escuelas de administración pública con lo que Derrida ha llamado el deber más allá del deber, es decir, la pasión.

Ser escéptico de lo que uno ya conoce es, por supuesto, una posición absurda. Si uno es escéptico de un objeto, uno está ya en la posición de no conocer tal objeto, y si uno proclama que conoce el objeto, uno no puede al mismo tiempo ser escéptico ante tal objeto, puesto que equivaldría a ser escéptico de nuestra propia afirmación. Sin embargo, esta es la posición de la profesionalización, y es la posición que enfrenta el estudiante que, aunque en contadas ocasiones, llega a las escuelas de administración pública con pasión. Cualquier intento de ejercer esta pasión, cualquier intento de salir del escepticismo de lo conocido para entrar en una confrontación adecuada contra lo que lo excede debe ser suprimido por la profesionalización. Esto no es una cuestión de administrar el mundo meramente, sino de administrarlo fuera del mundo (y con una profecía). Cualquier otra propuesta no sólo es antiprofesional, sino también incompetente, antiética e irresponsable, rayando incluso en lo criminal. De nueva cuenta, la disciplina de la administración pública es particularmente, aunque no únicamente, instructiva tanto en su investigación como en su pedagogía, y ofrece la oportunidad de ser desleal para desbaratar y agarrar lo que ha estado encerrado.

Tanto en sus salones como en sus revistas, la administración pública sostiene que sus categorías son cognoscibles. El Estado, la economía y la sociedad civil pueden cambiar de tamaño y de forma, la fuerza de trabajo puede entrar o salir, las consideraciones éticas pueden variar, pero todos

estos objetos son positivistas y normativos, organizados en un arreglo espacial que diferencia a unos de otros. La profesionalización da inicio en la aceptación de estas categorías para que, a su vez, la competencia pueda ser invocada, una competencia que al mismo tiempo mantiene su propia fundación (como Michael Dukakis manejando un tanque para patrullar fantasmagóricamente su vecindario vacío). Esta responsabilidad de preservar sus objetos se convierte precisamente en esa ética weberiana que tiene el efecto, como lo hacía notar Theodor Adorno, de naturalizar los sitios de la producción capitalista. Cuestionarlos es así no sólo una acción incompetente y antiética, sino una verdadera promulgación de una violación de seguridad.

Por ejemplo, si uno quisiera explorar la posibilidad de que la administración pública pudiese ser definida mejor como el trabajo de la implacable privatización en la sociedad capitalista, uno obtendría una serie de ideas poco profesionales. Esto podría explicar la ineptitud de las tres mayores ramas de los estudios en administración pública en los Estados Unidos. La rama del *ethos* público, representada por proyectos como la refundación de la administración pública y la revista *Administration and Society*; la rama de la competencia pública, representada en el debate entre la administración pública y la nueva gestión pública, y la revista *Public Administration Review*; y la rama crítica, representada por PAT-NET, la red de Teoría de la Administración Pública, y su revista *Administrative Theory and Praxis*. Si la administración pública es la capacidad o competencia para confrontar la socialización arrojada continuamente por el capitalismo y tomar tanto de esa socialización como sea posible para luego reducirla a algo llamado lo público o algo llamado lo privado, entonces estas tres posiciones académicas resultan inválidas. No es posible hablar del trabajo dedicado a la re-

producción de la desposesión social como si tuviera una dimensión ética. No es posible decidir sobre la eficiencia o el alcance de ese tipo de trabajo después de su implicación en esta operación examinándolo una vez que ha reproducido algo que se ha llamado lo público o algo que se ha llamado lo privado. Y no es posible ser crítico y a la vez aceptar acríticamente los fundamentos del pensamiento de la administración pública en estas esferas de lo público y lo privado, y no es posible ser crítico y negar el trabajo que se lleva a cabo detrás de estas categorías entre los abajocomunes de, por ejemplo, la república de mujeres que dirigen Brooklyn.

Pero este es un ejemplo poco profesional. Aquí se preservan las reglas y se respetan los términos del debate, se introduce en el discurso comunitario al conocer y habitar sus (inaccesibles) objetos fundacionales. También es un ejemplo incompetente. No permite ser medido, aplicado, mejorado. Y es un ejemplo antiético. Sugiere el dominio total de una categoría por otra; ¿y es esto fascismo o comunismo? En última instancia, es un ejemplo apasionado lleno de profecía sin prueba alguna, un mal ejemplo de un argumento endeble que ni siquiera hace el intento de defenderse a sí mismo, ofrecido como una cierta forma de sacrificio de la comunidad profesional emanada de los abajocomunes. Tal es la opinión negligente de los expertos en la administración pública.

¿Cuál, además, es la conexión entonces entre esta profesionalización en tanto la onto y autoenciclopedia del Estado americano y la diseminación de la profesionalización más allá de la universidad o, tal vez, la diseminación de la universidad más allá de la universidad, en las colonias de los abajocomunes? Una cierta revuelta contra la que la profesionalización se tropieza (cuando el cuidado de lo social se confronta con su opuesto, la negligencia forzosa), una revuelta que irrumpe

y que hace quedar mal a la profesionalización, como la cabina de reclutamiento en un carnaval: servicios profesionales, servicios personales profesionales, convertirse en pro para poder pagar la universidad. Es precisamente en este momento revoltoso que la profesionalización muestra lo que está desesperada por llevar a cabo: nada menos que convertir al sujeto social. Excepto, tal vez, por algo más: el objetivo último de toda contrainsurgencia en todos lados: convertir a los insurgentes en agentes del Estado.

LOS ACADÉMICOS CRÍTICOS SON LOS PROFESIONISTAS POR EXCELENCIA

El académico crítico cuestiona a la universidad, cuestiona el Estado, cuestiona el arte, la política, la cultura. Pero en los abajocomunes es “no se hacen preguntas”. Ahí es incondicional: la puerta se abre para el refugio incluso cuando puede dejar entrar a los agentes de policía y la destrucción. Las preguntas son superfluas en los abajocomunes. Si no sabes, ¿para qué preguntar? La única pregunta que queda en la superficie es ¿qué puede significar ser crítico cuando el profesionista se define a sí mismo o misma como crítico de la negligencia cuando es la negligencia misma la que define a la profesionalización? ¿No significaría que ser crítico de la universidad lo convertirá a uno en el profesionista por excelencia, más negligente que cualquier otro? Distanciarse a sí mismo a través de la crítica, ¿no es esto el consentimiento más activo para privatizar al individuo social? Los abajocomunes deberán ser entendidos entonces, por el contrario, como una crítica cautelosa, cansada de sí

misma, y al mismo tiempo dedicada a la colectividad de su futuro, esa colectividad que puede llegar a ser su futuro. Los abajocomunes tratan de escapar de algún modo de esa crítica y su degradación como conciencia universitaria, o autoconciencia de la conciencia universitaria resguardándose, como lo decía Adrian Piper, en el mundo exterior.

De existir, esta comunidad cimarrona también busca escapar de la orden del fin del hombre. El ejército de la soberanía del antihumanismo académico perseguirá a esta comunidad negativa en los abajocomunes, queriendo reclutarla, necesitando reclutarla. Pero tan seductora como esta crítica pueda ser, tan provocadora como pueda parecer, en los abajocomunes se sabe que esto no es amor. Entre la orden del fin del hombre y la ética de los nuevos inicios, los abajocomunes sobreviven, y algunos hasta encuentran consuelo en esto. Consuelo para los emigrantes respecto a la conscripción, no para estar listo para la humanidad y para quien de cualquier manera debe aguantar el regreso a la humanidad, como la padecen los que no tienen escapatoria, como la padecen ciertamente los abajocomunes, siempre a punto de romperse, siempre el suplemento del *intellecto general* y su fuente. Cuando el académico crítico que vive bajo las órdenes (de otro) no obtiene respuesta alguna, ningún compromiso de los abajocomunes, la conclusión será: no son prácticos, no son serios con el cambio, no son rigurosos, no son productivos.

Mientras tanto, el crítico académico en la universidad, dentro del círculo del Estado americano, cuestiona la universidad. Proclama ser crítico de la negligencia universitaria. ¿Pero no es él el más exitoso profesionalista en su estudiada negligencia? Si el trabajo del trabajo, el trabajo entre los trabajadores no profesionalistas de la universidad enciende la revuelta, la retirada, la liberación, entonces ¿el trabajo del

académico crítico no implicaría una burla a este primer trabajo, un *performance* que, en su falta de preocupación por lo que parodia, se vuelve negligente? ¿El cuestionamiento del académico crítico no se convierte así en una forma de pacificación? O, para decirlo explícitamente, ¿no enseña el académico crítico a negar precisamente lo que uno produce con otros, y no es esto la lección que las profesiones aprenden en la universidad una y otra vez? ¿No está entonces el académico dedicado a lo que Michael E. Brown denominó el empobrecimiento, la precarización de los prospectos cooperativos de la sociedad? Este es el curso de acción de las profesiones. Esta farsa pseudoilustrada es absolutamente negligente en su crítica. Se trata de una negligencia que no reconoce la posibilidad del pensamiento de un afuera, un no lugar llamado los abajocomunes, ese lugar que tiene que pensarse afuera para poder sentirse adentro, un lugar que la farsa pseudoilustrada ha robado una y otra vez para seguir su juego.

Pero si el crítico académico es un mero profesionalista ¿por qué perder tanto tiempo en él? ¿Por qué no sólo robar sus libros en la mañana para dárselos a los alumnos no matriculados o indocumentados en la tarde, en una cantina clausurada y olorosa a cerveza donde el seminario sobre excavación y apropiación se lleva cabo? Debemos hablar de esos críticos académicos porque resulta que la negligencia es un crimen de Estado.

EL ENCARCELAMIENTO ES LA PRIVATIZACIÓN DEL INDIVIDUO SOCIAL A TRAVÉS DE LA GUERRA

Si uno insistiera, lo opuesto a la profesionalización es ese impulso fugitivo de confiar en los abajocomunes por protección, confiar en el honor, e insistir en el honor de la comunidad fugitiva; si uno insistiera, lo opuesto a la profesionalización es ese impulso criminal de robar de las profesiones, de la universidad, sin apologías ni malicia, robar el conocimiento para los otros, robarse a sí mismo con cierta música azul, cierto optimismo trágico, para escabullirse después con la intelectualidad de masa a cuestras; si uno fuera a hacer todo esto, ¿no sería como poner a la criminalidad y a la negligencia la una contra la otra? ¿No pondría a la profesionalización, no pondría a la universidad, en contra del honor? ¿Y qué podría decirse entonces acerca de la criminalidad?

Entonces tal vez sea necesario decir que el narcomendista, el terrorista, y el prisionero político comparten un compromiso con la guerra, y que la sociedad responde con la misma moneda, con guerras contra el crimen, el terror, las drogas, el comunismo. Pero “esta guerra contra el compromiso con la guerra” aparece como una cruzada en contra de lo asocial, esto es, en contra de aquellos que les “tiene sin cuidado la sociabilidad”. Sin embargo tal cosa no existe. Después de todo, es la profesionalización misma la que está dedicada a lo asocial, es la universidad misma la que reproduce el conocimiento de cómo abandonar la sociabilidad en su misma preocupación por lo que llama asocialidad. No, esta guerra contra el compromiso con la guerra responde a este compromiso de guerra en tanto la amenaza que es, no un mero abandono o

una descuidada destrucción, sino un compromiso contra la idea de sociedad en sí misma, es decir, en contra de lo que Foucault llamó *la conquista*, la guerra tácita sobre la que se funda, y con la fuerza de la ley, se vuelve a fundar la sociedad. No asocial, sino más bien en contra de lo social, este es el compromiso de la guerra, y esto es lo que perturba y al mismo tiempo dispone a los abajocomunes contra la universidad.

¿Y no es esta la manera de entender el encarcelamiento en los Estados Unidos hoy? Y entendiéndolo así, ¿no podríamos decir que el miedo a que el criminal se rebele para retar a la negligencia es lo que precisamente lleva a la necesidad, en el contexto del Estado americano y su particularmente violento círculo universitario, de concentrarse siempre en la negación de la conquista?

LA UNIVERSIDAD ES EL SITIO DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL DE LA NEGACIÓN DE LA CONQUISTA

Aquí uno se enfrenta cara a cara con las raíces del compromiso profesional y crítico con la negligencia, desde las profundidades del impulso para negar el pensamiento del afuera interno por parte de los intelectuales críticos, hasta la necesidad de los críticos de cuestionar sin cuestionar nada. Cualquier otra cosa que hagan, los intelectuales críticos que han encontrado un espacio dentro de la universidad están siempre llevando a cabo la negación de la nueva sociedad cuando niegan a los abajocomunes, cuando se quedan en ese espacio en la superficie de la universidad y cuando unen fuerzas con la negación de la conquista al mejorar ese espacio. Antes de criticar a las estéticas y a

la Estética, al estado y al Estado, a las historias y a la Historia, han practicado ya la negación de lo que hace posible a estas categorías en el abajotrabajo de su ser social como académicos críticos.

Entonces, el eslogan de la izquierda, “universidades, no prisiones”, plantea una elección que quizá no sea posible. En otras palabras, quizá entre más universidades haya, habrá más cárceles. Tal vez sea necesario ver finalmente que las universidades producen el encarcelamiento como resultado de su propia negligencia. Tal vez haya incluso otra relación entre la universidad y la prisión (además de la simple oposición o el parecido familiar) que los abajocomunes se reservan como el objeto y la habitación de otro abolicionismo. Lo que pudiera parecer como la profesionalización de la universidad estadounidense, que este y no otro fue nuestro punto de partida, ahora pudiera ser entendido mejor como una cierta intensificación en el método de la *Universitas*, un ajuste del círculo. La profesionalización no puede dominar a la universidad estadounidense; es su aproximación crítica a la universidad, su *Universitas*. Y, ciertamente, todo parece indicar que este estado con su peculiar hegemonía violenta debe de negar lo que Foucault llamó en sus clases de 1975-76 la guerra de razas.

La guerra contra el compromiso con la guerra desata la memoria de la conquista. Los nuevos estudios estadounidenses deberían hacerlo también si no sólo se trata de otra historia más de la gente del mismo país, sino de un movimiento contra la posibilidad de un país o de cualquier otro; no solamente la propiedad distribuida con justicia dentro de las fronteras, sino una forma de la propiedad desconocida. Y hay otros espacios situados entre la universidad y los abajocomunes, espacios caracterizados precisamente por carecer de espacio. De ahí los ataques contra los Estudios Negros por parte de William

Bennett o Henry Louis Gates Jr., y la proliferación de los Centros sin afiliación con la memoria de la conquista, con su custodia viviente, con la protección de su honor, con las noches de trabajo en los abajocomunes.

Entonces, la universidad no es lo opuesto a la prisión, puesto que ambas están involucradas a su modo con la reducción y el dominio sobre el individuo social. Y ciertamente, en estas circunstancias, más universidades y menos prisiones significaría, esto tendría que ser por fuerza una conclusión, la pérdida de la memoria de la conquista y de la vida sin sumisión, mientras se abandona al trabajo conquistado a su destino infame. En clara oposición, los abajocomunes ven a la prisión como el secreto de la conquista, pero un secreto, como diría Sara Ahmed, cuya creciente discreción es su poder, su habilidad de mantener una distancia entre sí mismo y su propia revelación; un secreto que invoca a lo profético, un secreto mantenido en común, organizado como secreto, invocando siempre a la organización profética.

LOS ABAJOCOMUNES DE LA UNIVERSIDAD ES UN NO LUGAR DE LA ABOLICIÓN

Ruth Wilson Gilmore: “Ya sea sancionado por el Estado o producido extralegalmente, el racismo es la explotación de vulnerabilidades diferenciadas de grupo para provocar la muerte (social, civil y/o corpórea) prematura”. ¿Cuál es la diferencia entre esto y la esclavitud? ¿Cuál es, por decirlo de algún modo, el objetivo de la abolición? No tanto la abolición de las prisiones como la abolición de una sociedad donde existen las pri-

siones, donde existe la esclavitud, donde existe el salario y, por lo tanto, no la abolición como la eliminación de algo, sino la abolición como el fundamento de una nueva sociedad. El objetivo de la abolición podría tener un parecido con el comunismo que resultaría, para regresar a Spivak, inquietante. Lo inquietante que perturba a la crítica cuando le pasa por encima, a lo profesional que prescinde de ello; lo inquietante que se puede sentir en la profecía, ese momento extrañamente familiar, la alegría que se congrega, de una cadencia, y lo inquietante que se puede sentir en la cooperación, ese secreto que alguna vez se llamó solidaridad. El extraño sentimiento que nos queda entonces es que hay algo más sucediendo en los abajocomunes. ¡Es la organización profética que trabaja por la liberación roja y negra!



3



3

**NEGRITUD Y
GOBERNANZA**



NEGRITUD Y GOBERNANZA

1. Existe una pulsión anoriginaria cuya fatídica diferencia interna (lo contrario a un error fatal) es que da existencia a la regulación dentro de una historia marcada irregularmente por las transformaciones que la pulsión misma impone sobre la regulación. Estas imposiciones transformativas se muestran ante nosotros como una compensación y una plusvalía: como el pago de una deuda masiva e incalculable por parte de aquellos que ni siquiera prometieron pagarla jamás; y como el rango masivo e incalculable de una vida laboriosa, “la cosa realizada en las cosas... la universalidad de las necesidades, placeres, capacidades, fuerzas productivas individuales... creadas a través del intercambio universal” que Marx denominó como riqueza. La pulsión anoriginaria y las insistencias a las que da ser y a través de las cuales se mueve, esa criminalidad que trae a la ley en línea, la desenfrenada base anárquica de una deuda impagable y una riqueza inimaginable, el fugitivo mundo interno de un teatro que se muestra por un minuto en serie (pobre pero extravagante y, por lo tanto, opuesto a lo frugal) es la negritud, la cual debe ser entendida en su diferencia ontológica con respecto a la gente negra quienes son, de cualquier modo y sin embargo, (des)favorecidos en tanto que se les ofrece y se ven ofrecidos como explicación de ella.

2. Consideren la siguiente declaración: “No hay nada malo con la negritud”: ¿Qué pasaría si este fuera el axioma primitivo de los nuevos estudios negros no derivados de la psico-política-patología de la poblaciones y su corolaria teorización del Estado o del racismo de Estado; un axioma derivado, como todos los axiomas, de las “lenguas fugitivas” y de las elocuentes vulgaridades encriptadas en los trabajos y los días que resultan ser del nativo o del esclavo sólo en tanto que el fugitivo es mal reconocido, y en las vidas desnudas que resultan ser desnudas sólo en tanto que no se les prodiga atención alguna, sólo en tanto que, como tales, esas vidas persisten aplastadas por el signo y el peso de una pregunta sin respuesta?

3. La estética negra enciende una dialéctica de exuberante retención: la abundancia y la falta llevan a la técnica hasta el límite extremo de la negación de tal manera que el problema con la belleza, que es la básica animación y emanación del arte, es siempre y en todo lugar problematizado una y otra vez. Nueva técnica, nueva belleza. Al mismo tiempo, la belleza negra no es una cuestión de técnica, no es una técnica, aunque un elemento fundamental en la aterrorizada negación anaestésica de “nuestra espantosidad” sea el muestreo ecléctico de técnicas de la performatividad negra en beneficio de una aseveración a favor de una diferencia interna, que es una aseveración desproblematizada de la desposesión, y de una complejidad o sintaxis que siempre y en todo lugar resulta tan aparente que la aseveración se vuelve una forma de superficialidad autoindulgente y autoexculpatoria. Tal aseveración equivale a intentar refutar las afirmaciones de la simplicidad atómica de la negritud que nunca han sido lo suficientemente serias como para ameritar

su refutación (puesto que fueron hechas sin recurso a la falseabilidad, sin evidencia, por medio de motivaciones irracionales aunque perfectamente racionalizadas, con mala fe y en dogmática modorra).

4. Desestimar cualquier posible afirmación respecto a la esencia o al ser de la negritud (*en su performatividad irreductible*) implica desestimar a la negritud misma. Las técnicas de la diferencia o de la diferenciación están hechas para registrar y reemplazar una ausencia. Las apelaciones a favor de la diferencia interna se hacen para desconocer a la instanciación. La abstracción de o desde el referente es percibida como equivalente a su falta de existencia. Las técnicas de la performatividad negra –en su diferencia manifiesta entre ellas, en el rango completo de su transferibilidad y en su ubicación dentro de una historia estructurada, aunque no determinada, por la imposición– parecerían constituir esa prueba de que la negritud no es o está perdida o es una pérdida. En este aspecto, tanto la abstracción como la performatividad están diseñadas para cargar con algo del mismo peso cuando el rechazo a las afirmaciones sobre la autenticidad o unidad de la negritud se vuelven la negativa misma ante la negritud en tanto tal. Esta apelación a la técnica es, en sí misma, una técnica de la gobernanza. Mientras tanto, la negritud busca transformar en incontestable esa pregunta sobre cómo gobernar a la cosa que se pierde y se encuentra a sí misma para ser aquello que no es.
5. La estética negra no se mueve en oposición, ya sea simple o compleja, contra la *Technik* o *Egentlichkeit*, sino más bien a través de la improvisación de sus oposiciones. ¿Cuál es el contenido de (tu) técnica (negra)? ¿Cuál

es la esencia de (tu) *performance* (negro)? Lo que está implicado aquí es un imperativo: poner atención al *performance* (negro) puesto que es lo único que les queda a aquellos que re-teorizan la esencia, la representación, la abstracción, el *performance*, el ser.

6. La negación es una tendencia inherente en la tradición radical negra, una cierta forma de inevitabilidad que surge de la fuerza patológicamente autocrítica de la forma más genuina de (una variante más de) la ilustración por una parte, y el deseo más básico (que sólo es otra forma de decir de base) de animar a la ideología de la *elevación racial*. La lógica de la corrección es la instrumentalidad política del fugitivo, aunque esta fugitividad tiene un filo doble y autoconsuntivo: la pulsión patológica del patólogo; el fin de un antiracismo antiesencialista sin el necesario reencauzamiento de una nueva ruta. Esta instrumentalidad puede volverse amarga muy pronto o se puede volcar a favor del imperio (artistas contra el arte pero en beneficio del oro, chucherías prefabricadas –cuyos orígenes son el *readymade* de cierta intelectualidad neoyorkina– un estado mental, una mente del estado, una mente de los Estados Unidos de Excepción, de las réplicas de los gánsters del Siglo Americano que les robaron el arte moderno a aquellos que hicieron del robo un arte moderno, esas cosas tan emotivas, abigarradas, esculturales, animadas, teatrales).

7. Pero la negritud todavía tiene tareas por hacer: descubrir las nuevas rutas en el trabajo artístico: en la reformulación anarcocoreográfica de un hombro; en las quietas extremidades que animan un amplio rango cromático y, especialmente, en las mutaciones que impulsan al habla muda, trabajada, musical, a medida que

se mueve entre su incapacidad de producir una enunciación autogenerada, razonada y significativa, que sea, por una parte, supuesta y, por la otra, impuesta, y esa disposición crítica para escabullirse. Siempre hay en esas mutaciones un proceso que re-genera y trans-genera (como en el falsete de Al Green o el bajo de Big Maybelle, que es básicamente un gruñido), y entre esa impropiedad del habla que se aproxima a la animalidad y la tendencia hacia la expropiación que es casi criminalidad, ahí yace la negritud, ahí yace la cosa negra que corta la fuerza regulativa del entendimiento (e incluso de aquellas nociones de la negritud que se les ofrece a la gente negra puesto que la fugitividad se le escapa hasta al fugitivo).

8. El trabajo de la negritud es inseparable de la violencia de la negritud. La violencia aparece cuando la técnica y la belleza regresan, aunque nunca se hayan ido. Consideren a la técnica como una forma de tensión y consideren la técnica que está encarnada en y atraviesa las técnicas: la crueldad (de tipo fanoniano en lugar de artaudiano). La diferencia interna de la negritud es un violento y cruel reencauzamiento, mediante y por fuera de la crítica, que se predica en la noción, que yo al menos le aprendí a Martin Luther King Jr., de que *no hay nada malo con nosotros* (precisamente porque hay algo malo, algo fuera de lugar, algo ingobernable que vive de manera fugitiva dentro de nosotros y que siempre será visto como el patógeno que eso mismo ejemplifica). Esta noción se manifiesta sobre todo en la larga cámara lenta de lo inmediato—esta serie de desvíos trágicamente gozosos—(de la improvisación, que es algo nada menos que lo espontáneo), un reencauzamiento que se niega a vol-

verse en o hacia sí mismo. La aposición de la crueldad fanoninana o artaudiana es una itinerancia que tiende un puente entre la vida y la negritud. Su relationalidad se hace de ese movimiento hacia y en contra de la muerte y sus prematuridades generales y específicas, y una disposición a violar la ley que uno mismo invoca. ¿Pero cuál es la diferencia entre la disposición y la propensión a? ¿Cuál es la diferencia entre la huida y la fatalidad? ¿Cuál es la política del estar siempre listo para morir y qué tiene eso que ver con el escándalo del goce? ¿Qué es una muerte prematura? ¿Qué tipo de intercambio se lleva a cabo entre lo que Jacques Lacan identifica como la especificidad del nacimiento prematuro del hombre y lo que Hussein Abdulahi Bulhan identifica como la especificidad (la amenaza irreductible) de la muerte prematura de la negritud?

9. Ponerle atención a estas cuestiones requiere al menos el intento de descubrir cómo opera la negritud en tanto modalidad de la constante fuga de la vida y cómo toma la forma –el patrón errante y detenido– de la fuga. Bien, hemos estado tratando de entender cómo los comunes atraviesan el sentido común –la inevitablemente fallida explicación administrativa de lo incalculable– que es el objeto/ivo del autocontrol de la ilustración; y hemos tratado de acoplarnos a la sensualidad de los abajocomunes, ese otro lugar ocupado radicalmente, ese utópico abajocomunazgo de la distopía, el funkizado aquí y ahora de esta particularidad anacéntrica que ocupamos y que nos preocupa. Debe ser que al explorar el mercado negro del bajo mundo de esta economía de las identificaciones turbias, esta miseria cognitiva, será posible descubrir la informal y placentera cara de la economía de la satisfacción: porque estamos enamora-

dos de la manera en que el ritmo de este círculo deíctico que parece una ciudad perdida pierde los estribos; cómo la música evento, llena de color, hace explotar el evento horizonte; cómo las ondas de sonido de este hoyo negro cargan las fotografías llenas de sabor que se pueden tocar; cómo la única manera de captarlas es sintiéndolas. Esta información no se perderá jamás, y sólo puede ser transmitida irrevocablemente en tránsito. Nunca podríamos ofrecer un montón de transiciones suaves para este orden hecho de zanjas abiertas y trechos ocultos. Lo único que queda es la serialidad abierta de las terminales sin transcripción alguna. Hay gente que quiere dirigir las cosas, algunas cosas sólo quieren salir corriendo. Si te lo preguntan, diles que estamos huyendo. El conocimiento de la libertad es (está en) la invención de cada manera de escapar, robándose los confines, como si fuera un asalto. A esto se aferran en sus canciones abiertas los que se supone que estarían callados.

10. ¿A quién nos referimos cuando decimos “no hay nada malo con nosotros”? A los gordos. A los que están fuera de lugar donde quiera que se encuentren. A los que no se dan cuenta cuando escuchan a Les McCann. A los gritones que no dicen mucho, insolentemente. A los que van a la iglesia y valoran la indecencia. A los que logran evadir el proceso de autogestión en el territorio tomado. A los que no tienen interés alguno y, sin embargo, atienden el sonido mudo y la gramática mutante del nuevo interés general a través de su rechazo. El nuevo intelecto general que extiende la larga línea más allá de la genética de la obligación extra moral para alterar y evadir a la inteligencia. Nuestros primos. Todos nuestros amigos.

11. El nuevo intelecto general es rico. Y la nueva regulación quiere regresarte, públicamente, lo que ya obtuviste, lo que equivale a decir que te regresa, parcialmente, lo que sólo se te puede quedar a deber. A esta regulación se le conoce como gobernanza. No se trata de la gobernabilidad ni de la gobernanza del alma. Debe ser descrita con todo y su inscripción en esa criminalidad que también hace el papel de deuda, que duplica la deuda, que gira en el momento de la inscripción, que se retuerce.

Nikolas Rose estaba equivocado. La gobernanza no tiene nada que ver con el gobierno, y en esto Foucault pudo haber estado en lo correcto. Pero, ¿cómo pudo haberlo sabido si no le supo dar prioridad a lo que aprendió en el norte de África? La gobernanza es el ingenio del oficial colonial, de la mujer de la CIA, del hombre de la ONG. ¿Entenderemos la broma ahora que todos sabemos tanto sobre la gobernabilidad? Si hasta lo podemos leer como a un libro. Nada se esconde detrás de las espaldas del nuevo cinismo (excepto que necesitamos recordarle a Paolo Virno de lo que siempre aconteció más allá del cinismo, lo que nunca tuvo ni hogar ni refugio, y a lo que siempre sobrepasaron en número y en armamento). ¿Podremos ya entender la broma de la religión, de la gentuza blanca, o la broma del desarrollo, del marxismo? Cuando Gayatri Spivak se niega a reír, le dicen que el asunto es que le quiere negar el capuchino a los trabajadores. Ella se resiste a la reducción contra el dominio de las transacciones internas, y resiste también a una reducción contra la coerción que explota lo que no puede reducirse a ser una invitación más al ser de la gobernanza.

De todas maneras las invitaciones siguen llegando a través de la sonrisilla de superioridad de la gobernabilidad para todos, o en el gesto serio y severo de la democratización. La crítica y la política pública. Con razón Rose pensó que la gobernanza tenía que ver con el gobierno. Todavía peor: otros creen que la gobernanza no es nada más que un neologismo de la gestión, un apéndice apenas de una vieja ideología. Otros creen que la gobernanza es simplemente la retirada del liberalismo ante el fundamentalismo de mercado del neoliberalismo.

Pero lo que nosotros queremos hacer es reducirlo a una especie de “Estado-pensamiento”, esa forma de pensamiento que para Deleuze y Guattari no hace sino respaldar la extracción y la aglomeración de la riqueza social. Un pensamiento que se quita de la cabeza lo privado antes que lo público y lo privado, pero no exactamente antes, sino más bien con un paso adelante. El pensamiento-Estado dice: “quemaron su propio barrio”. No el suyo, sino antes de que fuera suyo. Pero de cualquier manera ya nadie escribe sobre el Estado puesto que la gobernanza es demasiado lista para eso, la gobernanza nos invita a reírnos del Estado, a mirar hacia atrás, a su inmadurez política frente a la cara de la gobernabilidad para todos, su conducta peligrosa, su flojera, su negritud. Esto realmente significa el agotamiento de la negritud en tanto pensada por el Estado, una nueva manera de robar a los robados, esos que se niegan a revelar el secreto de robarse su robo, el secreto de su propio robarse el robo.

En el más reciente lenguaje de las ciencias sociales, podría decirse que la gobernanza se genera debido al rechazo entre las poblaciones biopolíticas. O tal vez

de manera autogestiva por parte del trabajo inmaterial. Pero quizá lo que nosotros queremos decir viene provocado por la *comunicabilidad de las ingobernables diferencias raciales y sexuales*, que insisten ahora en la riqueza de una deuda de suyo inconmensurable.

12. La gobernanza es la estrategia para la privatización del trabajo de reproducción social, una estrategia informada por su comunicabilidad, infectada por ella, receptora y hostil a la vez. Como dice Toni Negri: “la nueva fase del trabajo productivo (intelectual, relacional, lingüístico y afectivo, en lugar de físico, individual, muscular, instrumental) no le resta importancia, sino que acentúa la corporalidad y la materialidad del trabajo.” Pero la acumulación del trabajo cognitivo y afectivo de estas diferencias altamente comunicables no es lo mismo a acumular cuerpos biopolíticos que trabajan. Las diferencias aquí importan, no tanto por el orden, pero el orden importa para las diferencias. El orden que colecciona diferencias, el orden que colecciona lo que Marx llamó fuerza de trabajo todavía objetivándose a sí misma, ese es el orden de la gobernanza.

13. Pero la gobernanza colecciona como un taladro que perfora en busca de muestras. La gobernanza es una forma de exploración minera en busca de este trabajo inmaterial. El trabajo inmaterial es opaco para el pensamiento-Estado hasta que se convierte en fuerza de trabajo, una potencialidad intercambiable. Al trabajo inmaterial se le puede confundir fácilmente con la vida misma, y por eso es que la biopolítica debe tomar una nueva forma: una forma que haga que la vida abandone este nuevo potencial. La responsabilidad de las corporaciones sociales es sincera. La

invitación a formar parte de la gobernabilidad se hace a través de la transferencia de esa responsabilidad, y el trabajo inmaterial se distingue de la vitalidad de la vida, de su vehículo mismo, por tomar esa responsabilidad, así que la vida se destaca ahora por su obvia irresponsabilidad.

Puesto que ni el Estado ni el capital saben dónde encontrar trabajo inmaterial o cómo distinguirlo de la vida, la gobernanza se convierte en una especie de perforación exploratoria con una pizca de responsabilidad. Pero esta perforación no busca en realidad a la fuerza de trabajo, sino a la política o, como sugería Tiziana Terranova, busca el control suave, el cultivo de la política por debajo de lo político. El lema de la gobernanza podría no ser: “donde hubo fuego, cenizas quedan”, sino: “donde hubo política, trabajo queda”, un tipo de trabajo que puede ser transformado, en términos de la crítica, o entrenado, en términos de las políticas públicas, en fuerza de trabajo. Pero este trabajo en tanto subjetividad no es política en sí mismo. Para que resulte en fuerza de trabajo, tiene que ser politizado, o para decirlo de otra manera, la política es el proceso de refinamiento del trabajo inmaterial. La politización es la tarea del pensamiento-Estado, la tarea hoy del capital. Este es el interés que asume. Y estos intereses son su propia savia, su fuerza de trabajo.

14. La gobernanza opera a través de la aparente autogestión de estos intereses. A diferencia de los anteriores regímenes de soberanía, no hay un interés predeterminado (ni nación, ni constitución, ni lenguaje) que se lleve a cabo colectivamente. De hecho, esos intereses se solicitan, se ofrecen, se acumulan. Pero se trata

de un movimiento tan cercano a la vida, a la vitalidad misma, al cuerpo, tan cercano que da la impresión de que no hay intereses, y así es como la autogestión se vuelve imperativa. Esta imposición es la gobernanza.

15. Así es como la gobernanza se convierte en la gestión de la autogestión. Esta generación de intereses parece riqueza, plenitud, potencial. Pero esconde el desperdicio de los recursos inmateriales y su reproducción en su ráfaga de conferencias, consultas, compromisos con la comunidad. Ciertamente, dentro de cada firma la autogestión se distingue por su obediencia al generar nuevos intereses en calidad, diseño, disciplina y comunicación. Pero con la implosión del espacio y del tiempo en cada firma, con la dispersión y virtualización de la producción, la gobernanza se las arregla para gestionar la autogestión no desde arriba, sino desde abajo. Lo que resulta de esta operación puede no ser el valor desde abajo, como lo llama Antonio Negri, sino la política desde abajo y por eso es que debemos desconfiar del trabajo de base y sospechar de la comunidad. Cuando lo que emerge de abajo son los intereses, cuando el valor desde abajo se convierte en la política desde abajo, la autogestión se realiza, y la gobernanza ha terminado su trabajo.

16. Los soviets solían decir que en los Estados Unidos había libertad de expresión pero que el ruido de las máquinas no dejaba oír nada. En estos días nadie puede oír por el ruido del continuo parloteo. Maurizio Lazzarato asegura que el trabajo inmaterial es locuaz mientras que el trabajo industrial es mudo. La población bajo la gobernanza es gregaria. La gregariedad es el intercambio de la fuerza de trabajo inmaterial, una fuerza de trabajo

convocada por los intereses de la comunicabilidad sin intereses, una comunicabilidad viral, un pulso.

La compulsión de decir cómo te sientes es la compulsión del trabajo, no de la ciudadanía; de la explotación, no de la dominación, y ésta es su blanquitud. Esta blanquitud es por lo que Lazzarato no puede oír al trabajo industrial. La blanquitud no es más que la relación de la negritud que hemos tratado de describir aquí, pero una relación en particular entre la negritud y el capital, es decir, el cambio que va de la mudez a la tonta insolencia podría ocurrir sólo al incorporar el ruido. Pero el ruido de la plática, el ruido blanco, ese medio ambiente rico en información de los gregarios, viene de subjetividades hechas de trabajo cosificado. Estas son las subjetividades de los intereses, las subjetividades de la fuerza de trabajo cuya potencialidad aparece ya como destinada a su uso y dispendio, y silenciada en su negritud. Este es el verdadero silencio del trabajo industrial. Y ésta es la gregariedad real del trabajo inmaterial. La gobernanza es la expansión de la blanquitud a escala global.

17. Las ONG son los laboratorios de la gobernanza. La premisa de toda ONG es que las poblaciones deben de ser gregarias. Y la ética de las ONG, el sueño de toda gobernanza en general, es ir más allá de la representación como una forma de soberanía, es autogenerar representación, en el doble sentido de la palabra. Aquellos que pueden representarse a sí mismos serán también aquellos que se representen a sí mismos como intereses en un solo movimiento, colapsando cualquier distinción entre ambos. La ONG es el brazo científico y desarrollista de la gobernanza conforme ésta encuentra nuevas maneras de darle a la negritud lo que dice

que le falta, esa cosa que no puede ser dada, los intereses. No quiero hablar por la gente, ese es el mantra de la gobernanza.

18. La gobernanza es lo que pone a trabajar a la democracia. Cuando la representación se convierte en la obligación de todos, cuando la política se convierte en el trabajo de todos, la democracia es puro trabajo. La democracia ya no puede prometer el regreso a algo mítico en el lugar de trabajo, sino que se convierte a sí misma en un lugar de trabajo. Y ni siquiera la democracia puede contener a la gobernanza, puesto que es sólo una herramienta más en su caja. La gobernanza se genera siempre en cada situación, es orgánica a cada situación. A la democracia no le vienen bien muchas situaciones, y debe ser trabajada para que aparezca tan natural como la gobernanza, mientras que no está hecha sino para servir a la gobernanza.
19. Porque la gobernanza no es sino la enunciación del intercambio universal. El intercambio a través de la comunicación de todas las instancias institucionales, de todas las formas de valor de cambio entre sí mismas, eso es la enunciación de la gobernanza. El hospital le habla a la prisión que a su vez le habla a la universidad que habla con la ONG que le habla a la corporación por medio de la gobernanza, y no sólo de uno a otro, sino acerca de uno y de otro. Todo mundo sabe todo de nuestra biopolítica. Esta es la perfección de la democracia en tiempos del equivalente general. También es la enunciación de la gobernanza como la realización del intercambio universal en el campo del capitalismo.

20. La gobernanza y la criminalidad –la condición de ser sin intereses– se crean la una a la otra. ¿Qué implicaría luchar contra la gobernanza, en contra de eso que puede provocar conflicto al generar por sí misma los intereses? Cuando la gobernanza se entiende como la criminalización del ser sin intereses, como una regulación creada por la criminalidad, en la que la criminalidad es el excedente que deja la criminalización, emerge entonces una cierta fragilidad, un cierto límite, una cierta imposición generada por una pulsión más grande, la mera mención de cuyo nombre resulta ahora demasiado negra y demasiado fuerte.

The background features a repeating pattern of interlocking circles, each rendered with a detailed rope-like texture. The circles are arranged in a staggered, overlapping fashion across the entire dark grey field. In the center of the image, a large, bold, white number '4' is prominently displayed, serving as the focal point.

4



4
DEUDA Y ESTUDIO



DEUDA Y ESTUDIO

Dicen que estamos demasiado endeudados. Que necesitamos un mejor crédito, más crédito, menos gasto. Ofrecen reparar nuestro crédito, una asesoría crediticia, un microcrédito, un plan financiero personalizado. Nos prometen igualar de nuevo la deuda y el crédito, el crédito y la deuda. Pero nuestra deuda permanece en mal estado. No dejamos de comprar una nueva canción, una nueva ronda. No es crédito lo que buscamos, ni siquiera una deuda, sino una mala deuda, lo que es decir una deuda real, una deuda que no pueda ser pagada de vuelta, la deuda a la distancia, la deuda sin acreedor, la deuda negra, la deuda *queer*, la deuda criminal. Deuda excesiva, deuda incalculable, deuda sin ninguna razón, deuda separada del crédito, la deuda como principio de sí misma.

El crédito es un medio de privatización y la deuda un medio de socialización. En tanto sigan siendo una pareja en la violencia monógama de un hogar, de una pensión, de un gobierno, de una universidad, la deuda únicamente podrá alimentar un crédito, la deuda únicamente podrá desear un crédito. Y el crédito únicamente podrá expandirse por medio de una deuda. Pero la deuda es social y el crédito es asocial. La deuda es mutua. El crédito avanza únicamente en una dirección. La deuda, por el contrario, avanza en todas direcciones, se esparce, escapa, busca refugio. El deudor busca refugio entre otros deudores, adquiere deuda de ellos, les ofrece deuda de vuelta. El lugar de refugio es el lugar al que únicamente le puedes deber más y más porque no hay acreedor, no hay pago posible.

Este refugio, este lugar de mala deuda es a lo que llamamos el público fugitivo. Atravesando lo público y lo privado, el estado y la economía, el público fugitivo no puede ser conocido por su mala deuda, sino únicamente por sus malos deudores. Para los acreedores es sólo un lugar en el que algo está mal, aunque eso que está mal –la cosa invaluable, la cosa que no tiene valor– es lo deseado. Los acreedores buscan demoler ese lugar, ese proyecto, con tal de salvar a los que viven allí de sí mismos y de sus vidas.

Lo investigan, reúnen información acerca de él, tratan de calcularlo. Quieren salvarlo. Quieren romper su forma de concentración y poner los fragmentos en el banco. Pero súbitamente, aquello que el crédito no puede entender, la cosa fugitiva por la que no se obtiene crédito, resulta ineludible.

Una vez que empiezas a ver la mala deuda, empiezas a verla en todos lados, a escucharla en todos lados, a sentirla en todos lados. Esta es la verdadera crisis para el crédito, su verdadera crisis de acumulación. Eso es lo que hace a la mala deuda tan malvada. La deuda ahora empieza a acumularse sin él. La vimos ayer en un paso de baile, en unas caderas, una sonrisa, en la manera en que se movía una mano. La escuchamos en un momento de descanso, un corte, una cadencia, en la manera en que las palabras saltaban. La sentimos en esa manera en que alguien guarda lo mejor que tiene sólo para dártelo y después ya no está, dado al fin, una deuda. No quiere nada a cambio. Tienes que aceptarlo, tienes que aceptar eso. Estás en deuda pero no puedes dar crédito porque no lo tomarán. Después suena el teléfono. Es el acreedor. El crédito te sigue la pista. La deuda olvida. No estás en casa, tú no eres tú, te mudaste sin dejar tu dirección de destino llamada refugio.

La estudiante no está en casa, fuera del tiempo, fuera de lugar, sin crédito, en mala deuda. La estudiante es una mala deudora amenazada con crédito. La estudiante huye del crédito. El crédito persigue a la estudiante, le ofrece igualar el crédito con su deuda, hasta acumular suficientes deudas y suficientes créditos. Pero la estudiante tiene un hábito, un mal hábito. Ella estudia. Estudia pero no aprende. Si aprendiera podrían medir su progreso, establecer sus atributos, darle crédito. Pero la estudiante no deja de estudiar, sigue haciendo planes para estudiar, sigue corriendo a estudiar, sigue estudiando un plan, sigue elaborando una deuda. La estudiante no planea pagar.

DEUDA Y OLVIDO

La deuda no puede perdonarse, únicamente puede olvidarse para ser recordada de nuevo. Perdonar la deuda restaura el crédito. Es una justicia restaurativa. La deuda puede abandonarse por una mala deuda. Puede olvidarse por una mala deuda, pero no puede perdonarse. Únicamente los acreedores pueden perdonar, y únicamente los deudores, los malos deudores, pueden ofrecer justicia. Los acreedores perdonan la deuda para ofrecer crédito, para ofrecer la verdadera fuente del dolor en la deuda, un dolor para el cual hay únicamente un tipo de justicia, la mala deuda, olvidar, recordando de nuevo, recordando que no puede pagarse, que no puede ser acreditada y llevar estampado un sello de recibido. Habrá un jubileo cuando el Norte gaste su propio dinero, se quede sin nada y vuelva a gastar, a crédito, con tarjetas robadas, pidiéndole prestado a un amigo que sabe que no volverá a ver eso jamás. Habrá un jubileo cuando el Sur Global no obtenga crédito por contribuciones descontadas a

la civilización mundial y al comercio, sino que mantenga sus deudas, las cambie únicamente por las deudas de otros, un trueque entre aquellos que nunca pretenden pagar, a los que nunca se les permitirá pagar en un bar en Penang, en Puerto España, en Bandung, donde tu crédito no tiene valor.

El crédito puede restaurarse, reestructurarse, rehabilitarse, pero la deuda perdonada es siempre injusta, siempre imperdonable. El crédito restaurado es la justicia restaurada y la justicia restaurativa es siempre el reino renovado del crédito, un reino de terror, una lluvia de obligaciones que se deben acatar, calcular, imponer, padecer. La justicia es únicamente posible donde la deuda nunca obliga, nunca demanda, nunca se iguala con el crédito, el pago, la devolución. La justicia es únicamente posible donde nunca se la pide, en el refugio de la mala deuda, en ese público fugitivo de extraños y no de comunidades, de abajocomunes y no de vecindades, entre aquellos que han estado ahí todo el tiempo desde algún lugar. Buscar justicia a través de la restauración es regresar la deuda a la hoja de balance y la hoja de balance nunca se balancea. Se sumerge hacia el riesgo, la volatilidad, la incertidumbre, más crédito a la caza de más deuda, más deuda encadenada al crédito. Restaurar no es conservar, de nuevo. No hay refugio en la restauración. La conservación es siempre nueva. Proviene del lugar en el que nos detuvimos mientras estábamos en marcha. Está hecha de las personas que nos dieron asilo. Es el espacio que según ellos está mal, la práctica que según ellos dicen necesita reparación, la aneconomía sin hogar del visitar.

Los públicos fugitivos no necesitan ser restaurados. Necesitan ser conservados, lo que es decir movidos, escondidos, recomenzados con la misma broma, la misma historia, siempre en un lugar distinto de aquel en el que el brazo del acreedor los busca; protegidos de la restauración, más allá de la justicia,

más allá de la ley, en mal país, en mala deuda. Son planeados cuando menos se les espera, planeados cuando no siguen el proceso, planeados cuando escapan a las políticas públicas,¹ evaden al gobierno, se olvidan a sí mismos, se recuerdan a sí mismos, no tienen necesidad de ser perdonados. No están mal aunque no sean, finalmente, comunidades; son deudores a la distancia, malos deudores, olvidados pero nunca perdonados. Da crédito donde el crédito se necesite, y provee a los malos deudores únicamente deuda, únicamente esa mutualidad que te dice lo que no puedes hacer. No puedes pagarme de vuelta, darme crédito, liberarte de mí y yo puedo dejarte ir cuando ya no estés. Si quieres hacer algo, olvídate de esta deuda y recuérdala más tarde.

La deuda a la distancia se olvida, y se recuerda de nuevo. Piensa en el autonomismo, en su deuda a la distancia con la tradición radical negra. En autonomía, en la militancia del postoperaísmo, no hay un afuera, el rechazo tiene lugar al interior y realiza su fisura, su vuelo, su éxodo desde el interior. Hay producción biopolítica y hay imperio. Hay incluso lo que Franco Berardi “Bifo” llama el problema del alma. En otras palabras, hay esta deuda a la distancia con una política

1 Empleamos la expresión *políticas públicas* para traducir el término inglés *policy*. No encontramos una sola palabra en español cuyo sentido se asemeje a *policy*, y tenga la cercanía semántica con la palabra inglesa *police*. Por ello, a pesar de su imprecisión, decidimos utilizar la expresión *políticas públicas* con la que suele traducirse en el contexto de los programas estatales. Con ello buscamos enfatizar que, con la palabra *policy*, Moten y Harney quieren referirse, en principio, a las acciones del Estado que buscan corregir un problema social. Pero la traducción por *políticas públicas* también busca que el lector note cómo, para Moten y Harney, este acto consistente en llevar a cabo acciones *públicas* para corregir a los demás es llevado a cabo por otros agentes (como las ONG, las cámaras de comercio, los comités de vecinos, entre muchos otros). Moten y Harney buscan *hackear* la expresión *policy* para volverla un concepto que se refiere justo a esta dinámica social de espectro amplio llevada a cabo por distintos actores. En este sentido es que proponemos la expresión *políticas públicas* para referirnos a esa misma dinámica. (N. de los T.)

global, en torno a la negritud, que emerge con la esclavitud y el colonialismo, una política negra radical, una política de la deuda sin pago, sin crédito, sin límite. Esta deuda fue constituida en una lucha contra el imperio antes de que el imperio existiera, donde el poder no sólo estaba en las instituciones o los gobiernos, donde cualquier propietario o colonizador tenía el violento poder de un estado ubicuo. Esta deuda vinculada con aquellos que con su insolencia muda o sus planes nocturnos escaparon sin partir, partieron sin salir fuera. Esta deuda se compartió con cualquiera cuya alma fue buscada como fuerza de trabajo, cuyo espíritu nació con un precio que lo marcaba. Y sigue siendo compartida, nunca acreditada y nunca respetuosa del crédito, una deuda que tú juegas, una deuda que tú caminas, una deuda que amas. Y sin ningún crédito esta deuda es infinitamente compleja. No se soluciona con las ganancias, el embargo de bienes o el equilibrio de pagos. La tradición radical negra es el movimiento que trabaja a través de esta deuda. La tradición radical negra es el trabajo de la deuda. Trabaja en la mala deuda de aquellos en la mala deuda. Trabaja íntimamente y a la distancia hasta que la autonomía, por ejemplo, recuerde, y olvide. La tradición radical negra es una deuda no consolidada.

DEUDA Y REFUGIO

Fuimos al hospital público pero era privado, sin embargo atravesamos la puerta que decía “privado” hacia la sala de café de las enfermeras, y era pública. Fuimos a la universidad pública pero era privada, sin embargo fuimos a la barbería del campus y era pública. Entramos al hospital, a la universidad, a la biblioteca, al parque. Nos ofrecieron crédito para nuestra deuda. Nos concedieron la ciudadanía. Nos dieron el crédito

del Estado, el derecho a volver privado cualquier asunto público que haya salido mal. Los buenos ciudadanos pueden balancear el crédito y la deuda. Obtienen crédito porque distinguen la diferencia, porque saben cuál es su lugar. La mala deuda lleva a malos públicos, públicos sin balance, sin consolidación, de los cuales no se puede obtener ganancia. Nos convirtieron en ciudadanos honorarios. Honramos nuestra deuda con la nación. Evaluamos el servicio, calificamos la limpieza, pagamos nuestras cuotas.

Después fuimos a la barbería y nos dieron un desayuno navideño y fuimos a la sala de café y nos dieron café y unas pastillas rojas. Íbamos a escapar pero no tuvimos que hacerlo. Ellos corrieron. Corrieron a través del estado y a través de la economía, como un corte secreto, un estallido público, un pliegue fugitivo. Corrieron pero no fueron a ningún lado. Permanecieron para que nosotros pudiéramos permanecer. Vieron nuestra mala deuda venir desde una milla antes. Nos mostraron que esto era el público, el público real, el público fugitivo, y dónde buscarlo. Búscalo aquí donde se dice que el Estado no funciona. Búscalo aquí donde se dice que hay algo que está mal con esa calle. Búscalo aquí donde pondrán en marcha nuevas políticas. Búscalo aquí donde se tomarán fuertes medidas, donde se endurecerán las señales de alarma, donde se despacharán las condenas, donde se desalojarán los vecindarios. En cualquier lugar la mala deuda se elabora a sí misma. En cualquier lugar que puedas permanecer, conservarte a ti mismo, planea. Unos pocos minutos bastan, unos cuantos días en los que no puedas oírlos decir que hay algo que está mal contigo.

DEUDA Y GOBERNANZA

Lo que está mal contigo es tu mala deuda, les oímos decir. No trabajas. No estás pagando tu deuda con la sociedad. No tienes acceso a crédito pero eso era de esperarse. Tienes mal crédito y eso se puede entender. Pero la mala deuda es un problema. La deuda que únicamente busca otra deuda, separada de los acreedores, fugitiva de su reestructuración. Desestructurar la deuda, vamos, eso está mal. Pero aun así, lo que está mal contigo puede ser reparado. Primero te damos una oportunidad. A eso se le llama gobernanza, una oportunidad para tener intereses, para estar interesado e incluso una probada de lo que sería el desinterés. Esas son las políticas públicas. O te damos unas políticas públicas propias, si aún sigues en el error, si sigues mal. La mala deuda no tiene sentido, lo que es decir que no puede ser percibida por los sentidos del capital. Pero hay una terapia disponible. La gobernanza quiere conectar tu deuda de nuevo con el mundo exterior. Estás en el espectro, en el espectro de intereses capitalistas. Tú eres el extremo equivocado. Tu mala deuda se ve desconectada, autista, en su propio mundo. Pero tú puedes desarrollarte. Puedes obtener crédito después de todo. La clave son los intereses. Dinos lo que quieres. Dinos lo que quieres y nosotros podemos ayudarte a tenerlo, a crédito. Podemos bajar la tasa para que puedas tener interés. Podemos subir la tasa para hacer que pongas atención. Pero no podemos hacerlo a solas. La gobernanza sólo funciona cuando tú funcionas, cuando nos dices tus intereses, cuando inviertes tus intereses de nuevo en deuda y crédito. La gobernanza es una terapia basada en tus intereses y tus intereses traerán tu crédito de vuelta. Tendrás una inversión, aun estando endeudado. Y la gobernanza obtendrá nuevos sentidos, nuevas percepciones, nuevos alcances dentro del mundo de la mala deuda, nuevas victorias en la guerra con-

tra aquellos sin intereses, aquellos que no hablarán por sí mismos, no participarán, no identificarán sus intereses, no invertirán, no informarán, no demandarán crédito.

La gobernanza no busca ser acreditada. No busca la ciudadanía, aunque a menudo se entiende que lo hace. La gobernanza busca la deuda, la deuda que buscará el crédito. La gobernanza no puede no saber lo que podría ser compartido, lo que podría ser mutuo, lo que podría ser común. ¿Por qué dar crédito, por qué dar la ciudadanía? Únicamente la deuda es productiva, únicamente la deuda hace el crédito posible, únicamente la deuda permite que el crédito mande. La productividad siempre viene antes que la norma, incluso si los estudiantes que estudian la gobernanza no entienden esto, e incluso si la gobernanza por sí misma apenas entiende esto. Pero las normas llegan, y hoy en día se llaman políticas públicas, el reino de la precariedad. Y quién sabe dónde te alcanzarán, hay algún acreedor caminando hacia ti. Aunque mantengas los ojos cerrados de todos modos él te ofrece políticas públicas, destruye cualquier refugio que hayas construido, cualquier mala deuda que estés traficando. Tu vida vuelve al estado de un azar vicioso, a la violencia arbitraria, una nueva tarjeta de crédito, un nuevo préstamo para un auto, arrancado de aquellos que te dieron refugio, separado de aquellos que compartieron su mala deuda contigo. No vuelven a saber de ti.

ESTUDIAR Y PLANEAR

La estudiante no tiene intereses. Los intereses de la estudiante deben ser identificados, declarados, perseguidos, asesorados, aconsejados y acreditados. La deuda produce intereses.

La estudiante quedará en deuda. La estudiante se interesará. ¡Interesa a los estudiantes! A la estudiante se le calcula por sus deudas, puede calcular sus deudas con sus intereses. Ella está en la mira del crédito, en la mira de su graduación, en la mira de ser un acreedor, de ser investida por una educación, una ciudadana. La estudiante con intereses puede solicitar nuevas políticas públicas, puede formular políticas públicas, darse a sí misma crédito, convencer a los malos deudores con buenas políticas, unas políticas seguras, unas políticas públicas basadas en evidencia. La estudiante con crédito puede privatizar su propia universidad. La estudiante puede empezar su propia ONG, invitar a otros a identificar sus intereses, ponerlos sobre la mesa, unirse a la conversación global, hablar por sí mismos, tener crédito, manejar la deuda. La gobernanza produce intereses. El crédito y la deuda. No hay otra definición de la buena gobernanza, no hay otro interés. Lo público y lo privado en armonía, en políticas públicas, a la caza de una mala deuda, tras la pista de públicos fugitivos, buscando evidencias de refugio. La estudiante se gradúa.

Pero no todas. Algunas permanecen comprometidas con el estudio de lo negro en las aulas de los abajocomunes de la universidad. Estudian sin ningún fin, planean sin pausa, se rebelan sin ninguna política, conservan sin ningún patrimonio. Estudian en la universidad y la universidad las empuja debajo, las relega al estado de aquellos sin intereses, sin crédito, sin una deuda que conlleve un interés, que obtenga créditos. Nunca se gradúan. Simplemente no están listas. Están construyendo algo ahí dentro; algo ahí abajo. Una deuda común, una deuda impagable, una deuda sin límites, una deuda no consolidada, una deuda con cada uno de los otros en un grupo de estudio, con otros en el cuarto de enfermeras, con otros en la peluquería, con otros en una ocupa, en un cuchitril, en un bosque, una cama, un abrazo.

Y en los abajocomunes de la universidad se encuentran para elaborar su deuda sin crédito, su deuda sin cuenta, sin intereses, sin reembolsos. Aquí encuentran a los que se obcecaban con una compulsión distinta, en la misma deuda, una distancia, olvidada, recordada de nuevo pero únicamente después. Estos otros llevan bolsas de recortes de periódicos, o se sientan al final del bar, o están de pie en la estufa cocinando, o se sientan en una caja en el puesto de periódicos, o hablan a través de los barrotes, o hablan en lenguas. Estos otros tienen una pasión para decirte lo que han encontrado, y están sorprendidos de que quieras escuchar, aunque te han estado esperando. Algunas veces la historia no es tan clara o comienza con un murmullo. Vuelve a repetirse, pero escucha, es divertida otra vez, a cada comienzo. Este conocimiento ha sido degradado y la investigación rechazada. No pueden tener acceso a los libros y nadie los publicará. Las políticas públicas han concluido que ellos son conspiratorios, heréticos, criminales, aficionados. Las políticas públicas dicen que ellos no pueden manejar deuda y nunca obtendrán crédito. Pero si los escuchas te dirán: no manejaremos ningún crédito, y no podemos manejar ninguna deuda, la deuda fluye a través de nosotros, y no hay tiempo de decírtelo todo, tanta mala deuda, tanto que olvidar y recordar de nuevo. Pero si los escuchamos nos dirán: vengan hay que planear algo juntos. Y eso es lo que vamos a hacer. Se lo vamos a contar a todos ustedes pero no se lo diremos a nadie más.

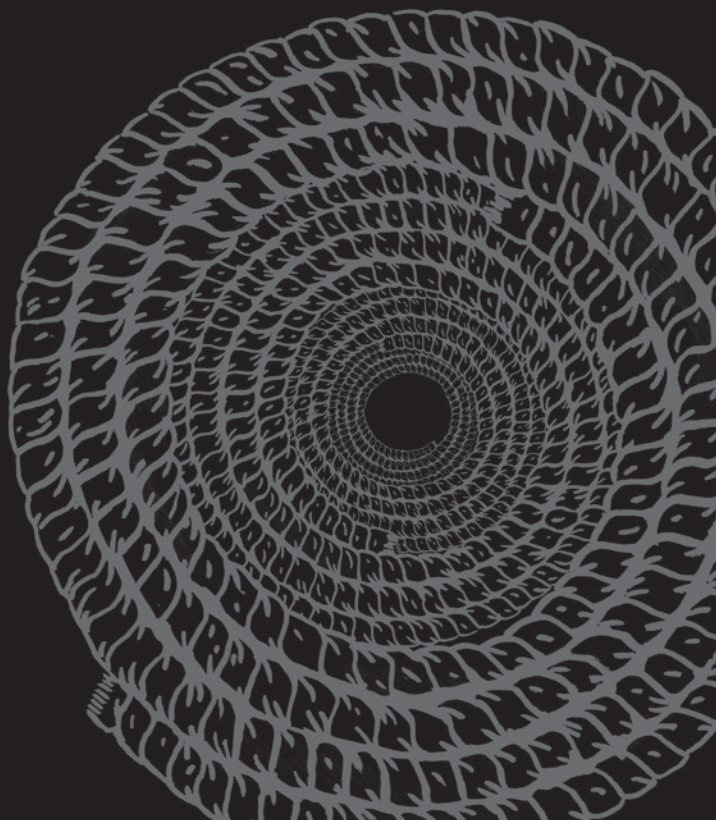
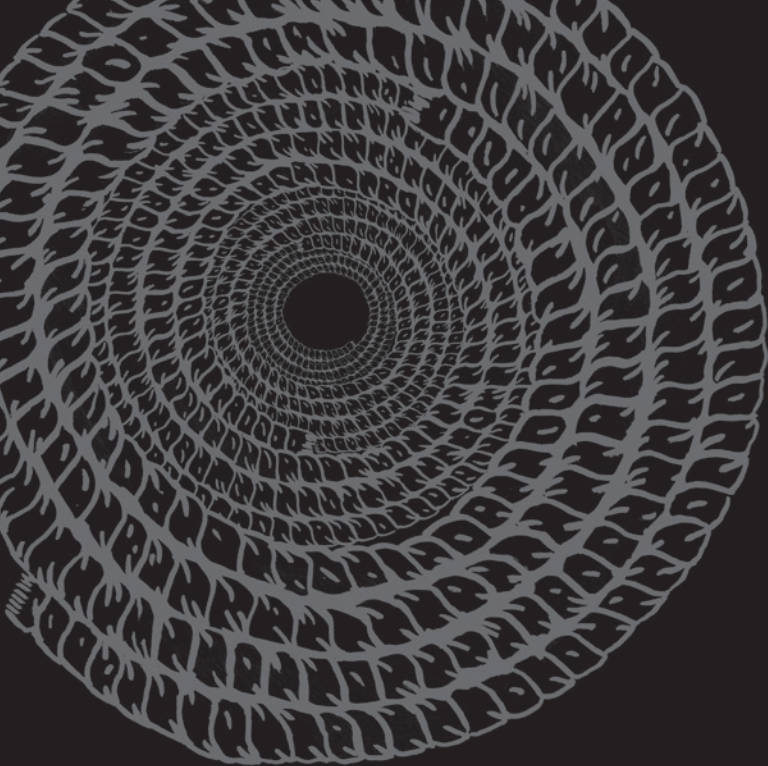




5



5
**EL PLANEAR Y
LAS POLÍTICAS
PÚBLICAS**



EL PLANEAR Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Hay que reunirnos, conseguir algo de tierra, cultivar nuestra comida como el hombre, horrar dinero, hagamos como la mafia, pongamos la fábrica en marcha.

James Brown. *Presidente Funky*

La esperanza acerca de la que Cornel West escribió en 1984 no estaba destinada a convertirse en lo que hoy llamamos “políticas públicas” (*policy*).¹ Aquellos que la practicaron, al interior y a contracorriente de cualquier contingencia impuesta, siempre tuvieron un plan. Dentro y fuera de las profundidades de la era de Ronald Reagan, frente a y por medio de la irrupción resucitadora al interior de la política, que podría decirse que Jesse Jackson tanto simbolizó como aquietó; hay algo que West clasifica como la postura radical negra, la cual “tiene esperanza en contra de la esperanza... para poder sobrevivir en un presente deplorable”, y que reivindica un surrealismo metapolítico que mira y vuelve a mirar a través de las evidencias acerca de la incapacidad de las masas, cortando la desesperanza que esto engendra. De manera exuberante, la esperanza metacrítica ha excedido siempre cualquiera de las puestas en acto, incalculablemente variadas y cotidianas, del

1 Véase nota 1 del capítulo 4.

arte fugitivo de la vida social. Este arte es practicado en, y por encima de, el límite de la política, por debajo de su suelo, en una descomposición animadora e improvisatoria de su cuerpo inerte. Emerge como un lugar de ensamblaje, un conjunto de posiciones en movimiento, pero también toma la forma de la notación encarnada, del estudio, de la partitura. Su sonido codificado, a la vista de todos, se esconde de aquellos que –a pesar de que se sitúan bajo vigilancia constante– se rehúsan a ver y a escuchar la cosa que ellos son y cuya imitación represiva reclaman. Más de un cuarto de siglo después del análisis de West, después de una intervención iterativa que tuvo el valor de llamar a la esperanza un hogar mientras que de manera constante lo repudiaba, y ayudaba a extender y a preparar su casi total eclipse, los restos de la política estadounidense exudan esperanza de nuevo. Al perder las políticas públicas en apariencia su límite redoblado mientras se establecían en, y para, las técnicas carcelarias de lo posible; al ser convertidas por tanto en el modo de expresión privilegiado de un tipo de desesperanza, la esperanza aparece entonces como un tema de políticas públicas. Las políticas públicas, por otro lado, se revelan a la vista como una cuestión nada simple.

Lo que llamamos políticas públicas es la nueva forma que cobra el comando cuando el comando ha tomado el control. Se ha señalado que con las nuevas incertidumbres en cómo y dónde se genera la plusvalía, y dónde y cómo será generada después, los mecanismos económicos de coacción habrían sido reemplazados por formas de política directa. Por supuesto, para el sujeto colonial este cambio no es un cambio, tal como Fanon lo entendió; como Nahum Chandler ha señalado, el problema de la línea de color no es un asunto de una nueva o vieja forma de acumulación. El problema no es otro que la manera en que la diferencia entre el trabajo y el capital permanece anterior a su remanente y es vuelta abun-

dante o llevada a la abundancia. Más aún, lo que llamamos políticas públicas aparece ante nuestros ojos ahora no porque la gerencia haya fallado en el lugar de trabajo, donde prolifera como nunca antes, pero debido a que la gerencia económica no puede ganar la batalla que ruge en el ámbito de la reproducción social. Aquí la gerencia encuentra formas de lo que llamaremos planear que resisten cada uno de los esfuerzos por imponer una coacción de precariedad al tomarle la medida a los medios de reproducción social. En los abajocomunes del ámbito de la reproducción social, los medios, lo que es decir los que planean, son todavía parte del plan. Y el plan es inventar los medios en un experimento común iniciado desde cualquier cocina, cualquier cobertizo trasero, cualquier sótano, cualquier pasillo, cualquier banca en el parque, cualquier partido político improvisado, cualquier noche. Este experimento continuo con lo informal, llevado a cabo por y ejercido sobre los medios de reproducción social, como aquello por venir en las formas de vida, es a lo que nos referimos con *planear*; planear en los abajocomunes no es una actividad, no es pescar o bailar o enseñar o amar, sino el incesante experimento con la presencia futura de las formas de vida que hacen esas actividades posibles. Son estos medios los que eventualmente fueron robados, al haber sido cedidos voluntariamente por el socialismo de Estado, cuya perversión del planear fue un crimen secundario únicamente en relación con el despliegue en la economía del comando actual de políticas públicas.

Por supuesto, las viejas formas de comando nunca se han ido. El estado carcelario sigue vigente y las guerras estratégicas contra las drogas, la juventud, la violencia y el terrorismo incluso han dado paso a las guerras logísticas de drones y de crédito. Pero así de horrendo como permanece el estado de comando, ahora representa y delega su poder a los

aparentemente incontables, pero completamente contables y contados, agentes que realizan contemporáneas representaciones internas de la violencia temprana del Estado llevada a cabo por *night riders*² y colonizadores. O más bien, dado que los *night riders* y los colonizadores en realidad nunca se fueron, sustituidos en buena parte del Norte Global por la segregación, el anticomunismo, la migración y el heteropatriarcado de la familia nuclear, lo que las políticas públicas representan es una nueva arma en las manos de estos ciudadanos-representantes. Mantente en pie –porque el ser humano no nació para salir corriendo, porque su color no se irá, porque una y otra vez el colonizador debe volver encantador su rechazo y tener como objetivo el trazo epidermizado de su propio deseo de refugio– es simplemente la más notoria iteración de esta renovada dispersión y representación de la violencia de Estado, dirigida a los vecindarios fuggitivos, sin prisa, de los abajocomunes.

No contento con abandonar el ámbito de la reproducción social ni con condicionarlo al lugar del trabajo, el capital ahora

2 La expresión *night riders*, que conservamos en inglés, en principio, se refiere a los grupos del Ku Kux Klan que, durante la Guerra civil norteamericana, enmascarados y con disfraces, aterrorizaban a la población afroamericana por las noches para evitar el cimarronaje, es decir, la fuga de esclavos. Tanto en la segunda oleada de este grupo racista, en 1915, como en la tercera oleada, que emergió en 1950, para oponerse al Movimiento por los derechos civiles, impulsado por grupos afroamericanos, las prácticas nocturnas de los *night riders* continuaron. Abolida la esclavitud, su función fue la de disuadir a sus oponentes políticos, en especial a las minorías que eran sus enemigos, mediante una cierta teatralidad. Las organizaciones racistas contemporáneas del kkk suelen añadir una k a este término, denominándose ahora *knight riders*; curiosamente la primera mención del término en la edición en inglés, por una errata dice *knightriders*. Moten y Harney vuelven a la expresión *night riders* un concepto que engloba a todos aquellos que buscan imponer una ley de supremacía blanca (como, por ejemplo, los cuerpos policíacos del estado). Es importante no confundir a las agrupaciones del Ku Kux Klan con la facción militante de campesinos que se opusieron a las prácticas monopólicas de la American Tobacco Company, el 24 de septiembre de 1904, y que fueran denominados como *night riders* por la prensa. (N. de los T.)

quiere entrar (o formar parte de). Ha avizorado el valor de la reproducción social y quiere controlar sus medios, y no simplemente al convertirlos a dinámicas productivas al interior de la industrialización formal de los cuidados, la comida, la educación, el sexo, etc., sino ganando acceso y controlando directamente el experimento informal de la reproducción de la vida misma. Para hacerlo tiene que romper los planes de los abajo-comunes que están en marcha. Y aquí, con una ironía amarga, es donde la esperanza de la que West todavía podía hablar en 1984, la cual subsecuentemente ha vuelto al subsuelo, es conjurada como una imagen cuya incapacidad es también su monstruosidad. De lo que hablamos, en su supervivencia, es del planear cuando aparece, en su declive mismo, como esperanza, la cual ha sido desplegada en nuestra contra en su forma más perversa y limitada desde el eje Clinton-Obama durante buena parte de los últimos veinte años.

Planear es autosuficiencia a nivel social, y reproduce en su experimento no únicamente lo que necesita, vida, sino lo que quiere, vida en la diferencia, en el juego del antagonismo general. El planear comienza desde la solidez, la continuidad, y el resto de esta autosuficiencia social, aunque no termina ahí al haber situado toda esta complejidad en movimiento. Comienza, como esta disrupción del comienzo, con lo que podríamos llamar una preservación militante. Y estos son sus medios. Las políticas públicas actúan como representantes de aquellos que están dispuestos, de aquellos que llegan a querer; fragmentan estos medios como una manera de controlarlos, así como alguna vez fue necesario quitar sus habilidades a un trabajador al fragmentar su proceso de producción. Y realizan esto al diagnosticar a los planeadores. Las políticas públicas dicen que hay algo mal en aquellos que planean, algo profundamente –ontológicamente– mal con ellos. Esta es la primera imposición de las políticas pú-

blicas como forma de comando disperso y delegado. ¿Qué es lo que está mal con los que planean? No cambiarán. No abrazarán el cambio. Han perdido la esperanza. Eso dicen los representantes de las políticas públicas. Es necesarios darles esperanza. Necesitan darse cuenta que el cambio es la única opción. Por cambio lo que los representantes de las políticas públicas quieren decir es contingencia, riesgo, flexibilidad y adaptabilidad al suelo sin suelo [*groundless ground*] del sujeto hueco del capitalismo, en el ámbito de la sujeción automática que es el capital. Las políticas públicas son así engalanadas en la exclusiva y elitista uniformidad de la contingencia como un consenso impuesto, que al mismo tiempo niega y busca destruir los planes puestos en marcha, las iniciaciones fugitivas, las operaciones negras, de la multitud.

Como una resistencia desde arriba, las políticas públicas son un nuevo fenómeno de clase porque el acto de hacer políticas para los otros, de declarar a los otros como incorrectos, es al mismo tiempo una audición en una economía postfordista que los representantes creen que recompensa a aquellos que abrazan el cambio pero que, en realidad, los arrastra hacia la contingencia, la flexibilidad y esa precariedad administrada que se imagina a sí misma inmune a lo que Judith Butler llamaría nuestra precariedad abajocomún. Esta economía está alimentada por una insistencia constante y automática acerca de la externalización del riesgo, el poner en riesgo de manera impuesta y externamente cualquier vida, para que el trabajo en contra del riesgo pueda ser cosechado sin cesar.

Las políticas públicas son la forma que el oportunismo cobra en este medio ambiente, la aceptación de lo radicalmente extraeconómico, el carácter político del comando hoy en día. Es una demostración de la voluntad de contingencia, una voluntad de hacerse contingente y de hacer contingente todo

lo que está alrededor de ti. Es una demostración diseñada para separarte de todos los otros, en el interés de una universalidad reducida a la propiedad privada que no es tuya, que es la ficción de tu propio beneficio. El oportunismo no encuentra otra manera, no tiene otra alternativa, que separarse a sí mismo gracias a su propia visión, a su habilidad para ver el futuro de su propia supervivencia en este torbellino en contra de aquellos que ya no se imaginan su supervivencia en tal torbellino (a pesar de que lo logran todo el tiempo). Aquellos que sobreviven la brutalidad de la mera supervivencia son acusados por las políticas públicas de carecer de visión, de estar atascados en una forma de vida esencialista, y, en los casos más extremos, de carecer de intereses, por un lado, y de ser incapaces de una actitud desinteresada, por el otro. Toda expresión de políticas públicas, sin importar su intención o contenido, es primero y sobre todo una demostración de la habilidad de alguien para estar cerca de la cima en la jerarquía de la economía postfordista.

Como una operación desde arriba designada para romper los medios de reproducción social y hacerlos directamente productivos para el capital, las políticas públicas deben lidiar primero con el hecho de que la multitud es ya productiva por sí misma. Esta imaginación productiva es su genio, su imposible, y sin embargo material, cabeza colectiva. Y esto es un problema porque los planes están en marcha, las operaciones negras se están efectuando, y en los abajocomunes se lleva a cabo toda la organización. La multitud utiliza cualquier momento de silencio, cualquier puesta de sol, cualquier momento de preservación militante, para planear en conjunto, para lanzar, para componer (en) su tiempo surreal. Es difícil para las políticas públicas negar estos planes directamente, ignorar estas operaciones, pretender que aquellos que permanecen en movimiento también necesitan detenerse y tener una

visión, sostener que esas comunidades de base para escapar necesitan creer en la escapatoria. Y si esto es difícil para las políticas públicas, lo es también el siguiente paso crucial, infundir el valor de la contingencia radical, instruir la participación en el cambio desde arriba. Por supuesto, algunos planes pueden ser hechos a un lado por las políticas públicas –planes que cuando nacen son más oscuros que el azul, del lado del delito, por puro amor–. Pero la mayoría, por el contrario, requerirá de una aproximación distinta al comando.

Entonces, ¿cómo es que las políticas públicas buscan romper estos medios, esta preservación militante, todo este planear? Después de diagnosticar que algo está profundamente mal con los que planean viene la prescripción: ayudar y corregir. Las políticas públicas ayudarán. Las políticas públicas ayudarán con el plan y, más aún, las políticas públicas corregirán a los planeadores. Las políticas públicas descubrirán lo que no está aún teorizado, lo que no es todavía completamente contingente y más importante, lo que no es aún legible. Las políticas públicas son correctivas, forzándose a sí mismas con una violencia mecánica sobre lo incorrecto, lo no corregido, sobre aquellos que no saben buscar su propia reforma. Las políticas públicas se distinguen a sí mismas del planear al distinguir entre aquellos que habitan las políticas públicas, y fijan las cosas, de aquellos que habitan el planear y deben ser fijados. Esta es la primera regla de las políticas públicas. Fijan a otros. A manera de extensión del trabajo de Michel Foucault, debemos decir que la preocupación que acompaña a esta primera regla es por el buen gobierno, por cómo fijar a otros en una posición de equilibrio, incluso si hoy en día esto requiere un constante recalibramiento. Pero los objetos de este constante ajuste provocan semejante atención porque ellos simplemente no quieren gobernar, y mucho menos ser gobernados, en ningún sentido. Romper estos medios de planeación, y por

tanto determinarlos en maneras re combinadas y privatizadas, es la meta necesaria y la instrumentalidad de las políticas públicas como forma de comando. Quiere destroz ar todas las formas de preservación militante, romper el movimiento del descanso social –en el que el siguiente plan siempre está en potencia– con un sueño de potencia instaurada. Esto es lo que ahora significa el cambio, para lo que son las políticas públicas, mientras invaden la dimensión social reproductiva en la que, como lo notó Leopaldina Fortunati hace tres décadas, la lucha ruge.

Y debido a que semejantes políticas públicas emergen materialmente del oportunismo postfordista, las políticas públicas deben de manera óptima permitir a cualquier representante de las políticas públicas tomar ventaja de su oportunidad y fijar a los otros como otros, como aquellos que no sólo han cometido un error en el planear (o de hecho un error al planear) pero que están ellos mismo en el error. Y desde la perspectiva de las políticas públicas, de este postfordismo oportunista, hay de hecho algo que está mal con aquellos que planean juntos. Están fuera de quicio –en lugar de posicionar constantemente su posición en la contingencia, buscan la solidez en un lugar móvil desde el cual planear, algún asidero en el que imaginar, algún amor con el cual contar. De nuevo, desde el punto de vista de las políticas públicas, este no es sólo un problema político, sino un problema ontológico. Al barrer hacia a un lado la tierra debajo de sus pies, encuentran una fuga anti y ante lo contingente al situar sus pies en el suelo; las diferencias escapan a sus propias exterioridades profundas señalando el problemático esencialismo de aquellos que piensan y actúan como si fueran algo en particular, aunque al mismo tiempo ese algo sea, desde la perspectiva de las políticas públicas, cualquier cosa que dicen que es, lo que finalmente es nada en particular.

Para sacar a quienes planean fuera de este problema de esencialismo, de esta fijeza y reposo coreográfico, de esta seguridad y esta base y esta línea de bajo curva, los que planean deben imaginar que pueden ser más, que pueden hacer más, que pueden cambiar y que pueden ser cambiados. Después de todo, no dejan de hacer planes y los planes fracasan como una cuestión de políticas públicas. Los planes deben fracasar porque aquellos que planean tienen que fracasar. Los que planean son estáticos, esenciales, sólo sobreviven. No ven claramente. Escuchan cosas. Carecen de perspectiva. Fracasan en ver la complejidad. Para los representantes, los que planean no tienen visión, no tienen una esperanza real por el futuro, sólo un plan aquí y ahora, un plan que existe realmente.

Necesitan esperanza. Necesitan visión. Necesitan apartar la mirada de los planes furtivos y de los despegues nocturnos de sus vidas desesperadas. Necesitan visión. Porque desde la perspectiva de las políticas públicas, ahí en el corazón negro de los abajocomunes, está demasiado oscuro para poder alcanzar a ver. Puedes escuchar algo, puedes sentir algo presente mientras se está haciendo. Pero los representantes pueden traer esperanza, y la esperanza puede levantar a los que planean y sus planes, los medios de reproducción social, por encima del suelo hacia la luz, fuera de las sombras, lejos de estos sentidos oscuros. Los representantes fijan a los otros, no mediante una imposición sobre, sino en la imposición de sí mismos, como objetos de control y comando; ya sea que uno sea postulado como alguien capaz de individualidad o no. Ya sea que ellos carezcan de consciencia o de políticas, utopismo o sentido común, la esperanza ha llegado.

Al haber sido traídos a la luz y al interior de su propia nueva visión, los que planean se volverán participantes. Y los participantes serán enseñados a rechazar la esencia por la contin-

gencia, como si el planear y la improvisación, la flexibilidad y la fijeza, la complejidad y la simplicidad, fueran opuestos al interior de una imposición en la que la única opción es habitarla, como un hogar en el exilio en el que las políticas públicas secuestran su propia imaginación; así pueden estar a salvo los unos de los otros. Es crucial que los que planean elijan participar. Las políticas públicas son un esfuerzo masivo. Los intelectuales escribirán artículos en los periódicos, los filósofos darán conferencias sobre nuevas utopías, los blogueros debatirán y los políticos se comprometerán aquí, cuando el cambio es la única constante de las políticas públicas. Participar en el cambio es la segunda regla de las políticas públicas.

Ahora bien, la esperanza es una orientación hacia esta participación en el cambio, esta participación como cambio. Esta es la esperanza que las políticas públicas lanzan como gas lacrimógeno hacia los abajocomunes. Las políticas públicas no sólo tratan de imponer esta esperanza, sino que la llevan a cabo. Aquellos que habitan en las políticas públicas lo hacen no sólo al invocar la contingencia, sino al cabalgarla, y entonces, en algún sentido, la demuestran. Aquellos que habitan en las políticas públicas están preparados. Son legibles al cambio, susceptibles al cambio, prestos al cambio. Las políticas públicas no son tanto una posición sino una disposición, una disposición hacia este despliegue. Esta es la razón por la que la manifestación principal de las políticas públicas es la gobernanza.

La gobernanza no debe ser confundida con el gobierno o la gubernamentalidad. Lo más importante es que la gobernanza es una nueva forma de expropiación. Es la provocación de un cierto tipo de despliegue, un despliegue de intereses como desinterés, un despliegue de convertibilidad, un despliegue de legibilidad. La gobernanza es una instrumentalización de

las políticas públicas, un conjunto de protocolos de representación, en los que uno simultáneamente se subasta y se ofrece como pago de la subasta, donde lo público y lo privado se someten a sí mismos a la producción postfordista. La gobernanza consiste en cosechar los medios de reproducción social pero se presenta como los actos de voluntad, y por tanto como la pulsión de muerte, de lo cosechado. Como el capital no puede conocer directamente el afecto, el pensamiento, la sociabilidad y la imaginación que conforman los medios de reproducción social de los abajocomunes, debe por el contrario hacer una prospección de ellos, de tal manera que pueda extraer y abstraerlos como trabajo. Esa prospección, que es la real bioprospección, busca romper una integridad que ha sido preservada de manera militante. La gobernanza, la voluntaria pero disociativa oferta del interés, dispuesta a participar en la privacidad general y en la privación pública, garantiza al capital este conocimiento, esta capacidad de generar riqueza. Las políticas públicas emiten esta oferta, manifiesta violentamente como una provocación moral. Aquellos que corregirían y aquellos que serían corregidos convergen alrededor de esta sumisión imperativa que se juega constantemente no sólo en el rango de las facilidades correccionales que Foucault analizó –las prisiones, los hospitales, los asilos–, sino también en las corporaciones, las universidades y las ONG. Esta convergencia está dada no sólo en las estructuras y afectos de una guerra interminable, sino también en los procesos brutales y el procesamiento perpetuo de la paz.

La gobernanza, a pesar de sus propias esperanzas de una universalidad de la exclusión, es para los inducidos, para aquellos que saben cómo articular intereses desinteresadamente, aquellos que votan y saben por qué votan (no porque alguien es negro o mujer, sino porque él o ella es inteligente); es para aquellos que tienen opiniones y quieren ser tomados en

serio por personas serias. Mientras tanto, las políticas públicas deben todavía alcanzar la esfera cotidiana de los planes secretos abiertos. Las políticas públicas posicionan al currículum en contra del estudio, el desarrollo infantil en contra del juego, el capital humano en contra del trabajo. Posicionan el tener una voz en contra del escuchar voces, las amistades interconectadas en contra de la amistad contactual. Las políticas públicas posicionan la esfera pública, o la contraesfera pública, o la esfera pública negra, en contra de la ocupación ilegal de lo ilegítimamente privatizado.

Las políticas públicas no son lo uno en contra de lo múltiple, el cínico en contra del romántico o el pragmático en contra del que tiene principios. Es simplemente una visión sin base, tejida al interior de la fábrica del colonizador. Están en contra de todo conservar, descansar, reunir, cocinar, beber y fumar si nos llevan a la cimarronería. La visión de las políticas públicas es romper a esta última para después fijarla, moverla a lo largo al fijarla; después manufacturar la ambición y dársela a tus hijos. La esperanza de las políticas públicas es que habrá más políticas públicas, más participación, más cambio. Pero hay también un peligro en toda esta participación, un peligro de crisis.

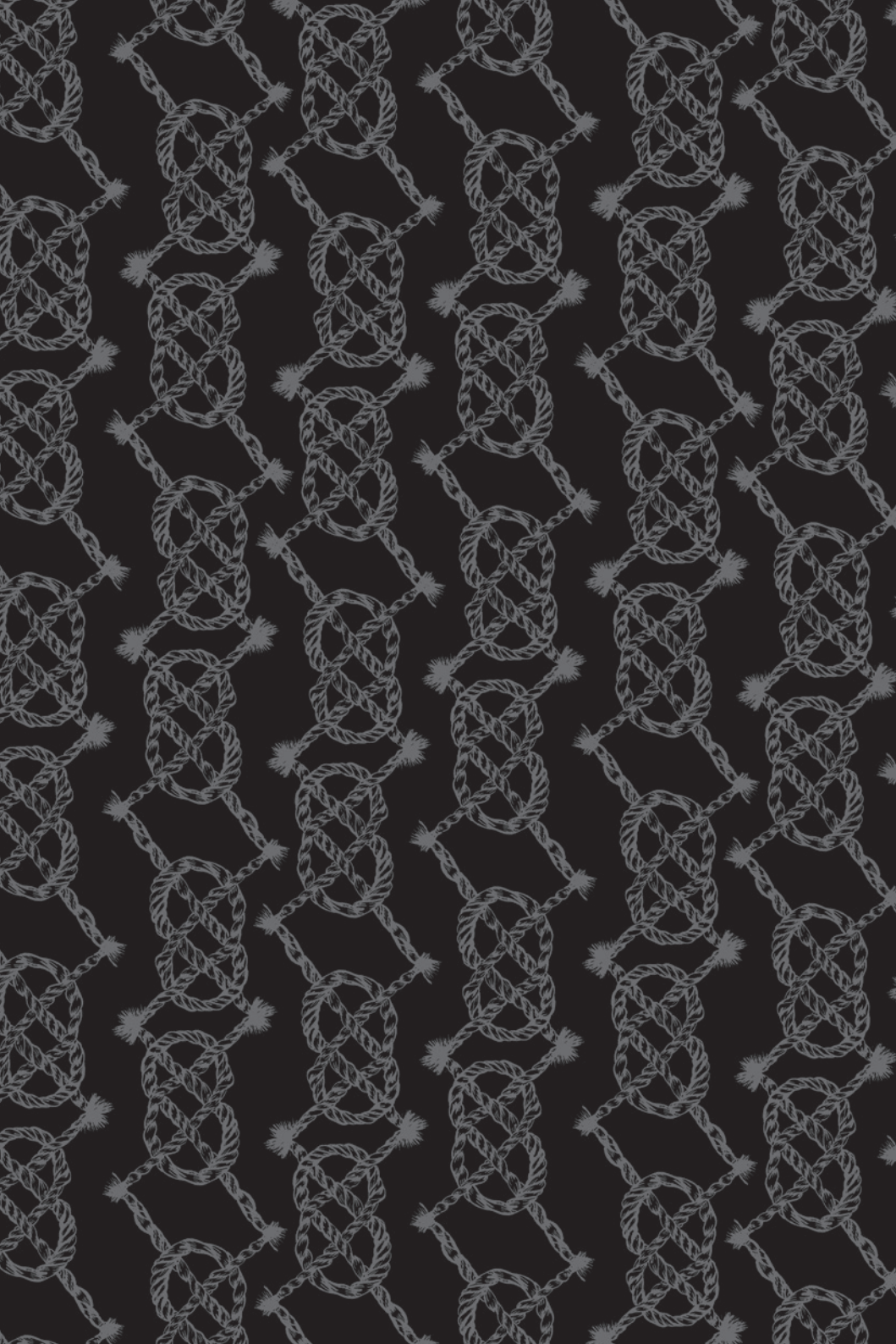
Cuando aquellos que planean juntos empiezan a participar sin antes haber sido fijados, esto lleva a una crisis. La participación sin entrar por completo en este tenue iluminismo que ciega, sin familias que funcionan plenamente y con responsabilidad financiera, sin respeto por la regla de la ley, sin distancia e ironía, sin sumisión a la regla del experto; esta participación a un volumen demasiado alto, demasiado gorda, demasiado amorosa, demasiado plena, demasiado fluida, demasiado temerosa; esta lleva a una crisis. La gente está en crisis. Las economías están en crisis. Estamos enfrentando una

crisis sin precedentes, una crisis de participación, una crisis de fe. ¿Hay alguna esperanza? Sí, la hay, dicen nuestros representantes, si pudiéramos unir esfuerzos, si pudiéramos tener una visión compartida del cambio. Para las políticas públicas, cualquier crisis en la producción de contingencia radical es una crisis de participación, lo que es decir, una crisis provocada por la mala participación de los que están equivocados. Esta es la tercera regla de las políticas públicas.

La crisis de la contracción del crédito causada por los deudores *subprime* o en riesgo de impago, la crisis de raza en la elección de los Estados Unidos de América en 2008 *producida* por el Reverendo Wright y Bernie Mac, la crisis del Medio Oriente producida por Hamas, la crisis de obesidad producida por los que comen de maneras no saludables, la crisis del medio ambiente producida por los chinos y los hindúes, son todas instancias de participación incorrecta y no corregida. La constante materialización del planear en esta participación es simplemente la inevitabilidad de la crisis, de acuerdo con los representados, que prescriben, como un correctivo, esperanza para, y la plenitud de la esperanza en, la corrección. Dicen que la participación debe ser esperanzada, debe tener visión, debe abrazar el cambio; que los participantes deben ser modelados en una imposición general de automodelado, como esperanzados, visionarios, agentes del cambio. Celebrando su libertad bajo llave en la zona empresarial, resguardando esa contingencia sujeta en la que el modelado y la corrección de sí mismos y de los otros está siempre en automático, así el que participa es la imagen en el espejo del representante.

Los representantes encabezarán la marcha hacia cambios concretos frente a la crisis. Sé inteligente, te dicen. Cree en el cambio. Esto es lo que hemos estado esperando. Deja de criticar

y ofrece soluciones. Establece barricadas y ofrece talleres. Revisa identificaciones y da consejos. Distingue entre el deseo de corregir y el deseo de planear con otros. Busca de manera despiadada, y, sin temerles, ten cuidado con las preservaciones militantes, aquellas en unos abajocomunes de medios sin fines, del amor entre las cosas. Ahora es el tiempo de declarar y, al hacerlo, correctamente modelarte a ti mismo como aquel representado que puede corregir a los demás. Ahora es el momento, antes de que vuelva a anochecer. Antes de que empieces a cantar a medias otra fantasía iletrada. Antes de que resuenes esa constante amplificación del fondo, las operaciones en el límite de los ritmos normales y su suave centro. Antes de que alguien diga, habría que reunirnos y conseguir algo de tierra. Pero no somos inteligentes. Planeamos. Planeamos permanecer, unirnos y movernos. Planeamos ser comunistas acerca del comunismo, ser no reconstruidos acerca de la reconstrucción, ser absolutos acerca de la abolición, aquí, en ese otro lugar abajocomún, como esa otra cosa abajocomún, que preservamos al habitar. Las políticas públicas no lo pueden ver, las políticas públicas no lo pueden leer, pero es inteligible si tienes un plan.





6



6

**FANTASEAR
EN LA BODEGA**



FANTASEAR EN LA BODEGA

LA LOGÍSTICA O EL EMBARQUE

Trabajar es, hoy en día, cada vez más, que se te solicite hacer sin pensar, sentir sin emoción, moverte sin fricción, adaptarte sin cuestionar, traducir sin pausa, desear sin propósito, conectarte sin interrupción. Apenas hace poco tiempo varios de nosotros dijimos que el trabajo nos atraviesa en tanto sujetos para explotar nuestras capacidades sociales, para exprimir aún más fuerza de trabajo de nuestro trabajo. El alma descendió al área de producción, tal como escribió Franco Berardi “Bifo”, o ascendió a este nivel, como un hablante virtuoso sin ninguna partitura, como lo sugirió Paolo Virno. De manera más prosaica escuchamos que el empresario, el artista y el accionista fueron propuestos como nuevos modelos de subjetividad que contribuían a encauzar el intelecto general. Pero hoy nos vemos orillados a preguntarnos, ¿por qué habríamos de preocuparnos por el sujeto, por qué pasar a través de semejantes seres para llegar al intelecto general? Y, ¿por qué limitar la producción a los sujetos, esa pequeña historia de la intelectualidad de masa, que es después de todo una pequeña parte de la población? Siempre han existido otras maneras de poner a los cuerpos a trabajar, incluso, como diría Christian Marrazi, de preservar el capital fijo que suponen semejantes cuerpos. De todas maneras, para el capital el sujeto se ha vuelto demasiado incómodo, demasiado lento, demasiado

propenso al error, demasiado controlador, por no decir más de esta forma de vida demasiado enrarecida, demasiado especializada. Sin embargo, no somos nosotros los que hacemos esta pregunta. Esta es la pregunta que motiva al campo de la logística de manera automática e insistente. La logística quiere deshacerse del sujeto por completo. Tal es el sueño de esta nueva ciencia capitalista dominante. Esta es la pulsión de la logística y de los algoritmos que le dan poder a ese sueño, la misma investigación algorítmica que Donald Rumsfeld estaba de hecho citando en su ridiculizado discurso acerca de lo que desconocemos que desconocemos [*unknown unknowns speech*], un discurso monótono [*a droning speech*] que anunciaba una guerra de drones. Porque los drones no carecen de tripulante para evitar poner en riesgo a los pilotos estadounidenses. Los drones carecen de tripulante porque así piensan mucho más rápido que los pilotos estadounidenses.

Hoy el campo de la logística se encuentra en una cacería intensa del intelecto general en su forma más concreta, es decir, en su forma potencial, en su informalidad, cuando puede suceder cualquier cosa cualquier tiempo cualquier espacio, y puede ser la siguiente forma, la nueva abstracción. La logística ya no se contenta con diagramas o con flujos, con cálculos o predicciones. Quiere vivir en lo concreto por sí mismo, de inmediato en el espacio, de inmediato en el tiempo, de inmediato en la forma. Debemos preguntarnos de dónde le viene esta ambición y cómo llego a imaginar que podía residir en lo concreto o tan cerca de lo concreto, en el mundo material en su informalidad, en la cosa antes de que haya cualquier cosa. ¿Cómo se propone residir en esta especie de nada y por qué?

El ascenso de la logística es veloz. Sin duda, leer hoy en día acerca del campo de la logística es leer acerca de un campo emergente, un campo triunfante. La logística se encuentra en

todos lados, en la ciencia militar y en la ingeniería, por supuesto, pero también en los estudios sobre negocios, en las investigaciones sobre administración. Y más allá de estas ciencias capitalistas clásicas, su ascenso tiene un eco, de manera ahistórica, en los campos emergentes de la filosofía orientada a objetos y la neurociencia cognitiva, donde las condiciones logísticas de la producción de conocimiento pasan desapercibidas, pero no los efectos. En la ciencia militar el mundo ha sido puesto de cabeza. Tradicionalmente la estrategia era la guía y la logística iba detrás. Los planes de batalla determinaban las líneas de suministro. Ya no. La estrategia, tradicionalmente aliada y compañera de la logística, está hoy en día cada vez más reducida a lidiar con los daños colaterales, en esta pulsión de la logística por alcanzar el dominio. En la guerra sin fin, en la guerra sin batallas, únicamente la habilidad para seguir luchando, únicamente la logística, importa.

También la innovación en los negocios se ha vuelto logística y ha dejado de ser estratégica. La innovación en los negocios, por supuesto, no viene de los negocios. Se deriva más frecuentemente de las estrategias militares de resistencia frente a los propios ejércitos, transferidas directamente a los negocios. Alguna vez esto consistió en transferir innovaciones, como la alineación, la formación y la cadena de comando, de la ciencia militar a la fábrica y la oficina, o en transferir la guerra psicológica y la propaganda a las relaciones humanas y la publicidad. Estas innovaciones estratégicas se transfirieron de manera libre, pero requirieron de gerentes para llevarse a cabo y mantenerse. Ya no. Como lo testifica todo, desde el Internet a los contenedores para los embarcos, de acuerdo con las guerras frías y las guerras contra el terrorismo que conllevaron siempre el fracaso de la estrategia, son las transferencias libres de la logística las que importan. La contenerización estaba fracasando como una forma de innovación en los negocios,

hasta que el gobierno estadounidense usó los contenedores para tratar de suministrar suficiente cantidad de armas, bebidas y drogas a sus tropas, en el Sudeste Asiático, y así evitar que asesinaran a sus propios oficiales y mantener en pie una guerra que no podía ser ganada de manera estratégica. Aquellos que soñaron el Internet, sino es que aquellos que lo construyeron, estaban preocupados precisamente por la corrupción de la inteligencia que el estallido de la democracia, tal como la Comisión Trilateral lo pensó, hizo posible en los años 70. ARPANET, una red de inteligencia donde reunirse, no podía distraerse con sexo o ideología, mucho menos con la poderosa combinación de ambas. No se dejaría confundir por el reciente estallido de la democracia. Asumió entonces una interminable acumulación de inteligencia para una interminable guerra en la que muchos no querían pelear. Al desafío planteado por Toni Negri, muéstrame una innovación en los negocios y te mostraré una rebelión de trabajadores, podríamos añadir una prehistoria en la que el Estado le temía a su propia fuerza de trabajo.

La contenerización por sí misma representa lo que deberíamos llamar la primera ola de innovaciones regulativas a manera de logística, las cuales se mueven conjuntamente con la primera ola de financiarización, la otra respuesta del capitalismo a estas insurgencias, además de la represión violenta. De hecho, la logística y la financiarización trabajan juntas en ambas fases de innovación, en todo caso, con la primera trabajando en la producción a través de los cuerpos y la segunda renovando al sujeto de la producción. De ambas estrategias de resistencia a la rebelión, la financiarización es quizá la mejor conocida, con una primera fase que pone en venta las fábricas y los activos del Estado, y una segunda que vende casas y bancos, en ambos casos sólo para rentarlas de nuevo a crédito en un tipo de casa-de-empeño global. Como lo sugieren de diferen-

tes maneras Randy Martin y Angela Mitropoulos, lo anterior tuvo el efecto deseado: reorganizar y convertir a cualquiera de los sujetos atados a semejantes objetos empeñados en reportes de crédito andantes y parlantes que contratan su propio contagio financiero; al final produciendo un ente enganchado a los afectos financieros de una manera tal que se vuelve más un objeto logístico que un sujeto estratégico.

Mientras tanto, la logística misma no ha tenido un interés duradero en este sujeto financiarizado o en su reorganización. La logística iba tras un premio mayor, algo que la ha obsesionado desde siempre; pero que se volvió más palpable en la oleada doble que produjo a las poblaciones logísticas en el momento en el que el contenedor de mercancías vino a regir sobre las olas, las carreteras y las vías del tren, con información, afectos, significados disparados a través de la carne, así como a través de otros objetos, de nuevo en una escala y en una forma imposibles de ignorar. El premio parecía estar a punto de ser alcanzado. Por supuesto esta fantasía de lo que Marx llamó el sujeto automático, esta fantasía de que el capital pudiera existir sin el trabajo, no es nada nuevo, sino que es continuamente explorada en el nexo que une al capital financiero a la logística y al terror de una personalidad financiada por el Estado que se encuentra encarnada en distintos espectáculos de otorgamiento y retención. Esta fantasía está marcada hoy por el término “capital humano”. Como Michel Feher sugiere, capital humano parecería ser una categoría estratégica involucrada en una estrategia de inversión y en una especulación en torno al yo. Pero como Marina Vishmidt nos recuerda, el sujeto automático del capital que el capital humano busca emular es un sujeto vacío, y un sujeto dedicado a vaciarse a sí mismo precisamente al expulsar la negatividad del trabajo, al exiliar a aquellos que, al ser menos y más que uno, son su figura, su otro, su doble, los portadores de una

generatividad sin ninguna reserva. Ahora bien, el capital humano es el sustituto del sujeto automático, establece su compromiso con las habilidades propias de la financiarización y la logística del día a día, cada una de las cuales actúa sobre él como si fuera un impedimento del movimiento y no como un vehículo del mismo. En otras palabras, el capital humano se aleja del sujeto estratégico del neoliberalismo generalizando, a través de la autoimposición, la salida que el sujeto ritualmente impone sobre su interioridad exiliada y haciendo de sí mismo un objeto poroso que todavía habla como un sujeto, como si estuviera en una representación paródica de la reconciliación definitiva soñada por la filosofía. Es por esta razón que el capital humano no puede ser estratégico, o de hecho administrado, en un sentido tradicional, y por lo mismo es posible observar el vaciamiento de la estrategia de negocios como campo de estudio, incluido el declive del grado de Maestro en Administración de Empresas (*MBA*) y el auge de los “estudios de liderazgo”. Hoy los estudios sobre liderazgo, con su peso, doblan hacia abajo tanto los estantes de las librerías como al estudiante de negocios, sin embargo, el liderazgo ya no administra.

La evacuación de la administración por parte de la estrategia, en un intento desesperado por mantener el control de la ganancia privada de una forma de producción social, en el capitalismo, se está volviendo automática y, por consiguiente, no tanto inadministrable como autoadministrada. Lo que se abre aquí es un rumbo en, y para, una logística general. Leer logística es leer acerca de un deseo explícito de hacer a un lado lo que la logística llama “el agente de control”, liberar el flujo de las mercancías del “tiempo humano” y del “error humano”. El algoritmo voraz del vendedor viajero todavía requiere de intervención estratégica porque no puede evolucionar mientras los nuevos problemas emergen, a menos que uno cuente

como evolución la capacidad de destruir, o la incapacidad que permite la autodestrucción de lo contenido. No puede resolver, por ejemplo, el problema del viajero canadiense, donde los caminos desaparecen bajo la nieve complicando la circulación eficiente de los camiones. Aquí es donde los algoritmos evolutivos y genéticos entran frecuentemente en una vestimenta más lamarckiana que darwiniana. Pero en una cosa hay acuerdo. Es seguro que la estrategia en este momento está bloqueando la carretera de la misma manera en que la nieve lo hace en el camino a Sudbury. Para la logística, el sujeto cualquiera, como lo llamó Michael Hardt, debe dar paso al objeto cualquiera. Las poblaciones logísticas serán creadas para hacer sin pensar, sentir sin emoción, moverse sin fricción, adaptarse sin cuestionar, traducir sin pausa, conectarse sin interrupción, o serán desmanteladas y deshabilitadas en tanto cuerpos, de la misma manera en que son ensambladas, por lo que Patricia Clough llama racismo poblacional. Desde ahora, la logística domina todo lo que evalúa.

Pero lo que podría parecer una navegación sin contratiempos, un mar calmado, un ser plano, no carece de disturbios. La incertidumbre rodea el almacenamiento de las cosas en la bodega, de tal manera que, según lo describe Luciana Parsi, el algoritmo genera su propia crítica y la logística descubre demasiado tarde que el mar no tiene puerta trasera. Y no tiene que ver únicamente con la clase de *greedoids*, los individuos posesivos del mundo algorítmico, sino también con estos nuevos algoritmos genéticos y evolutivos, cuya principal premisa es que debe haber algo más, algo en lo que ya está bajo su control que permanece más allá de su alcance. Estos algoritmos son definidos tanto por lo que no son todavía como por aquello en lo que nunca podrán convertirse, a pesar de los sueños de su eugenesia materialista. Cualquier intento de la logística por dispersar la estrategia, desterrar

el tiempo humano, conectar sin pasar a través del sujeto, sujetar sin tocar las cosas, encuentra una resistencia que ya resistía desde antes, esa resistencia que funda a la logística moderna. Preocupada por mover objetos y moverse a través de los objetos, la logística se remueve a sí misma de la informalidad que funda tanto a sus objetos como a sí misma. Hay algo, alguna/cosa, que la logística siempre persigue.

LA LOGISTICALIDAD O LOS EMBARCADOS

¿De dónde viene esta ambición de la logística de conectar a los cuerpos, los objetos, los afectos, la información, sin los sujetos, sin la formalidad de los sujetos, como si pudiera reinar de manera soberana sobre lo informal, lo concreto y la indeterminación generativa de la vida material? La verdad es que la logística moderna nació de esa manera. O más precisamente nació en resistencia a, dada la adquisición de, esta ambición, este deseo y esta práctica de lo informal. La logística moderna se fundó con el primer gran movimiento de mercancías, aquellas que podían hablar. Fue fundada en el comercio atlántico de esclavos, fundada a costa del esclavo del Atlántico. Al hacer a un lado la acumulación basada en el saqueo de los ejércitos dirigida ahora hacia la acumulación primitiva del capital, la logística moderna fue herrada, marcada con un hierro candente, al transportar trabajadores-mercancía que no lo eran, y que tiempo después no lo serían, sin importar quiénes estuvieran ahí en la bodega o en el contenedor de ese barco. De la heterogénea tripulación que vino tras la estela roja de estos barcos esclavos, a los esclavos embarcados hacia las colonias del colonizador, a las migraciones masivas de la industrialización en las Américas, a los esclavos no remunerados de la India, China y Java, a los camiones y barcos que se dirigen al

norte a través del Mediterráneo o el Río Grande, a los boletos en un sólo sentido de las Filipinas a los Estados del Golfo o de Bangladesh a Singapur, la logística fue siempre el transporte de la esclavitud, del trabajo no “libre”. La logística sigue siendo, más que nunca, la forma de transportación de los objetos que se sujeta al movimiento mismo de las cosas. Transportar las cosas sigue siendo, como desde un inicio, la ambición irrealizable de la logística.

La logística no puede contener lo que ha relegado a la bodega del barco. No puede. El historiador de la migración “desde el fondo”, Robert F. Harney, solía decir que una vez que cruzabas el Atlántico no podías volver a estar jamás en el lado correcto. Una migrante enviada por la historia, B. Jenkins, cuando le daba la bienvenida a sus estudiantes, a sus panteras, solía hacer girar un círculo roto en el suelo del sótano para dejar entrar un poco de aire fresco. Ningún punto de vista era suficiente, ningún punto de vista estaba en lo correcto. Ella y sus madres y sus padres araron los mismo campos, quemaron los mismos caminos desiertos, se preocuparon por el mismo sindicato que era simplemente culinario. Harney recuerda las migraciones masivas desde el Sureste y el Este de Europa a finales del siglo XIX, más allá de sí mismas como una anunciación de la logística moderna. Ningún punto de vista. Si los trabajadores-mercancía vendrían a tener un punto de vista, el punto de vista desde el cual su propia abolición se volviera necesaria, entonces ¿qué hay de aquellos que ya habían sido abolidos y permanecieron? Si el proletariado se localizaba en un punto de los circuitos del capital, un punto en el proceso de producción desde el cual tenía una visión peculiar de la totalidad capitalista, ¿qué hay de aquellos que se localizaban en todos los puntos del proceso de producción, lo que es decir en ningún punto? ¿Qué hay de aquellos que no eran fuerza de trabajo, sólo mercancías, tanto en su producción como

en su circulación, no sólo por su modo de circulación, sino por su distribución como una propiedad, una propiedad que se reproducía y se realizaba a sí misma? El punto de vista del que no tiene un punto de vista fijo, en cualquier lugar y en ningún lugar, lo que nunca ha sido y está por venir, la cosa y la ausencia de cosa. Si se pensó que el proletariado era capaz de volar en mil pedazos el edificio desde sus cimientos hasta las alturas, ¿qué hay de los embarcados, qué hay de aquellos en el contenedor? ¿Qué es lo que puede hacer semejante carne? La logística de alguna manera sabe que no es cierto que no sabemos lo que puede hacer semejante carne. Hay una capacidad social para instanciar, una y otra vez, el agotamiento del punto de vista como un suelo abajocomún que la logística conoce como incognoscible, que calcula como una ausencia que no puede tener pero que siempre anhela, que no puede, pero que anhela, ser o, por lo menos, tener alrededor, rodearla. La logística percibe esta capacidad como nunca antes; este legado histórico de insurgencia, esta historicidad, esta logis-ticalidad, de los embarcados.

La modernidad se encuentra suturada por esta bodega. Este movimiento de las cosas, de objetos no formados, de sujetos deformados, de nada aún y ya ahí. Este movimiento de ninguna cosa [*movement of nothing*] no sólo es el origen de la logística moderna, sino la anunciación de la modernidad por sí misma, y no sólo la anunciación de la modernidad por sí misma, sino la profecía insurgente de que toda modernidad tendrá en su corazón, en su propia bodega, este movimiento de las cosas, este impedimento, la vida social fuera de la ley de ninguna cosa [*outlawed social life of nothing*]. El trabajo de Sandro Mezzadra y Brett Neilson sobre las fronteras, por ejemplo, nos recuerda que la proliferación de las fronteras entre los estados, al interior de los estados, entre las personas, al interior de las personas es una proliferación de estados

de lo sin estado. Estas fronteras se aproximan a tientas hacia el movimiento de las cosas, dan golpes en los contenedores, patean las casas de refugio, hostigan los campamentos, amenazan a los fugitivos, buscando todo el tiempo poner a trabajar este movimiento de las cosas, esta logisticalidad. Pero esto no sucede, las fronteras no alcanzan a dar coherencia porque el movimiento de las cosas no es coherente. Esta logisticalidad no es coherente. Es, como Sara Ahmed lo afirma, una desorientación *queer*, la ausencia de coherencia, pero no de cosas, en la presencia móvil de absolutamente ninguna cosa [*absoutely nothing*]. Como nos enseña Frank B. Wilderson III, el imperativo al improvisar es, por lo tanto, “permanecer en la bodega del barco, a pesar de mis fantasías de huida”.

Pero esto quiere decir que hay huidas de la fantasía en la bodega del barco. La fuga ordinaria y el correr fugitivo del laboratorio del lenguaje, el lugar brutalmente experimental de la fonografía negra. La totalidad paraontológica está en el proceso del hacer. Presente y no realizada en la presencia, la negritud es un instrumento en el proceso del hacer. *Quasi una fantasia* en su desvío paralegal, en su trenzar enloquecido; en la bodega la imaginación no produce ninguna cosa [*nothing*] salvo extra-sentidos. ¿Te acuerdas de los días de la esclavitud? De manera acertada Nathaniel Mackey dice “El mundo estaba siempre/en otro lugar,/no/había manera de que el lugar en que estuvimos/fuese ahí”. De manera similar, no hay manera en que el lugar en el que estamos sea aquí. Donde estuvimos, donde estamos, es lo que queremos decir por “mu”, a lo que Wilderson llamaría de manera acertada “el vacío de nuestra subjetividad”. Y entonces sucede que permanecemos en la bodega, en la fractura, como si entráramos una y otra vez a un mundo roto, para trazar su comitiva visionaria y unirnos a ella. Esta isla a contrapunto, en la que estamos a la deriva en busca de cimarronaje, en la que nos demoramos en una emergencia

sin estado, en nuestra célula desintegrada y nuestra dislocación sujeta, nuestro punto de vista alucinado y nuestra capilla cantada, en (el) estudio de nuestra variación nacida-en-el-mar, enviada por su prehistoria hacia un arribo que no llega, como una poética de los saberes populares, de una articulación anormal donde la relación entre las coyunturas y la carne es la distancia plegada de un momento musical que es enfáticamente, palpablemente imperceptible y, por lo tanto, difícil de describir. Al haber desafiado la degradación, el momento se vuelve una teoría del momento, del sentir de una presencia que es incomprensible dada la manera en que nos toca. Este momento musical –el momento del adviento, de la natividad en toda su terrible belleza, en la alienación que nace siempre ya ahí en y como *parousia*– es una precisa y rigurosa descripción/teoría de la vida social de los embarcados, el terror del goce en sus interminables y redoblados pliegues. Si tomas las desesperanzadamente imprecisas herramientas de navegación estándar, el cálculo al tanteo de los motores de la diferencia, los relojes marítimos y las malditas tablas de seguros, podrías encontrarte con tal momento, que aparece unos dos minutos y medio después de haberte adentrado en “Mutron”, un dueto de Ed Blackwell y Don Cherry grabado en 1982. Sabrás que ha llegado ese momento por la manera en que te exige pensar la relación entre la fantasía y la nadaidad [*nothingness*]: lo que parece ser silencio es, de repente, transubstancial. La brutal interacción entre lo que está por llegar y el cuarto de sonido exige la continua incitación de un imaginar fluido y recursivo; hacer tal cosa es habitar una arquitectura y su acústica, pero habiéndola como en una aproximación desde fuera; no sólo para residir en esto invivible, sino también para descubrirlo y entrar en él. Mackey, en el prefacio a su insoportablemente bello *Splay Anthem*, al delinear la procedencia y la relación entre las dos mitades seriales de su libro (“Cada una recibió su propio ímpetu de una pieza de música grabada de la que toma su tí-

tulo, ‘Canción de los Andoumboulou’, de origen Dogón, en uno de los casos, ‘*Mu’ Primera Parte* y ‘*Mu’ Segunda Parte*, de Don Cherry [y Ed Blackwell] en el otro”) habla de *mu*, primero, en relación a una circularidad o espiralidad o anillamiento, esta redondez o rondó que vincula al comienzo y al final; y, segundo, en relación con el lamento que acompaña la entrada hacia, y la expulsión de, la sociabilidad. Pero su manera de hablar te hace preguntarte si la música, que no es únicamente música, está movilizadora al servicio de la excentricidad, una fuerza centrífuga a cuya intimidad Mackey también se aproxima, marcando la existencia estática de la sociabilidad más allá del comienzo y el fin, de los fines y los medios, fuera del lugar en el que uno se interesa por las cosas, en una cierta relación entre la coseidad [*thingliness*] y la nadeidad [*nothingness*] y la negritud [*blackness*] que se materializa fuera en un consenso no mapeado, no mapeable, un consenso y una consensualidad abajocomún. La negritud es el sitio en el que la absoluta nadeidad [*nothingness*] y el mundo de las cosas convergen. La negritud es la fantasía en la bodega y Wilderson tiene acceso a ella porque él es uno que no tiene nada y es, en conclusión, más que uno pero también menos que uno. Él es el embarcado. Nosotros somos los embarcados, si escogemos serlo, si escogemos pagar el costo insostenible que es inseparable de un incalculable beneficio.

¿Cómo reconocerías el acompañamiento antifonal de la violencia gratuita; el sonido que puede ser escuchado como si fuera en respuesta a esa violencia, el sonido que debe ser escuchado como aquel al que semejante violencia responde? La respuesta, el desenmascaramiento, es mu no simplemente porque en su oposición impuesta a alguna cosa, ninguna cosa se entiende simplemente para ser velada, como lo haría un uniforme epidérmico o (algún más alto) ser y en este sentido se opone a lo que Nishida Kitaro llamaría absoluto; la

respuesta es mu porque ninguna cosa (esta interacción paraontológica de la negritud y la nadeidad, esta sociabilidad estética de los embarcados, esta logisticalidad) permanece inexplorada, porque no sabemos lo que queremos decir con ella, porque no es una categoría para la ontología ni para el análisis sociofenomenológico. ¿Qué significaría ser entendido en su propio rechazo impropio de los términos, desde el punto de vista exhausto que no es y que no es propio? “Le damos”, dice Fanon, “una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje y consecuentemente consideramos el estudio del lenguaje esencial para proveernos con un elemento para entender la dimensión del ser-para-otros del hombre negro, entendiéndose que hablar es existir absolutamente para el otro”. Él dice, sin embargo, que “el hombre negro posee dos dimensiones: una con sus compañeros negros, la otra con los blancos”. Pero esta no es simplemente una cuestión de perspectiva, pues de lo que hablamos es de este radical ser a un lado de sí mismo de la negritud, su hacerse a un lado, por el interior, fuera de la imposición que vendría de fuera. El punto de vista, el territorio que es su hogar, *chez lui*; la errada, ciega pero reveladora, mala traducción de Markman de *chez lui* por *entre los suyos*, logra significar una relacionalidad que desplaza la ya desplazada imposibilidad de un hogar. ¿Puede este estar juntos en esta condición de vagabundos, este interactuar del rechazo de lo que ha sido rechazado, este no lugar abajocomún yuxtapuesto, ser un lugar del que emerge no la autoconsciencia ni el conocimiento del otro, sino una improvisación que procede de algún lugar al otro lado de una pregunta que no ha sido formulada? No sólo para estar *entre los suyos*; sino para estar *entre* su propio desposeimiento, para estar entre aquellos que no pueden tener algo propio, entre aquellos que no tienen nada y que, al no tener nada, tienen todo. Este es el sonido de una pregunta que no ha sido formulada. Un coro en contra de la adquisición, canto y gemido y *Sprechgesang*, babel y bal-

buceo y *ballímathía*; en Camarillo relajándonos cerca de un riachuelo o de un arroyo, cantándole, cantando sobre él, cantando con él, para el pájaro del pico encorvado, el garfio generativo de *le petite negre*, la cómica lanza del pequeño negro, el ladrón cósmico del lenguaje, el incendio y el saqueo del *pidgin*, el lenguaje de Bird, el hablar de Bob, el hablar bardo, el hablar del bar, el hablar del bebé, el habla con la B, que prepara las mentes de los pequeños negros que trabajan el acero para la meditación. Vamos, alcanza esta información fuerte, serial, este *medley* brutalmente bello de intrincación carcelaria, esta secuencia de bodegas y de lo que se sujeta en la vecindad fónica de estas bodegas. Este movimiento en espiral del que habla Mackey sufre de fracturas y abolladuras, la imposición de los ángulos irracionalmente racionalizados, compartimentos que no llevan salvo respiración y agrupamientos en una intimidad cazada, encantada y sin género. ¿Hay alguna propulsión, que funcione a través de la compulsión, que vaya en contra del dominio de nuestra propia velocidad y que rompa así tanto la recursividad como el avance? ¿Cuál es el sonido de esta secuenciación? ¿Cómo se ve este no lugar yuxtapuesto? ¿Qué permanece de la excentricidad después de que el relevo, entre la pérdida y la restauración, tiene su decir o su cantar? En la ausencia de comodidades, en la exhaustividad, hay una sociedad de amigos en la que todo puede plegarse en una danza a lo negro, en estar cautivos y fluir, en lo que nunca fue silencio. ¿Puedes escucharlos murmurar el roce del uno con el otro?

LA HAPTICALIDAD O EL AMOR

Nunca estar del lado correcto del Atlántico es una sensación inestable, la sensación de una cosa que se desestabiliza junto con otras. Es una sensación, si es que decides viajar con ella,

que produce una cierta distancia frente aquellos establecidos, frente aquellos que se determinan a sí mismos en el espacio y en el tiempo, que se localizan a sí mismos en una historia determinada. Haber sido embarcado es haber sido movido por otros, con otros. Es sentirte en casa con los vagabundos, a gusto con los fugitivos, en paz con los perseguidos, en reposo con aquellos que consienten en no ser uno. Fuera de la ley, vetados, intimidación de las cosas en la bodega, el contagio del contenedor, la logística externaliza la lógica misma para alcanzarte, pero esto no es suficiente para llegar a las lógicas sociales, a la *poiesis* social, que corre a través de la logisticalidad.

Porque mientras ciertas habilidades –como conectar, traducir, adaptar, viajar– fueron forjadas en el experimento de la bodega del barco, estas nunca fueron determinantes. Como lo canta David Rugger, “cómo votamos no dice nada de cómo festejamos”. El terrible regalo de la bodega fue el reunir las sensaciones desposeídas en común, para crear un nuevo sentir en los abajocomunes. Previamente, este tipo de sentir fue únicamente una excepción, una aberración, un chamán, una bruja, un vidente, un poeta entre otros, que sentía a través de otros, a través de otras cosas. Previamente, excepto en estas instancias, el sentir era mío o era nuestro. Pero en la bodega, en los abajocomunes de un nuevo sentir, un nuevo tipo de sensación se volvió común. Esta forma de sensación no fue colectiva, no se decidió acerca de ella, no se adhería o reacomodaba a algún sitio, a la nación, al estado, al territorio o al relato histórico; ni era recuperada por el grupo, que no podía ahora sentirse como una unidad, reunificado en el tiempo y el espacio. No, cuando Black Shadow canta “¿estás sintiendo el sentir?” se está preguntando acerca de algo más. Se está preguntando por una manera de sentir a través de los otros, un sentir de las sensaciones de los demás sintiéndote. Este es el sentimiento insurgente de la modernidad, su cari-

cia inherente, el habla de su piel, el tacto de su lengua, la respiración de su discurso, la risa de su mano. Este es el sentir que ningún individuo puede tolerar, y ningún Estado permitir. Este es el sentir al que podríamos llamar hapticalidad.

La hapticalidad, el tacto de los abajocomunes, la interioridad del sentimiento, la sensación de que lo que se encuentra por venir está aquí. La hapticalidad, la capacidad para sentir a través de los otros, para que otros puedan sentir a través de ti, para que tú puedas sentirlos sintiéndote, este sentir de los embarcados no se encuentra regulado, por lo menos no de manera exitosa, por un Estado, una religión, un pueblo, un imperio, un pedazo de tierra, un tótem. O quizá podríamos decir que todos estos se recomponen tras la estela de los embarcados. Sentir a los otros es algo no mediado, inmediatamente social, entre nosotros, nuestra cosa, e incluso cuando recomponemos la religión, viene de nosotros, e incluso cuando recomponemos la raza, lo hacemos como una raza, mujeres y hombres. Rechazadas estas cosas, primero las rechazamos, en lo contenido, entre los contenidos, yaciendo juntos en el barco, en el vagón, la prisión, el refugio. La piel, a diferencia de la epidermización, siente el tacto. Arrojados juntos, tocándonos unos a otros, nos fue negado todo sentimiento, negadas todas las cosas que supuestamente nos producirían un sentimiento, la familia, la nación, el lenguaje, la religión, el lugar, la casa. Aunque fuimos forzados a tocar y a ser tocados, a sentir y a ser sentidos en ese espacio sin espacio, aunque nos fue negado el sentimiento, la historia y el hogar, sentimos por los otros y nos sentimos los unos a los otros.

Una sensación, un sentimiento con su propia interioridad, el alma ya no está en la interioridad, sino ahí en la piel, para que todos escuchen, para que todos se muevan. La música *soul* es uno de los medios de esta interioridad en la piel, su

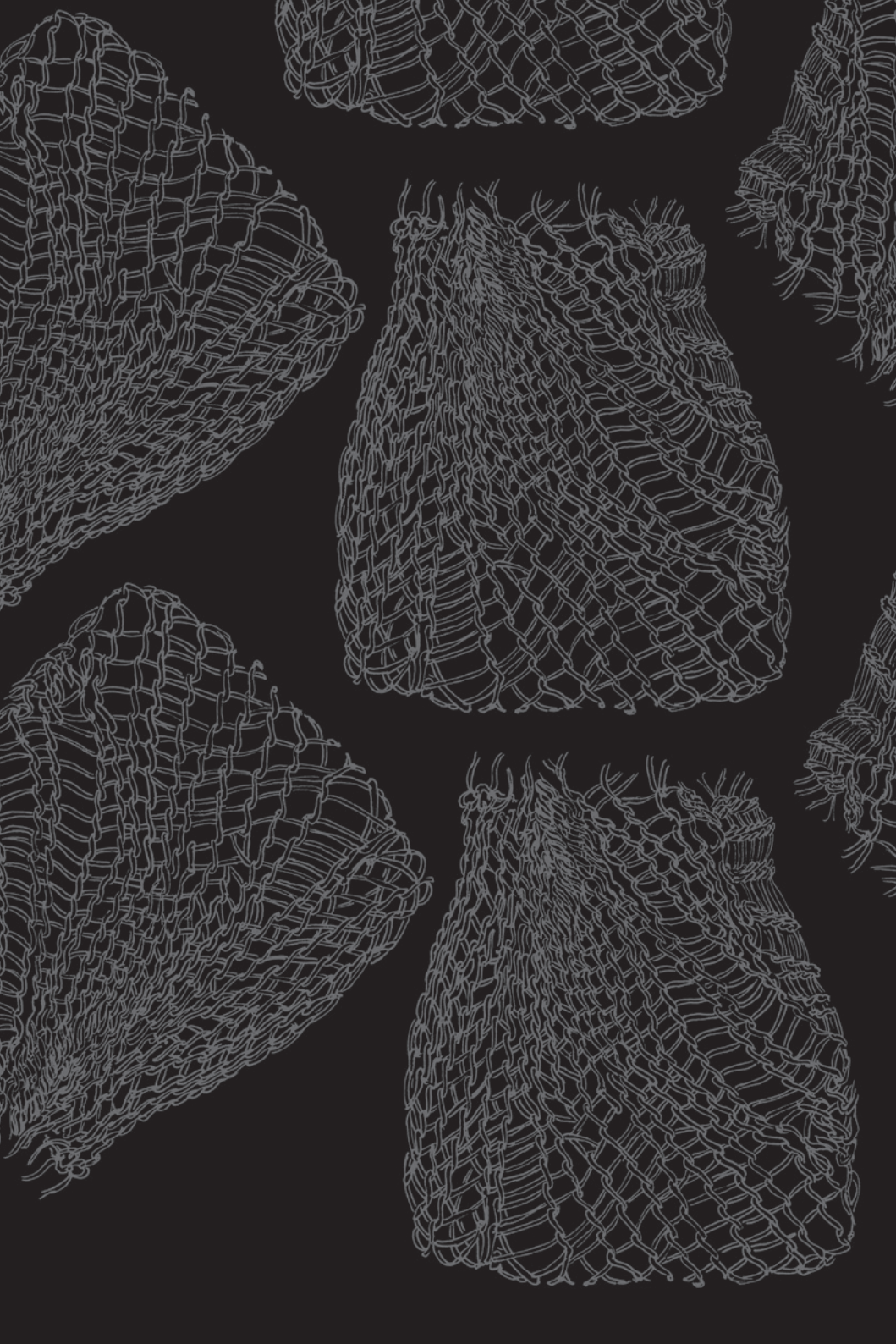
dolor es un lamento por esta hapticalidad rota, sus poderes autoregulados la invitación para construir la sentimentalidad de nuevo juntos, sintiéndonos cada uno de nuevo, esa es la manera en que festejamos. Esta es nuestra hapticalidad, nuestro amor. Este es el amor por los embarcados, el amor a la manera de los embarcados.

Hay un tocar, un sentir que te hace querer más, que te libera. Lo más cerca que alguna vez llegó Marx a pensar el antagonismo general fue cuando dijo “de cada cual de acuerdo con su habilidad, a cada cual de acuerdo a su necesidad”, pero nosotros hemos leído esto como la posesión de la habilidad y la posesión de la necesidad. ¿Qué tal si pensamos el experimento de la bodega como la absoluta fluidez, la informalidad, de esta condición de necesidad y habilidad? Qué tal si la habilidad y la necesidad estuvieran en constante juego y encontráramos a alguien que nos desposeyera a nosotros al punto en que este movimiento fuera nuestra herencia. Tu amor me hace fuerte, tu amor me hace débil. Qué tal si “el *entre* los dos”, el deseo perdido, la articulación, fuera este ritmo, este experimento heredado de los embarcados en las aguas agitadas de la carne y fuera la expresión que se pudiera comprender al dejar ir la habilidad y la necesidad en constante recombinación. Si él me mueve, me envía, me lanza a la deriva de esta manera, entre nosotros en los abajocomunes. Mientras que ella haga esto, ella no tendrá que ser.

Quién sabe dónde obtuvo Marx este legado de la bodega, de Aristóteles negando su mundo de esclavitud o de Kant y su charla con los marineros o del extraño autoerotismo de Hegel o sólo siendo feo y oscuro y fugitivo. Como lo dice Jimmy, ángel precioso, sabes que los antepasados de ambos fueron esclavos y que eso no es algo sobre lo que habríamos de ser irónicos. Esta sensación es la de la bodega que nos lleva (y que

nos invita) una y otra vez a desposeernos de nuestra habilidad, llenarnos con necesidad, darnos habilidad para satisfacer la necesidad, esta sensación. Escuchamos al padrino y al viejo topo llamándonos a convertirnos, en los años que nos quedan, en filósofos del sentir.

Con amor, S/F



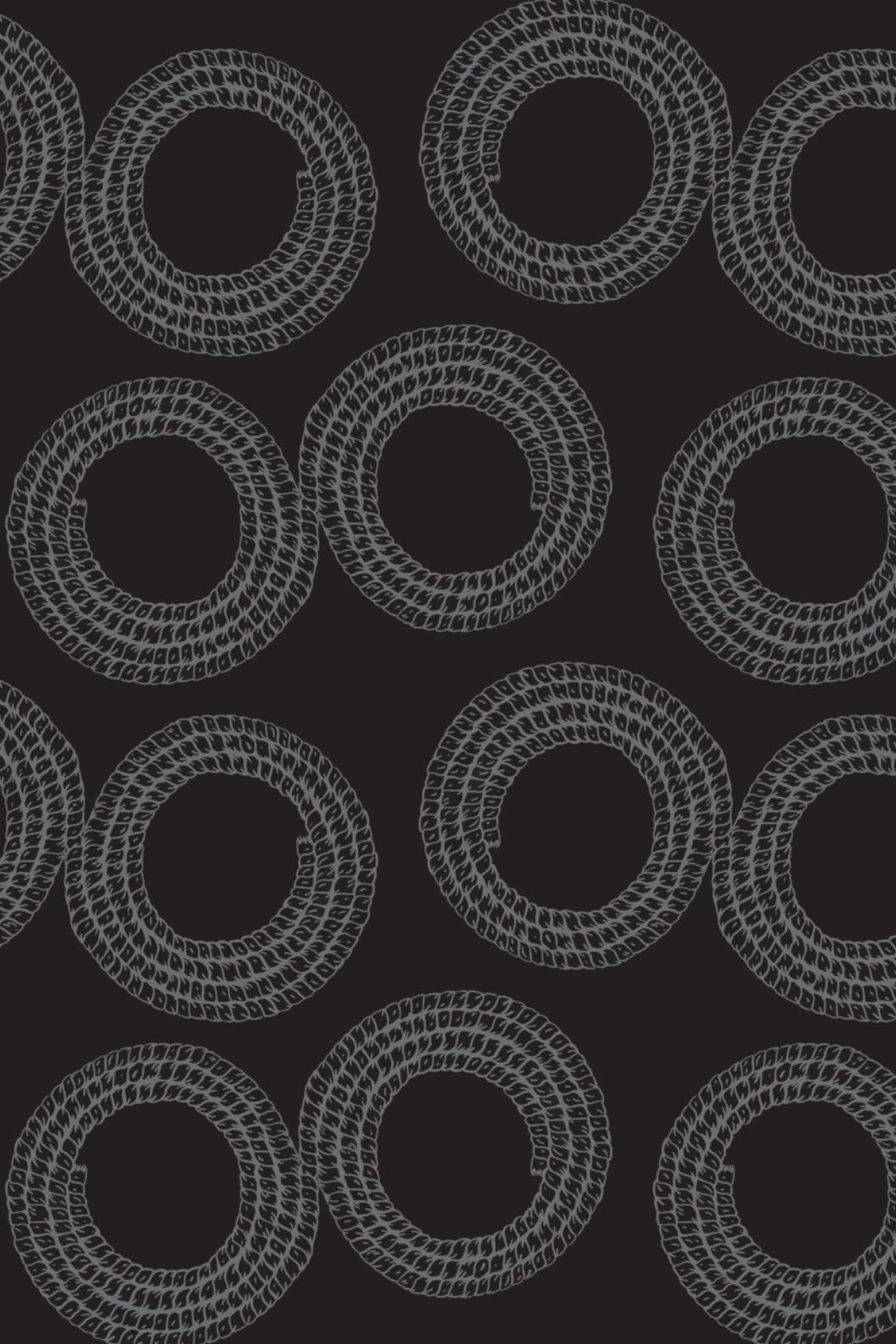




7

**EL ANTAGONISMO
GENERAL.**

**UNA ENTREVISTA CON
STEPHEN SHUKAITIS**



EL ANTAGONISMO GENERAL.

UNA ENTREVISTA CON STEVPHEN SHUKAITIS¹

STEVPHEN: Me gustaría empezar nuestra conversación de una manera algo metafórica, juguetona, con una idea de Selma James con la que me topé hace poco. Selma contaba el consejo que le había dado C. L. R. James para escribir: que debía guardar una caja de zapatos y recoger en ella varias ideas y pensamientos. Cuando la caja se estuviera llenando, tendría todo lo que necesitaba para escribir. Si tuvieran que presentarle a alguien su trabajo colaborativo a través de la forma de una caja de zapatos conceptual, ¿qué habría en ella? ¿Qué tendría dentro?

FRED: Lo que yo sentí cuando leí eso fue que, si fuera Selma James, pediría una aclaración. De lo que hago, lo que más se parece a eso es que siempre llevo cuadernitos y apunto todo el tiempo cosas en ellos. Si estoy sin cuaderno, escribo en trozos de papel y meto esas notas en mi bolsillo. Pero lo curioso es que no lo veo como una caja de zapatos, porque el 95% del tiempo escribo cosas y ahí se quedan. Es

1 La traducción de la entrevista titulada *El antagonismo general* se hizo con el apoyo económico de *Las Lindes*: Grupo de investigación y acción acerca de educación, arte y prácticas culturales.

más que me viene una idea, la anoto y no vuelvo a pensar en ella. Rara vez llego siquiera a pasarla a la computadora.

Lo que me interesa de la pregunta, me sorprende, en particular al pensar en el trabajo colaborativo, con Stefano, es que de alguna manera no necesito una caja de zapatos, porque siempre tengo la sensación de que, cuando estoy dormido, él está despierto pensando algo. Y también, al trabajar tan estrechamente con mi mujer, Laura, no es tanto que tengo una caja de zapatos en la que voy apuntando mis ideas, sino que mantengo una larga conversación con algunas personas. Lo que intento decir es que el contenido de la caja para mí es menos importante que el proceso continuo de conversar con otra persona y las ideas que surgen de ahí. Así que no tengo la sensación de que haya cinco o seis ideas en las que siempre estoy trabajando y pensando que puedo sacar de mi caja. Más bien, hay cinco o seis personas con las que siempre estoy pensando. Si me preguntas, no te podría decir: “ah, están estas cuatro o cinco ideas sobre las que vuelvo sin cesar que tienen que estar en mi caja”. No tengo esa sensación. La sensación es más bien que hay una o dos cosas de las que he estado hablando con la gente desde siempre. Y la conversación se desarrolla a lo largo del tiempo y piensas cosas nuevas y dices cosas nuevas. Pero las ideas que tengo grabadas en la cabeza por lo general son cosas que dijo otra persona.

STEFANO: Me resulta difícil contestar, porque soy una persona que no toma notas de lo que lee, porque sé que no voy a retomarlas. No soy un coleccionista en ese sentido. Pero también tengo la sensación de que hay algo ahí; no es necesariamente una caja, sino quizá, como dice Fred, una serie de conversaciones. Lo que me resulta también interesante es que las conversaciones mismas se pueden desechar, olvidar, pero hay algo que pasa más allá de las conversaciones, que

resulta ser el verdadero proyecto. Sucede lo mismo, creo, en la construcción de cualquier tipo de colaboración o colectividad: lo que cobra importancia no es lo que haces; es lo que sucede mientras lo haces y el trabajo mismo es una combinación de los dos modos de ser. O, por plantearlo a la manera de *los embarcados* [*the shipped*],² lo importante no es la caja, sino el experimento entre los elementos (no) contenidos.

STEVPHEN: Quizá la metáfora de la caja de zapatos era más útil para Selma porque estaba más apartada del contacto social y estaba intentando escribir por sus propios medios e intentando pensar ella sola, lo cual tiene sus propios riesgos y precipicios. Al repasar los textos que han escrito juntos, aparece determinado conjunto de conceptos que desarrollan y con los que trabajan de una manera algo idiosincrática: ¿son tal vez producto de este diálogo permanente que han mantenido a lo largo de los años?, ¿pueden explicar cómo han surgido de ahí estos conceptos en concreto?

STEFANO: Podría hacerte una lista de algunos de nuestros conceptos, como “abajocomunes” o “planear” [*planning*],³ o los conceptos con los que hemos estado trabajando últimamente en torno al desasentamiento [*unsettling*]⁴ y a los

2 Con el concepto de los embarcados, Fred y Stefano remiten a la experiencia de aquellos africanos que fueron apresados y embarcados para ser vendidos como esclavos en América y Europa y la convierten en un referente para un modo de estar en el mundo desanclado, a la par arrancado de un lugar y portador/contrabandista de la potencia de lo ilocalizable. Para un desarrollo en profundidad del concepto, véase el Capítulo 6 de este libro, en particular el apartado “La logisticalidad o los embarcados” (N. de los T.).

3 Como se verá más adelante, los autores contraponen el planear, que en su etimología hace referencia a la organización del territorio y las infraestructuras, con las políticas públicas [*policy*], que, en su voz inglesa, remite a lo policial y gubernamental, al control y gobierno de los comportamientos de las poblaciones. (N. de los T.)

4 *Desasentamiento* o *Unsettling* es otro de los conceptos acuñados por Fred

embarcados [*the shipped*]. Pero, de alguna manera, con Fred tengo la sensación de estar explorando y lo que exploraría en otras situaciones que no están tan desarrolladas, pero donde ha habido intentos, por ejemplo, con el colectivo en la Universidad Queen Mary de Londres, es lo siguiente: los conceptos son maneras de desarrollar un modo de vivir juntos, un modo de estar juntos que no se puede compartir como modelo, sino como ejemplo. Así que me siento más bien un “ladrón de ideas” en esto, como diría Guattari: estoy *hackeando* conceptos y *okupando* términos como modo de ayudarnos a hacer algo. Lo cual no significa que no nos pasemos mucho tiempo desarrollando e intentando dar sentido a estos conceptos o intentando averiguar cómo situaciones o circunstancias nuevas podrían llevarnos a querer seguir con el concepto o, por el contrario, a decir que el término ya no se adecúa a lo que estamos intentando expresar ahí. Últimamente estoy pensando en algunas cosas que Fred escribió en respuesta a la pregunta de si se podía interpretar que las ocupaciones del *Occupy Movement* estaban haciendo algo que nosotros llamamos “planear”. Y Fred dijo: “sí, no sólo planear, sino también estudio y también lo que se podría llamar incluso ‘estudio negro’ [*black study*]”.⁵

Así que ese para mí es un ejemplo de momentos en los que

y Stefano: el término alude a la desestabilización (del sujeto, del marco dado), pero funciona también como antónimo del verbo *to settle*, que significa asentarse, colonizar, con la ambigüedad propia de la frontera [*frontier*] estadounidense, donde *the settler* es a un mismo tiempo colono y pionero, usurpador y poblador. Desasentar es, para los autores, por lo tanto, perder anclaje y, al mismo tiempo, revertir el proceso de colonización de los cuerpos, las mentes, las sociabilidades. (N. de los T.)

5 La expresión *black study* tiene aquí una doble acepción: por un lado, remite a los estudios de la negritud, ligados a la memoria de la esclavitud y de los movimientos de resistencia de los no blancos, pero, por otro lado, alude a un estudio que es clandestino e informal, como el trabajo en negro o mercado negro. (N. de los T.)

los conceptos nos permiten seguir moviéndonos a través de diferentes situaciones. Entonces, supongo que de algún modo están ahí para nosotros, aunque no creo que sean conceptuales en el sentido en que se piensa tal vez en los conceptos de manera más tradicional dentro de la filosofía, donde hay que construir un sistema con ellos.

FRED: Creo que es verdad. En muchos sentidos, tengo la sensación de que lo divertido de trabajar en colaboración con alguien es que literalmente llegas a los términos en conjunto.⁶

Stefano hace referencia a diferentes cosas que ha leído que yo no he leído, diferentes tipos de experiencias que ha vivido. Coge un término que a mí nunca se me habría ocurrido y me encuentro sumergido por completo en el término y quiero trabajar con él. En otras ocasiones, a lo mejor quiero hacerle algo al término.

Me ha venido una metáfora a la cabeza. Puedes hablar de ello como quien tiene una especie de caja de herramientas, pero también hablar de ello como quien tiene una especie de caja de juguetes. Mis hijos, con sus juguetes, lo que hacen la mayoría de las veces es convertirlos en utilería. Están todo el tiempo metidos en un gran proyecto de simulación. Y los juguetes que tienen son utilería para sus simulaciones. No juegan con ellos como corresponde: una espada sirve para pegarle a la pelota y un bat sirve para hacer música. Esa es la sensación que tengo con estos términos. Al final, lo más importante es ponerlos en juego. Lo más importante del juego es la interacción. Una vez íbamos conduciendo en el coche y mis hijos estaban jugando

⁶ Fred hace aquí un juego de palabras intraducible en español con la expresión inglesa “to come to terms”, que significa ponerse de acuerdo, pero que literalmente quiere decir “llegar a los términos”. (N. de los T.)

do un juego llamado “familia”, que básicamente consiste en que han creado una familia alternativa y hablan de lo que esa familia alternativa está haciendo. En esa ocasión, cuando habían empezado a disfrutar de verdad del juego, mi hijo mayor me miró, podía verlo en el espejo retrovisor, y me dijo, “papá, tenemos una caja y vamos a dejar que abras la caja y si abres la caja puedes entrar en nuestro mundo”. Esa es más o menos la sensación: está esta utilería, estos juguetes, y, si los agarras, puedes entrar en un nuevo pensamiento y en un nuevo conjunto de relaciones, un nuevo modo de estar juntos, de pensar juntos. Al final, lo importante es la nueva manera de estar juntos y de pensar juntos, no la herramienta, no la utilería. O la utilería sólo es importante en la medida en que te permite entrar; pero una vez que estás dentro, lo que quieres realmente subrayar es la relación y la actividad. Así que, dicho esto, si alguien lee nuestras cosas y cree que puede sacar algo del término “planear” o “abajocomunes” o “logisticalidad” [*logisticality*], qué bien, pero lo que importa es lo que hagan con ellos; hacia dónde los lleven en sus propias relaciones. Cuando la gente lea el material resultante, esa lectura llevará a que esa misma gente busque y lea nuestras cosas. Eso crea también un tipo diferente de relación entre nosotros, aunque nosotros no estemos necesariamente al tanto.

STEFANO: Ándale, agarra un juguete...

STEPHEN: Siguiendo con esta idea, me gustaría preguntarles cómo abordan la escritura juntos. Si los conceptos son herramientas para vivir o cajas de juguetes para jugar, cuando uno toma un texto que está terminado, a menos que tengan textos especiales de los que no tengo noticia, no da la sensación, por lo general, del juego o de la vida. La sensación es más bien la de un producto acabado en el que la colectividad que animaba el trabajo que lo precedió (y coincido con

ustedes en que eso es lo más importante) de alguna manera se pierde en el camino. ¿Cómo negociar esto? ¿O hay alguna manera de poner una advertencia, en un texto escrito, que diga “no se tomen esto demasiado en serio, salgan y jueguen con ello”?

STEFANO: Bueno, una manera de hacerlo es revisando cómo decir las cosas, o así lo hago yo. Algunas personas podrán decir que mi estilo es repetitivo, en parte porque estoy reformulando las cosas todo el tiempo, pero también porque estoy intentando demostrar que estoy jugando con algo en lugar de que sea algo acabado. Si voy avanzando con la escritura de una manera rimada, algo como “duh dum duh dum duh dum”, es en parte para expresar que se trata de un ensayo. Y, como estamos ensayando, bien podrías tú también tomar un instrumento. Así que, para mí, tiene que estar directamente ahí, en la escritura, de alguna forma. No basta con señalarlo afuera del texto, despachar el texto y decir “ah, en realidad, esto sigue abierto por esto o aquello”. En la propia escritura tiene que estar presente de alguna manera que aquello no está cerrado. Parte de la cuestión es que escribir con otra persona, en cierto sentido, es mantener algo siempre abierto, porque siempre está la pregunta de “¿ambos piensan de esa manera?, ¿quién dijo esto?”. Eso, en lugar de preocuparme, me gusta. Significa que el texto ya está abierto a más de uno, en ese sentido.

FRED: Es verdad. A veces, mientras uno escucha algo, está intentando pensar quién está en el canal izquierdo y quién en el derecho. Y luego de alguna manera te das cuenta que en realidad eso no es lo importante. Te has pasado todo ese tiempo intentando averiguarlo y de golpe te das cuenta de que también está esa interacción y ese ir y venir que aún está sucediendo en el texto. No es un organismo muerto. Lo que estás escuchando o estás leyendo se sigue moviendo y sigue vivo.

Sigue en formación.

El año pasado estaba intentando pensar algo, mientras enseñaba *Piel negra, máscaras blancas*:⁷ lo estaba leyendo y, al fin (porque imagino que soy un poco lento), me di cuenta de algo: “ah, no chingues, Fanon estudió medicina. Ese es un dato importante”. Y entonces me empezó a fascinar el uso que hace Fanon del término “lyse”, lisis. No escribía “crítica”, ni siquiera “análisis”, sino que invocaba este proceso bioquímico de descomposición de las células que luego los experimentalistas intentan replicar. De repente, leer a Fanon pasó a significar intentar averiguar a qué se referían los bioquímicos cuando decían “lisis”. ¿A qué podía referirse un médico? Y, a continuación, recordar que Platón tiene un diálogo titulado *Lisis* que da vueltas y vueltas en torno a qué hay de inconcluyente en el análisis o en la teoría de la amistad. El texto de Fanon sigue abierto y sigue abriendo. Pero hay que meterse en él. Una vez que estás dentro, hay que salir. En realidad, te ves expulsado del texto: esto sucede, en el contexto de un texto de autoría única, cuando te das cuenta de que no es un texto de autoría única. Sí, está firmado por un autor y por supuesto se podría decir que lo que estoy diciendo no es sólo simple y cierto, sino también prosaico. Cualquiera que entienda algo de la lectura llegará a la misma conclusión: “pues sí, eso es la intertextualidad”. Pero hay otra manera de verlo que permite constatar que es algo aún más profundo. No se está hablando del mero hecho de la intertextualidad. Es diferente. Una cosa es reconocer que el texto es intertextual. Otra, constatar que un texto es un espacio social. Es una manera más profunda de verlo. Decir que es un espacio social es decir que ahí está pasando algo: hay personas, cosas, que se encuentran ahí e in-

7 Véase Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. por Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno y Ana Useros Martín. Cuestiones de antagonismo. Madrid: Akal, 2009. url: <https://www.akal.com/libro/piel-negra-mascaras-blancas.34037/> (visitado 27-10-2017).

teractúan, contagiándose una a la otra, rozándose; y uno entra en ese espacio social, intenta participar de él. Así que creo que lo que estoy intentando decir es que los términos son importantes en la medida en que nos permiten, o nos invitan, o nos impulsan, o nos exigen, que entremos en ese espacio social. Pero una vez que entramos en ese espacio social, los términos no son sino una parte de él y hay también otras cosas. Hay cosas que hacer, lugares que visitar y gente que ver en la lectura y en la escritura; y se trata, tal vez, también de intentar dar con algún modo éticamente responsable de estar en ese mundo con otras cosas.

Nuestras primeras colaboraciones fueron poéticas. Esa es básicamente la mejor manera de decirlo. Todas esas otras cosas que acabo de decir y que no tenían sentido: itáchalas o bórralas! Estuvimos pensando en algo que hacer. Juntándonos, hablando y bebiendo. Las cosas acabaron deteriorándose hasta tal punto que nos pusimos a escribir algo. Pero la colaboración es mucho más antigua que la producción de ningún texto. Lo primero que escribimos juntos, “Doing Academic Labor”, fue en el noventa y tantos.⁸

No sé. Pero anduvimos unos quince años juntos antes de publicar algo. Con suerte, cuando se publique lo último, nos pasaremos otros quince años juntos por ahí.

STEFANO: Y luego la siguiente publicación...[risas]. Lo que me venía a la cabeza mientras hablabas del texto como un espacio social es que me emociona cuando llegamos a un punto

8 Stefano Harney y Moten Frederick. “Doing Academic Work”. En: Chalk Lines. The Politics of Work in the Managed University. Ed. por Randy Martin. Duke University Press, 1999, págs. 155-180. URL: <http://josswin.org/wp-content/uploads/2014/04/Moten-and-Harney-1998-Doing-Academic-Work.pdf> (visitado 27-10-2017).

en el que el texto es lo suficientemente abierto como para que, en lugar de estudiarse, se convierte en realidad en motivo para el estudio. De manera que entramos en el mundo social del estudio, que es un mundo en el que empiezas a perder la noción de tus deudas y empiezas a darte cuenta de que el objetivo es perder la noción de ellas y construirlas de tal manera que todo el mundo sienta que puede contribuir o no a estar en un espacio. Esto me parece que no tiene que ver con decir que ya no va a haber alguien que pueda insistir o persistir en meternos en ese espacio-tiempo del estudio, sino, más bien, que el texto es una forma de que ese tipo de insistencia en el estudio sea una insistencia abierta, de que sea una insistencia que no tiene que ver con la autoridad, ni con el liderazgo permanente, ni con nada por el estilo, sino una especie de invitación a que otras personas agarren estos juguetes. Cada vez pienso más en el estudio no como algo donde todo el mundo se disuelve en el estudiante, sino donde las personas de alguna manera se turnan para hacer cosas unas para otras o para los demás y donde te permites que otros te posean mientras hacen algo. Se trata también de un tipo de desposesión de aquello a lo que de otro modo te aferrarías y renuncias a esa posesión de alguna manera voluntariamente y entonces se produce otra posesión a manos de otros.

Creo que esta noción también se aplica en el espacio social del texto mismo, aún cuando el estudio no sea todavía evidente. Si piensas en la manera en que leemos un texto, entramos y salimos de él en determinados momentos y esos momentos de posesión son, para mí, oportunidades de decir, bueno, ¿cómo se podría generalizar más esto? Esta sensación de desposesión, y de posesión por parte de los desposeídos, es una forma de pensar lo que Fred y yo llamamos el antagonismo general, que es un concepto que recorre toda nuestra obra, al igual que recorre nuestra manera de ver el mundo. La producción tumul-

tuosa de diferencia que es el antagonismo general no puede domesticarse desde la autoridad feudal, ni desde la violencia social que constituye el capitalismo, mucho menos desde iniciativas de políticas públicas como el diálogo agonístico o esferas públicas alternativas. Sin embargo, ahí donde el objetivo no es eliminar el antagonismo general, sino experimentar con su capacidad informal, ese lugar es los abajocomunes o, más bien, donde sea y cuando sea que se esté dando ese experimento dentro del antagonismo general, se encuentran los abajocomunes. Verse poseído por los desposeídos y ofrendar la posesión a través de la desposesión es un experimento así y es, entre otras cosas, una manera de pensar el amor y esto también puede surgir en el estudio. Creo que este es el tipo de experimento que estamos probando con la *School for Study*.

STEPHEN: Al preparar esta entrevista, recurrí a un enfoque típico de la web 2.0.: consultar en Facebook qué preguntas debería hacer. Algunas se las envié a ustedes. Una pregunta que parecía bastante interesante era hasta qué punto es posible formar parte de los abajocomunes y no del estudio o en qué medida los abajocomunes incluyen, o podrían incluir, a trabajadores universitarios que no tienen una función docente y formas de trabajo afectivo que no son inmediatamente pedagógicas.

FRED: Muchas de las preguntas de la gente en Facebook eran “¿cómo se entra en los abajocomunes?”: pues, mira, los “abajocomunes” es una caja y, si la abres, puedes entrar en nuestro mundo. Un par de personas parecían reticentes con respecto al término “estudio”, pero ¿hay alguna manera de estar en los abajocomunes que no sea intelectual? ¿Hay alguna manera de ser intelectual que no sea social? Cuando pienso en la manera en la que utilizamos el término “estudio”, creo que estamos comprometidos con la idea de que el estudio es lo que haces con

otras personas. Es hablar y andar por ahí con otras personas, trabajando, bailando, sufriendo, una convergencia irreductible de estos tres verbos, unidos bajo el nombre de la práctica especulativa. La idea de un ensayo: estar en una especie de taller, tocar en una banda, en una *jam session*, u hombres viejos sentados en un porche, o personas que trabajan juntas en una fábrica; hay diferentes modos de actividad. La gracia de llamarlo “estudio” es que permite señalar que la intelectualidad incesante e irreversible de estas actividades ya está presente. Estas actividades no se ennoblecen porque nosotros ahora digamos: “ah, si hicieran estas cosas de determinada manera, se podría decir que han estado estudiando”. Hacer estas cosas es participar de un tipo de práctica intelectual común. Lo importante es reconocer que es así, porque ese reconocimiento permite tener acceso a toda una historia alternativa, heterogénea, del pensamiento.

Lo que también quiero decir sobre esa pregunta es que me parece que encierra una preocupación excesiva por la exactitud y la legitimidad del término. No es tanto que quiera decir: “ah, no entendiste lo que pretendemos decir con estudio”. Es más bien: “ok, muy bien, si ese término te molesta, puedes utilizar otro”. Puedes decir: “mi idea del estudio no funciona para lo que creo que quiero entender de lo que ustedes dos están diciendo”. Entonces esa persona debería tener algún tipo de complicada relación paleonímica con ese término. Debería situarse en algún tipo de relación aposicional con él: tomar parte del término, sacarle algo, y construir desde ahí su propio camino. En la medida en que uno se encuentra en lo que podría llamarse una relación disidente, participa precisamente de aquello que para mí es el estudio.

Así que, si la pregunta es “¿hay que incluir el ‘estudio?’”, mi primera reacción es: ok, no entiendes a qué nos referimos

cuando hablamos de estudio. Y luego mi segunda reacción es: pero está bien que no entiendas a qué nos referimos cuando hablamos de estudio, porque ahora harás algo diferente con ello. De manera que mi primera reacción es corregir y decir “cuando hablamos de estudio queremos decir esto. Lo que creo que quieres de lo que estamos diciendo es precisamente a lo nos referimos cuando hablamos de estudio”. Y diré: “pareces tener un problema con el estudio. ¿Cómo puedes tener un problema con el estudio? Si de verdad entendieras lo que es el estudio, sabrías que es este tipo de sociabilidad. Y nada más”. Pero, entonces, diría: estoy siendo un pendejo. Eso sería como sermonear a alguien por no tener una comprensión adecuada, debidamente reverente, del término; y lo que digo es que precisamente su malinterpretación del término, su rechazo activo a entenderlo, constituye una extensión del estudio. Sigue impulsándolo. Siempre verá su tendencia a querer evitar o rechazar el estudio como un acto de estudio. Pero no pasa nada si él o ella no lo ve igual.

STEFANO: Al mismo tiempo, me alegra que tengamos algo más que decir sobre el estudio. No creo que se trate de ser completamente pasivos y de decir “hagan lo que quieran”. Hay motivos por los que creíamos que debíamos discutir estos términos y uno de los motivos clave (del que Fred ya ha hablado) es que sentíamos que era importante subrayar que el estudio ya se está dando, incluso cuando uno entra en un aula y, por cierto, antes de que uno crea que la clase ha empezado. Lo mismo sucede con el planear. Piénsese en la manera en que utilizamos el término “políticas públicas” [*policy*],⁹ como algo que se parece a pensar por otros, por un lado, porque pensamos que otros no pueden pensar, pero, también, porque, de alguna manera, pensamos que no podemos pen-

9 Véase la nota 3 de este capítulo.

sar, que es la contraparte de pensar que otra persona tiene un problema: pensar que de alguna manera ya estamos bien y eso nos da, pues, derecho a decir que otra persona tiene cosas que resolver. Planear es lo contrario de eso, es decir: “mira, no es que la gente no esté pensando por sí misma, actuando por sí misma y aunando esfuerzos de todas estas maneras diferentes. Sólo te lo parece porque te has corregido a ti mismo de tal manera que a tus ojos ellos siempre tendrán un problema y, por lo tanto, intentarás implementar políticas públicas contra ellos”. La propia implementación de políticas públicas es el mayor síntoma de que hay algo que no estás logrando pensar para que necesites hacer eso; y de verdad me parece que lo mismo sucede con el estudio. Creo que está bien también que la gente no lo utilice o encuentre otra cosa. Pero, igualmente, creo que la cuestión con el estudio es que la vida intelectual ya está en marcha alrededor nuestro. Cuando pienso en el estudio, puedo estar pensando tanto en enfermeras en la sala de fumadores como en la universidad. Quiero decir que, para mí, no tiene verdaderamente nada que ver con la universidad, más allá de que, tal y como dice Laura Harris, la universidad es una increíble reunión de recursos. Y, cuando estás pensando, es agradable tener libros a la mano.

FRED: Aunque, desde luego, la sala de fumadores es también una increíble reunión de recursos.

STEFANO: Sí. Bueno, sólo es que no pienso el estudio y la universidad desde ese tipo de conexión; aunque, en un principio, estábamos escribiendo de lo que conocíamos y ese es el motivo de que los abajocomunes, cuando aparecen por primera vez, lo hagan en relación con la universidad. No me parece que los abajocomunes tengan ninguna relación necesaria con la universidad. Y, puesto que, para mí, los abajocomunes son un tipo de comportamiento o experimento permanen-

te con y en el antagonismo general, un tipo de manera de estar con otros, es casi imposible que se les pudiera hacer coincidir con formas particulares de vida institucional. Aunque evidentemente hay cruces ahí, de diferentes tipos y en distintos espacios y tiempos.

FRED: El estudio no se limita a la universidad. No se apoya, ni está contenido dentro de la universidad. El estudio tiene una relación con la universidad, pero sólo en la medida en que la universidad no queda necesariamente excluida de los abajocomunes que con tanto empeño trata de excluir.

STEVPHEN: La pregunta en concreto a la que están respondiendo la planteó Zach Schwartz–Weinstein en relación con la historia del trabajo académico no docente, lo cual me lleva a lo que quería preguntarles. Entiendo que ahora trabajan con una idea de estudio más amplia y más profunda. Pero su trabajo empezó en la década de 1990, con el análisis de las condiciones del trabajo académico en concreto. Así que esta es una pregunta sobre cómo esta concepción más amplia de estudio encaja con las condiciones más específicas del trabajo académico del que están hablando. Dicen que determinadas formas de trabajo académico impiden la colectividad o, casi en la medida en que fomentan una dedicación muy individualista al trabajo, impiden que surja un proyecto de alguna manera más amplio. Así que, ¿se trata de algo muy específico del trabajo académico o es algo más generalizado en formas de trabajo que exigen esta dedicación? Supongo que mi pregunta es: ¿cómo entienden la relación entre las formas específicas de composición de clase del trabajo académico y estructuras más amplias? Creo que es fácil confundir lo específico con términos más generales.

FRED: Cuando pienso ahora en la cuestión o en el proble-

ma del trabajo académico, lo pienso de la siguiente manera: la parte que me interesa es cómo las condiciones del trabajo académico se han vuelto poco propicias para el estudio; cómo las condiciones bajo las cuales los trabajadores académicos trabajan en realidad excluyen o impiden el estudio, hacen el estudio difícil, cuando no imposible. Cuando participaba en la organización sindical, como doctorando, con la Asociación de Doctorandos Contratados en la Universidad de California, Berkeley, me frustraba la manera en la que, a veces, los doctorandos, a la hora de pensarse como trabajadores, afirmaban la idea de que los trabajadores no estudian. Pero aquello era más que una mera romantización del trabajo auténtico y una negación de nuestra falta de “autenticidad” como trabajadores. Tenía que ver con que nuestra imagen de nosotros mismos como trabajadores académicos aceptaba en realidad la manera en que las condiciones del trabajo académico impedían el estudio. En realidad, suscribíamos que se impidiera el estudio como actividad social, a pesar de que participábamos de él, y lo disfrutábamos, y lo organizábamos como actividad social. Es como si estuviésemos organizándonos por el derecho a aislarnos. Nunca tuvimos la sensación de que estudiábamos (de) la manera en que nos organizábamos y nunca nos acercamos a un montón de otros modos de estudio que estaban o bien demasiado en la superficie o bien demasiado por debajo en la universidad. Creo que nunca reconocimos que el aspecto más insidioso, mezquino y brutal de las condiciones de nuestro trabajo era que regulaba y eliminaba el estudio.

STEFANO: Sí, esa era una parte de lo que nos molestaba. La otra parte era que parecía que la universidad (y los modos de trabajo en la universidad) era donde se suponía que tenía lugar el estudio. Así que esto significaba que, por un lado, tenías doctorandos que parecían rechazar el estudio y, por otro,

tenías muchos intelectuales académicos que reclamaban para sí el monopolio del estudio o que afirmaban estar en el corazón del estudio; y esto para mí significaba, en primer lugar, que el propio estudio se estaba haciendo, como dice Fred, casi imposible en la universidad. Era lo único que no podías hacer en la universidad, no sólo por las diferentes posiciones de la gente, sino también por la administración de la universidad. Pero, en segundo lugar, significaba que era imposible reconocer o aceptar la increíble historia del estudio que se despliega más allá de la universidad.

Dicho esto, probablemente había algo (no sé en el caso de Fred, pero yo tenía la necesidad de elaborarlo un poco más) que tenía que ver con mi propio lugar como trabajador académico y con la necesidad de posicionarme de una manera que fuera más allá de estas restricciones. Pero la otra cuestión es que hay diversas vías por las cuales se ha generalizado ese modelo académico que impide el estudio. Ya no sólo se impide el estudio en la universidad. La verdadera transferencia de saber desde la universidad se ha dado con respecto a su peculiar proceso de trabajo. Se ha logrado transferir el proceso de trabajo académico a la empresa privada, de manera que todo el mundo piensa que es universitario, todo el mundo piensa que es estudiante; este tipo de identidades de tiempo completo. La gente propone el modelo del artista o del emprendedor, pero no, es demasiado individual, el capitalismo sigue teniendo un proceso de trabajo. La universidad es una especie de cadena fabril, un tipo de proceso de trabajo perfecto para volver a reintroducir una versión de la plusvalía absoluta en la jornada laboral, intentando configurar el trabajo de acuerdo con este modelo que asociamos con la universidad. Y cuando analizamos detenidamente lo que estaba en realidad pasando en la universidad, lo que en realidad se estaba transfiriendo era todo salvo el estudio, todo el régimen laboral y todos los algoritmos organizativos dedica-

dos a clausurar el estudio mientras se efectuaba trabajo intelectual. Así que el otro motivo para quedarse en la universidad no es sólo por un determinado conjunto de recursos o porque el espacio docente siga relativa, aunque desigualmente, abierto, ni tampoco sólo porque de un modo u otro el estudio se mantiene en sus abajocomunes, sino porque está este peculiar modelo del proceso de trabajo que se está exportando, que se está generalizando en las denominadas industrias creativas y en otros lugares, que se está utilizando con destreza contra el estudio. Esto es algo que Paolo Do ha rastreado en Asia, donde la expansión de la universidad significa una expansión de este proceso de trabajo siniestro en la sociedad.

STEPHEN: Están los planteamientos de la *Precarious Workers Brigade* y de la *Artworkers Coalition*, que dicen que lo interesante del trabajo artístico no les es inherente de manera necesaria, sino que funciona como laboratorio de un tipo concreto de extracción de valor, que después se puede generalizar más allá de la esfera del arte.

STEFANO: Sí, exactamente. He aprendido mucho de ellos.

STEPHEN: En relación con otra de las cosas que plantean, cuando empiezan a hablar de los “estudiantes como cotrabajadores”, ¿sería para, de alguna manera, rechazar el rechazo del estudio? En sus textos anteriores sobre el trabajo académico, hablan de cómo los intelectuales académicos no pueden reconocer a sus estudiantes como cotrabajadores porque esto supondría un problema. Así que, ¿qué significaría reconocer ese proceso colaborativo, no sólo dentro de la propia universidad, sino en términos más generales?

STEFANO: Posiblemente no plantearía eso hoy tal y como lo planteamos en aquel momento. Creo que estábamos más me-

tidos en una crítica interna en torno al trabajo académico que ahora, que nuestra conexión es diferente. No es que pretenda huir de esa crítica, pero, de algún modo, siento que tuvimos la necesidad de hacerla de tal manera que no nos sintiéramos obligados a seguir haciéndola por necesidad. Hoy, en lugar de plantearlo así, diría tal vez que hay un tipo de miedo en la universidad alrededor de algo como el amateurismo (lo inmaduro, lo prematuro, no graduarse, no estar preparado de alguna manera) y el estudiante en ocasiones es su representación. Y, supuestamente, nuestro trabajo con el estudiante consiste en ayudarlo a superar esa fase para poder obtener créditos y graduarse. Para mí, hoy, de alguna manera, ese es el momento más interesante, porque es un momento donde lo prematuro, lo inmaduro, el no estar preparado es también un tipo de apertura a que otros te afecten, a que otros te desposean y te posean. Pero, por supuesto, en la universidad, lo que están intentando hacer es librarse de eso, para que seas un individuo plenamente autodeterminado, preparado para el trabajo o, tal y como dice Paolo Virno, preparado para demostrar que estás preparado para el trabajo. Así que, para mí, ya no se trata tanto del estudiante como cotrabajador, aunque desde luego es cierto que los estudiantes hacen mucho trabajo, sino mucho más del estudiante, como diría Denise Ferreira da Silva, como ejemplo de un cuerpo afectado. Y, por supuesto, los profesores, al igual que los filósofos de los que habla Denise, se ponen como locos con ese estudiante que, a la par que no deja de ser aquello sobre lo que trabajan, es un punto necesario para ellos en el ciclo de producción. Están intentando eliminar todo lo que se parezca a ese tipo de afección entre cuerpos y producir individuos autodeterminados. Entrar con el estudiante en ese momento, en ese plano afectivo, es la parte que ahora me interesa un poco más, más que, digamos, implicarme con ellos como trabajadores, aunque no creo que eso esté mal. Sencillamente me parece que se queda corto

con respecto a lo que podría pasar.

FRED: Cuando recuerdo esos textos anteriores, me parece que hemos seguido adelante, hemos seguido moviéndonos, pero ese movimiento se ha basado en nuestro intento de pensar dónde estábamos en cada momento. Estas son las condiciones bajo las que vivimos y actuamos y tenemos que intentar pensar eso. Las cosas no van bien, así que toca pensar cómo y por qué las cosas no son como nos gustaría que fueran y básicamente no tuvimos sino la temeridad de creer que nuestro deseo de otro modo de estar en el mundo tenía que estar conectado con nuestro intento de entender la manera en la que estábamos viviendo y las condiciones bajo las que estábamos viviendo en ese momento. En otras palabras, y para mí esto es algo hasta cierto punto crucial: yo no estaba pensando en intentar ayudar a nadie. No estaba pensando en la universidad como una especie de lugar eminente que marca a quienes lo ocupan con determinado tipo de privilegio, ni que la manera adecuada de abordar o reconocer ese privilegio pasara por tomar esta sabiduría o tomar estos recursos a los que se tiene acceso ahí e intentar distribuirlos de manera más equitativa con las personas pobres que no tienen esa relación que uno tiene con la universidad. Nunca lo pensé así. Lo que tenía más bien en todo momento en la cabeza era: la universidad está de la chingada. Aquí las cosas están de la chingada. ¿Por qué están de la chingada? ¿Por qué esta chingadera no funciona como debería? Sí, aquí hay algunas cosas, pero evidentemente también hay cosas en otros lugares. El punto es: esto está de la chingada, ¿cómo podemos pensar sobre esto de una manera que nos ayude a organizarnos para mejorar la situación? Estábamos intentando entender esta problemática de nuestra propia alienación de nuestra capacidad de estudio; la explotación de nuestra capacidad de estudio que se manifestaba a través de una serie de productos académicos. Eso es lo que estábamos intentando entender. Y nos dimos cuenta de que eso era lo que los traba-

jadores, que también son pensadores, siempre habían intentado entender. ¿Cómo puede ser que no podamos estar juntos y pensar juntos de una manera que nos siente bien, como debería sentarnos bien? A la mayoría de nuestros colegas y estudiantes –y puedes desdibujar esta distinción tanto como quieras– esta era la pregunta que más les costaba considerar. Todo el mundo está encabronado y se siente mal, pero muy rara vez se entabla una conversación donde la gente se plantee “¿por qué esto no nos sienta bien?”. Hay mucha gente enojada y que no se siente bien, pero a la gente le resulta difícil preguntarse, colectivamente, “¿por qué esto no nos sienta bien?”. Me encanta la poesía, pero ¿por qué no sienta bien leer, pensar y escribir sobre poesía en este contexto? A mi juicio, esta es la pregunta que empezamos a intentar plantear.

STEPHEN: Es una pregunta particularmente difícil de plantear en Inglaterra, donde se da por sentado que todo el mundo es infeliz, pero no por ello deja de ser amable.

FRED: Pero eso es lo insidioso, esta naturalización de la infelicidad, la convicción de que el trabajo intelectual exige alienación e inmovilidad y el dolor y la náusea resultantes son una especie de medalla de honor, una especie de condecoración con la que puedes adornar tu toga académica, o algo así. El goce es sospechoso, deshonesto, una señal de privilegio ilegítimo o de una especie de rechazo cobarde a mirar directamente a la cara todas estas chingaderas, lo cual es algo que, desde luego, sólo se puede hacer en soledad. La cuestión es no quedar desconectado de esta manera; estudiar el antagonismo general desde el interior del antagonismo general. Mi película favorita es *Las sandalias del pescador* y quiero ser como ese personaje de la historia que se llama Padre Telemond. Él creía en el mundo. Como Deleuze. Yo creo en el mundo y quiero estar en él. Quiero estar en él hasta el final porque creo en

otro mundo en el mundo y quiero ser parte de *eso*. Y pienso seguir siendo un creyente, como Curtis Mayfield. Pero eso va más allá de mí e incluso más allá de Stefano y de mí, está ahí fuera en el mundo, en lo otro, en el otro mundo, el ruido gozoso del *scat* del escatón diseminado,¹⁰ el rechazo abajocomún de la academia de la miseria.

STEFANO: Hace siete años más o menos, me trasladé de Estados Unidos al Reino Unido, de un sistema universitario donde los doctorandos imparten clases a escala industrial a un sistema más cercano a lo semifeudal, con un montón de profesores de asignatura precarios. Pero entonces entablé lazos con camaradas que tenían que pasar por el sistema de baronías de Italia y de otros lugares de la Europa meridional, donde, si querían estudiar, tenían que dejar la universidad, al menos estratégicamente. Se me planteaba, así, otra pregunta: cuando dejas la universidad para estudiar, ¿de qué manera tienes que seguir reconociendo que no estás dejando el lugar del estudio para construir un lugar nuevo, sino accediendo a todo un mundo diferente en el que el estudio ya está sucediendo más allá de la universidad? Me parecía que tenía que encontrar una manera de ver ese mundo, de percibir ese mundo, de sentirlo, y de acceder a él, de sumarme al estudio que ya se estaba dando de diferentes modos informales, modos deformantes, informantes. Cuando hablo de una práctica especulativa, algo que aprendí trabajando con la artista del *performance* Valentina Desideri, me refiero a pasear por el estudio y no sólo a estudiar paseando con otros. Una práctica especulativa es, para mí, estudio en movimiento, caminar con otros y hablar sobre ideas, pero también sobre qué comer, una película antigua, un perro que pasa o un nuevo amor, es a la par hablar en medio de algo, interrumpir otros tipos de estudio que podrían estar sucediendo,

10 Véase la nota 2 del capítulo 0.

o podrían acabar de suspenderse, estudios que atravesamos, a lo que tal vez incluso se nos invite, este estudio a través de los cuerpos, a través del espacio, a través de las cosas, ese es el estudio como práctica especulativa, cuando la práctica situada de un aula de seminarios o de un espacio okupado sale al encuentro del estudio en general.

STEVPHEN: Una de las preguntas que le hice a Stefano el fin de semana pasado, mientras leía el manuscrito, era sobre el orden de los capítulos. La sensación con algunos textos cambia cuando inviertes el orden en el que los lees, porque el arco narrativo que se construye es de un tipo diferente en función de dónde empiezas y dónde acabas. Creo que, en parte, me estoy dando cuenta de que el proyecto no es tanto, digamos, “aquí hay una narración coherente que va en este sentido”, sino más bien un conjunto de cosas reunidas que se mantienen abiertas y que deberían presentarse como una especie de compilación que no dice necesariamente “nuestra argumentación empieza en el uno y termina en el cinco”. Se trata más bien de una recopilación de cosas que resuenan entre sí, en vez de tener que desarrollarse de manera secuencial.

STEFANO: Sí, me parece que así es. Lo que creo es que cada capítulo constituye un camino diferente para llegar a un conjunto parecido de preguntas, para pensar sobre la negritud, para pensar sobre los abajocomunes. Creo que mi impulso y el de Fred siempre es intentar avanzar hacia lo que nos gusta y avanzar hacia la forma de vida que nos gusta. Sabemos que a veces eso implica pasar por determinados tipos de crítica de lo que nos retiene. Pero, para mí, cada vez, lo que pasa es que estoy intentando elaborar un modo diferente de convivir con otros, de estar con otros, no sólo otras personas, sino otras cosas y otro tipo de sentidos. En determinado momento, desde luego para mí, empezó a aparecer por todas partes

ese mundo de políticas públicas, lo viví como algo muy fuerte, y quería hablar con Fred sobre cómo recuperar nuestro material en medio de todo este tipo de trabajo de políticas públicas, donde todo el mundo, desde cualquier lugar y en cualquier momento, parecía estar haciendo políticas públicas. La imagen que me venía a la cabeza era la de una especie de retorno a un mundo en el que todo individuo autodeterminado tenía derecho a desarrollar políticas públicas brutales dirigidas a cualquier persona no autodeterminada, lo cual, en esencia, es una situación colonial o de esclavitud; y el tipo de ubicuidad de las políticas públicas, que, de repente, ya no procedían sólo del gobierno, sino de las jodidas agencias de políticas públicas de cada universidad y de entidades independientes de políticas públicas y de blogueros, etc. Estas personas que se dedican a hacer políticas públicas para mí son como jinetes de la noche.^{II}

Así que, en aquel momento, me pareció que era necesario abordar la cuestión a partir de la siguiente pregunta: ¿qué dirías que está sucediendo para que se origine este tipo de ataque frenético, esta movilización total de “la gente que está bien”? ¿Qué lo ha provocado? Por eso acabamos hablando de planear. Pero también tiene que ver con que Fred es muy capaz de abordar la negritud en un texto. De manera que pudimos empezar con algo que sentíamos que era una elaboración de nuestro modo de vida, de la tradición radical negra que habíamos heredado. Luego, el texto termina con una especie de advertencia en torno a la gobernanza.

Tal y como yo lo veo, al menos, siempre me acerco a Fred, me junto con él, para decir: sabemos que hay cosas que nos gustan, así que ¿cómo podemos desarrollarlas esta vez?, no sólo

II Véase la nota 2 del capítulo 5.

entre nosotros, sino también para otras personas, para decirles a otros que sigamos luchando, que sigamos haciendo lo nuestro. Así que es verdad que no es una argumentación que se va desplegando poco a poco. A mi juicio, lo que hacemos es ir agarrando diferentes juguetes para ver si podemos volver a lo que realmente nos interesa. Lo cual no significa que no haya cambios. Tengo una comprensión más rica de la vida social de la que tenía hace unos años. Cuando empecé a trabajar con Fred, la vida social, para mí, tenía mucho que ver con la amistad y tenía mucho que ver con el rechazo: negarse a hacer determinado tipo de cosas. Y, luego, poco a poco, me empecé a interesar cada vez más por el término “preservación”, cuando empecé a pensar: “bien, el rechazo es algo que hacemos por causa de ellos, pero ¿qué hacemos por causa de nosotros mismos?”. Últimamente he comenzado a pensar más en elaboraciones sobre el cuidado y el amor. Así que mi mundo social está creciendo con nuestro trabajo. Pero cada artículo, para mí, es una forma más de llegar a lo que amamos y a aquello que nos aparta de lo que amamos. Así que, en este sentido, no es una investigación científica que empiece en un extremo y termine en el otro.

FRED: Es curiosa esta ubicuidad de las políticas públicas, la constante conversión de los trabajadores académicos en lugartenientes dentro de los aparatos del poder policial.¹²

Y son como jinetes de la noche, cazadores de esclavos, todo el mundo patrullando, intentando capturar a los que intentan escapar; en particular a sí mismos, intentando capturar su propio impulso fugitivo. En realidad, ese es el primer lugar al que se dirigen las políticas públicas. Creo que una gran parte tiene que ver simplemente con determinada reducción, llamé-

¹² Fred juega aquí con la proximidad etimológica de *policy* [política pública] y *police* [policía]. (N. de los T.)

moslo así, de la vida intelectual: reducir el estudio a la crítica y, luego, al mismo tiempo, una reducción brutal, muy, pero muy terrorífica, de la crítica a la desacreditación, que funciona bajo el presupuesto general de que a la infelicidad académica naturalizada le encanta estar acompañada en su soledad, como una especie de alienación comunitaria retorcida por la cual las personas están ligadas entre sí no por la sangre, ni por un lenguaje común, sino por los malos sentimientos que se disputan entre sí. Y, de esta suerte, lo que acaba pasando es que hay un montón de personas, tal y como sugería Stefano, que se pasan muchísimo tiempo pensando en cosas que no quieren hacer, pensando en cosas que no quieren ser, en lugar de empezar con lo que quieren, en lugar de hacer lo que quieren.

Una de las personas que escribió preguntas en Facebook es Dont Rhine, que forma parte de un colectivo político/artístico llamado Ultra-red, con el que tuve la suerte de hacer algo hace unas semanas en Nueva York. Dont Rhine hablaba de las *Freedom Schools* de Mississippi:¹³

Ultra-red ha estado utilizando los planes de estudio de las *Freedom Schools* como parte de sus *performances*. Se trata de *performances* pedagógicos. Se dedican básicamente a un tipo de práctica de estudio móvil, itinerante, que se sitúa en torno a determinado conjunto de protocolos con respecto a la problemática y a las posibilidades del sonido. Se

13 Las *Freedom Schools* fueron espacios de formación libres para afroamericanos que proliferaron en su mayor parte en los estados del sur de Estados Unidos. Formaban parte del esfuerzo del Movimiento por los Derechos Civiles por la organización de los afroamericanos en la lucha por la igualdad social, política y económica. En Mississippi se lanzó durante el verano de 1964 la experiencia más relevante de Escuelas de la Libertad, con la organización de más de 40 escuelas en comunidades negras de todo el Estado de Mississippi, en las que participaron más de 3000 personas, de todas las edades, desde niños pequeños hasta personas muy mayores. Los profesores eran todos voluntarios, muchos de ellos aún estudiantes universitarios. (N. de los T.)

dedican a un proceso que, a mi juicio, es muy interesante y constituye un modelo de cómo podríamos estar juntos con diferentes personas en el mundo, en diferentes lugares. La cuestión es que, desde los planes de estudio de las *Freedom Schools* de *Mississippi*, lanzaban dos preguntas a las personas que participaban de la experiencia, tanto estudiantes como docentes. Una de las preguntas era: ¿qué no tenemos que necesitamos, qué queremos o qué queremos conseguir? Pero la otra pregunta, que, a mi juicio, precede a la primera en un sentido absolutamente irreductible, era: ¿qué queremos preservar de lo que tenemos? Y, desde luego, hay una manera de pensar en lo que sucedía en *Mississippi* en 1964 desde la cual la última pregunta que considerarías relevante para personas en aquella situación, para poblaciones negras del Estado de *Mississippi* en 1964, es qué querían preservar de lo que tenían. Se daba por hecho que estaban viviendo una vida de absoluta privación; que no eran nada y que no tenían nada, donde “nada” se entiende en el sentido convencional, como índice de una ausencia. Lo que esta pregunta, segunda pero previa, presupone es (a) que tienen algo que quieren preservar y (b) que no sólo las personas que se los están chingando no lo tienen todo, sino que parte de lo que queremos hacer es organizarnos en torno al principio de que no queremos todo lo que ellos tienen. No sólo buena parte de las pendejadas que poseen son malas, sino que también su propio modo de poseerlas está mal. No queremos eso. No necesitamos eso. Tenemos que evitarlo. Y lo que estoy diciendo es que hay un tipo de comprensión muy esclerótica de estos problemas de tener y no tener, de los privilegios y la falta de privilegios, que estructura la universidad como un lugar donde proliferan las políticas públicas.

Así que empezamos a pensar en la universidad, porque estábamos ahí. Y Stefano decía, con razón, creo, que lo que ha-

bíamos logrado entender era que nuestro intento de entender las condiciones bajo las que trabajábamos nos llevaba a reconocer que esas condiciones se estaban externalizando, que esas condiciones estaban proliferando en todo el mundo; que la universidad era la vanguardia del diseño de políticas públicas y un lugar donde la ubicuidad de las políticas públicas se estaba tomando como modelo para otros ámbitos del mundo social. Y entonces la gente comenzó a decir: “a decir verdad, podemos tomar una idea muy esclerótica del estudio o, digamos, de la producción de conocimiento y de la adquisición de conocimiento y podemos hacer que sea el centro en torno al cual organizar la exportación de todo este proceso y esta problemática de la política pública”. Así que, sí, ahora copiaremos el lugar de trabajo del aula de las escuelas libres. Ya no habrá mesas individuales, fijas. Tendremos mesas redondas y la gente podrá moverse por ahí y diremos que nos preocupa tu educación continua y que queremos que te sientas libre para expresar tus ideas. Pero lo que la gente estaba haciendo, en realidad, era tomar el cascarón de lo que solía llamarse educación y decir: “podemos utilizar este cascarón como una manera de exportar el dispositivo de la política pública a todo el mundo social”. Nos dimos cuenta de que no solo estábamos intentando entender qué es lo que está de la chingada de nuestra propia situación, sino que también intentábamos entender cómo se están exportando a todas partes las condiciones esenciales de nuestra propia situación.

STEFANO: Sí, así es. Las políticas públicas se dirigen en particular hacia los pobres y uno de los motivos de ello es, básicamente, tal y como decía Fred, que la riqueza de tener sin poseer (que existe entre los pobres, lo cual no quiere decir que los pobres no sean también pobres), el principio social de tener sin propiedad, resulta ambivalente. Por un lado, es evidente que así lo quiere el capital: todas esas estupideces de

los derechos de propiedad intelectual tienen que ver con esto, con dejar de alguna manera cierto margen por ahí para que la gente sea productiva al respecto. Pero, por otro lado, a largo plazo, no se puede en realidad tolerar y creo que por eso tenemos este extraño neoliberalismo, lo que llamo este neoliberalismo extremo, donde hay un vaivén permanente, en el que, en un momento, se lanza este tipo perverso de drones contra los pobres, estos jinetes de la noche que ponen en marcha políticas públicas desde cualquier lugar que supuestamente está bien contra cualquiera que se supone que tiene problemas y, al momento siguiente, se utiliza la gobernanza contra los pobres. Y esto tiene que ver con las alternativas a la propiedad que, a mi juicio, son patrimonio heredado de los pobres, o desheredado, o algo. Ya sabes, policía malo, policía malo.¹⁴

Me parece que aquí interviene una relación entre las políticas públicas y la gobernanza. Ambos se generan en la universidad; no sólo en la universidad, también se generan en las ONG y en otros lugares. Pero se me ocurre que, en el caso de las políticas públicas, se suele lidiar con alguien que se presupone que conoce el problema. En el caso de la gobernanza, en cambio, se lidia más bien con una situación en la que se imagina, en primer lugar, no tanto que existe la posibilidad de resolverle el problema a alguien para poder extraer algo de su persona, sino que existe la posibilidad de un tipo de extracción directa, lo cual coincide con lo que el campo de la logística desea. En este sentido, la gobernanza me recuerda a la manera en la que Mario Tronti habla de los procesos de trabajo. Tronti no utiliza la expresión “proceso de trabajo”, pero dice: “miren, el obrero lo aporta todo: la relación de

14 Stefano modifica la famosa expresión de “policía bueno, policía malo”, para sugerir que, ya sea con zanahoria o con palo, con programas sociales o con coerción directa, no hay modo bueno de ejercer el control [nótese que, en inglés, *to police* es controlar, vigilar]. (N. de los T.)

clase, el antagonismo, la sociabilidad. Lo único que aporta el capital es el proceso de trabajo, lo establece”. Tal y como dice Poulantzas, lo inicia y lo controla. Me parece que la gobernanza es esto. La gobernanza no es más que el proceso de trabajo. Es lo más pequeño de todo, pero es el momento organizativo, la resistencia organizativa a lo que estamos haciendo. Y, en la medida en que es el momento organizativo, estamos dentro: y ahí, para las personas que están involucradas en algún tipo de organización, como puede ser por ejemplo un profesor, se da una situación en la que, debido a las políticas públicas y a la gobernanza y a su ubicuidad, te ves de inmediato ante la disyuntiva de ser prácticamente un policía, o bien encontrar una manera diferente de estar con otros. Te ves obligado de manera mucho más inmediata a elegir. A mi juicio, esto explica también por qué hay tanta ansiedad en la universidad, casi de inmediato: ya no hay posibilidad de esconderse en una institución progresista imaginada. En este tipo de instituciones algorítmicas, donde sólo opera una logística de la eficiencia, muy rápidamente, cuando trabajas en la universidad, o te conviertes en policía o tienes que encontrar otra manera de estar ahí. Creo que esto es también una reacción a las formas crecientes de autonomía de la vida social, una reacción que adopta la forma de la gobernanza y de las políticas públicas. Los intelectuales académicos se ven ahí atrapados. Tienen que enfrentarse al hecho de que no hay ninguna posibilidad de no tomar partido.

STEPHEN: Preguntaría, entonces, ¿qué otras maneras hay de reaccionar al encanto de la gobernanza? O, ¿cuáles son sus intereses, qué es lo que quieren? Estoy pensando en el mundo de las ONG, donde existe una prospección del trabajo inmaterial, de sus intereses, de cara a gobernarlo. ¿Cómo se encuentra una respuesta a esto? El motivo de que lo mire desde el punto de vista del encanto es porque tengo algunos

amigos, y yo mismo, que han acabado en el mundo académico o de las ONG porque intentaban evitar verse arrastrados a determinado tipo de proceso de trabajo, así que lo imaginaban como una vía de escape. Pero su vía de escape terminó siendo una manera diferente de prospectar, donde al final se vieron arrastrados a una forma distinta, más problemática, casi más profunda, de trabajo.

STEFANO: Sí, el proceso de metatrabajo al que se vieron arrastrados. La cuestión decisiva en el caso de las ONG (y esto hasta cierto punto se puede decir también de la universidad, aunque no en la misma medida, por la extraña figura del profesor) es que su verdadero *ethos* es no hablar por un grupo que no habla, sino, de alguna manera, conseguir que ese grupo hable por sí mismo. Todo gira en torno a esa idea: “este grupo tiene que encontrar su voz y decir lo que piensa sobre la presa”, y ese tipo de cosas. Por un lado, piensas: “pues claro, chingado, ¿qué otra cosa se puede hacer?”. Quiero decir que sí, que hay que luchar contra la presa. Por otro lado, me parece que le estás pidiendo a la gente que se meta en determinada forma de identidad. A esto es a lo que se refiere Gayatri cuando habla de que el primer derecho es el derecho a rechazar los derechos, creo. Así pues, me parece que, con frecuencia, la ONG puede ser un laboratorio desde el que se intenta pedirle algo a la gente, desde el que se trata de hacer prospecciones de la gente, de prospectar determinadas maneras que tiene de estar junta, conseguir que las traduzca, en último término, para el capital. No soy muy partidario de esta idea de tratar de volverse inescrutable o invisible para el capital, ni nada parecido. Pero siempre hay desarrollos de la vida social que el capital no comprende ni explota. El capital, en su capacidad de acción, hay cosas que, inevitablemente, no entiende. La gobernanza es una manera de hacérselas más legibles, por determinadas vías. Pero esto nada tiene que ver con esforzarse en ser ilegible. Creo que en

el momento en que intentas ser ilegible, ya estás siendo legible. Así que, si me estás preguntando qué hacer en este tipo de circunstancias, estoy de acuerdo en que es una cuestión difícil y, en la práctica, yo sigo enseñando bajo circunstancias que incluyen cierto acabamiento del estudiante, ponerle nota y cosas parecidas. Y no digo que la gente debería de repente de dejar de hacer trabajo oenegero. Pero también creo que es necesario que intentemos desarrollar otras formas que no nos lleven a través de esos canales políticos, que no exijan ganar la suficiente autodeterminación para tener voz y tener intereses; y admitir que la gente no tiene por qué tener intereses para estar junta. No hay por qué empezar diciendo: “soy esto y esto, y esto es lo que quiero hacer”. Me refiero a que la gente no tiene por qué relacionarse a través de las pinches aplicaciones de citas. No hay por qué desarrollarse como individuo para estar con otros; y, de hecho, por lo que puedo ver, más bien es una barrera para estar con otros.

FRED: Estaba pensando en algo que has dicho, Stefano, sobre cómo el capital inicia u ofrece una estructura. Y quería decir que me gustaría pensar un poco más en este poder supuestamente iniciático que tiene el capital. Porque diría que lo que llamas “iniciar” una situación es lo que yo denominaría “llamarla al orden”.

STEFANO: Sí, y ahí algo se activa.

FRED: Así es como funciona. Y, con respecto a su encanto, hay dos maneras de pensarlo. Una es un tipo de productividad normativa que necesita orden, que necesita responder a la llamada al orden. U otra manera de verlo sería que, para ser reconocible, es preciso responder a la llamada al orden; y que el único modo de vida auténtico y genuino en el mundo pasa por ser reconocible en los términos del orden. Pero es

como cuando vas a clase, eres el profesor y llegas un par de minutos antes y hay gente paseándose por ahí y ya se ha establecido una conversación, y es muy posible que algunos de ellos estén hablando de cosas de las que es muy posible que hables en clase, y es muy posible que algunos de ellos estén hablando de algo completamente diferente; y, al mismo tiempo, yo, como profesor, he estado pensando en algo, ya sea lo que hemos estado hablando en clase o algo completamente diferente. Mi posición, en ese momento, lo que se supone que debo hacer en determinado momento, es convertirme en un instrumento de gobernanza. Lo que se supone que debo hacer es llamar la clase al orden, lo cual presupone que no se está dando ya ninguna organización real, que no está teniendo lugar ningún tipo de estudio antes de que yo llegue, que no se está produciendo ningún estudio, ningún tipo de planear. Hago una llamada al orden y, en ese momento, algo puede suceder: en ese momento, puede producirse el saber. Esa es la suposición.

Es muy difícil. Lo que me interesa, absolutamente, no es limitarme a llamar a la clase al orden. Y hay una manera de pensar esto en términos literales, como un mero gesto en el plano de determinado tipo de performatividad, de dramaticidad. Básicamente te dices: “vamos a ver qué pasa si no hago el gesto de llamar la clase al orden; si omito ese pequeño momento en el que mi tono de voz se eleva y se hace un poco más autoritario para que todo el mundo sepa que la clase ha empezado.” Qué tal si me limito a decir: “muy bien, aquí estamos. Aquí estamos ahora”. En lugar de anunciar que la clase ha comenzado, sencillamente reconocer que la clase ha comenzado. Parece un gesto sencillo y no muy importante. Pero creo que tiene una verdadera importancia. Y también creo que es importante reconocer lo difícil que sería no hacerlo. En otras palabras, lo difícil que sería no hacer la llamada al orden de manera sistemática;

pero también reconocer lo importante que sería, lo interesante que podría ser, qué nuevos tipos de cosas podrían surgir de la capacidad de negarse a llamar al orden. Reconocer que podrían pasar todo tipo cosas, ver lo que sucede cuando te niegas en ese momento a convertirte en un instrumento de gobernanza, ver cómo se produce determinado tipo de incomodidad. He tenido estudiantes que llaman ellos mismos al orden, como si hubiera un vacío de poder y alguien tuviera que llenarlo.

STEPHEN: Como cuando George Orwell se sintió empujado a matar al elefante.¹⁵

FRED: Me molesta tanto ese tipo de discurso que hay en torno a esa especie de narcisismo extraño, esa moneda de doble cara del narcisismo del trabajo académico, donde, de un lado de la moneda, naturalizas tu infelicidad y, luego, del otro lado, aceptas por completo la idea de tu privilegio absoluto. De manera que, por una parte, te despiertas todos los días deprimido y diciéndote: “así son las cosas”. Y, por otra, te despiertas todos los días diciéndote: “mira lo privilegiado que soy de estar aquí. Y mira a todos esos pobres que no tienen el privilegio de estar aquí”. Uno de los efectos negativos, dañinos, de este tipo particular de narcisismo es que no reconoce que una de las cosas más chidas de la universidad (no digo que sea el único lugar en el que esto suceda, pero es un lugar donde sucede) es que, cada uno de los días que entras en clase, tienes la posibilidad de no llamar al orden y ver lo que pasa entonces. Y el pinche rector de la universidad no te va a tocar a la

15 Referencia al relato autobiográfico de George Orwell, *Matar a un elefante*, donde el escritor británico narra un incidente vivido en Birmania cuando, siendo guardia imperial, mata a un elefante en contra de sus convicciones por la expectativa creada a su alrededor de que eso era lo que iba a hacer y lo que debía hacer. (N. de los T.)

puerta para preguntarte “¿por qué no has llamado al orden?”.

STEVPHEN: Bueno, en mi caso, fue curioso mi intento de no asumir el rol de mando en ese sentido y, en lugar de ello, tratar de empezar por preguntas como “¿por qué estamos aquí?, ¿qué estamos haciendo aquí?”... Digamos que, desde cierto punto de vista, la recepción no fue tan buena, es decir, que la respuesta de la universidad fue “¡eres un incompetente! Vamos a enviarte a clases de docencia y a enseñarte cómo llamar al orden”.

FRED: Yo, por otro lado, no tengo la ventaja que tiene Stefano de haber estado en ambos sistemas académicos, pero sé que en Estados Unidos no vienen, que la gerencia no viene a mi clase. Lo que creo que tenemos aquí es que la presunción de que hace falta llamar al orden es tan poderosa que pueden confiar en buena medida en que la gente lo hará. No tienen que controlarte. Se presupone que es tan absolutamente necesario e indispensable que ¿por qué harías otra cosa? Lo cual es genial, porque no te controlan. Puedes hacer otra cosa. No hay ese tipo de vigilancia, ni esa especie de disciplina y regulación del trabajador, que es una fuerza impuesta externamente. La trampa está en que la idea es que tú eres tu propio diseñador de políticas públicas, tu propio cuerpo de policía. Se espera que hayas recibido la formación adecuada para que sepas que tienes que llamar al orden. A partir de ese momento, te toca a ti controlarte a ti mismo.

Lo que intento decir, en realidad, creo, es que es importante establecer una distinción entre la capacidad del capital, o de la gerencia, de iniciar algo, en contraposición con su poder para llamar al orden. Hay una diferencia. No dan inicio a nada. En otras palabras, la llamada al orden no es, de hecho, una iniciación. O, si lo es, lo es sólo en el sentido de iniciarse en una fraternidad. Es un nuevo comienzo, por así decirlo. De algún modo, es un momento de renacimiento monstruo-

so, extraño. Se trata literalmente de renacer por medio de la conversión a la política pública o a la gobernanza. Pero antes de eso estaban pasando cosas. Y ese momento de iniciación tiene un doble filo. Empiezas algo nuevo, pero, a la par, intentas, de un modo radical, hasta cierto punto brutal, poner fin a algo; y lo terrible es que se trata de un momento de colonización: pones fin a algo y, asimismo, en ese mismo momento, intentas declarar que nunca estuvo ahí. “No sólo voy a obligarlos a dejar esas pendejadas que están haciendo, sino que voy a convencerlos de que nunca las hicieron”.

STEFANO: Sí, justo. Así que, de alguna manera, ese es el contexto en el que creo que ambos planteamos la pregunta importante para nosotros. Hemos hablado de eso también en otras circunstancias, pensando en determinado tipo de canción, una canción de *soul* que puedes encontrar en músicos como Curtis Mayfield o Marvin Gaye, donde está pasando algo, llamémoslo el experimento con/en el antagonismo general, y entonces empieza la canción. Se puede oír al público, se puede oír a la multitud, y entonces empiezan a cantar o comienza la música. Lo que me interesa es: ¿por qué es posible cantar incluso sin tener que llamar al orden? En el sentido de que no llamar al orden no es lo mismo que decir que no hay nada que quieras hacer con otros, que no hay nada que quieras empezar con otros. Tenemos nuestras propias versiones de insistencia o persistencia en el estudio.

FRED: La forma no es la erradicación de lo informal. La forma es lo que surge de lo informal. Así que el ejemplo clásico de ese tipo de canción de la que estás hablando, Stefano, es “What’s Going On?”, de Marvin Gaye; y, por supuesto, el título ya te lo está diciendo: ichingado, está pasando algo! Esta canción surge del hecho de que ya está pasando algo. Entonces, desde cierta perspectiva limitada, lo reconocemos, están todas esas

personas paseándose por ahí y hablando y saludándose; y, en ese momento, algo que reconocemos como música surge de ahí. Pero, luego, si lo pensamos por medio pinche segundo, de golpe nos decimos “¡pero si la música ya estaba sonando!”. Ya se estaba haciendo música. Así que lo que surge no es música en un sentido general, en contraposición con lo no musical. Lo que surge es una forma, a partir de algo que llamamos informalidad. Lo informal no es la ausencia de forma. Es aquello que da forma. Lo informal no es lo informe. Y lo que esa gente está haciendo al principio de “What’s Going On?” es estudio. Ahora bien, cuando Marvin Gaye empieza a cantar, eso también es estudio. No es un estudio que surge de la ausencia de estudio. Es una extensión del estudio. Y la música popular negra (conozco sobre todo cosas a partir de la década de 1960) sencillamente está repleta de esto. La cosa se convierte en algo que excede lo que llamaríamos un dispositivo; muy íntimamente ligado, además, a la idea del disco en vivo. La cuestión es que es más que un mero dispositivo. Es más que un mero tropo. Prácticamente es como si todo el mundo tuviera que, digamos, introducir ese momento dentro de sus prácticas de grabación, para recordarnos, y para que sepamos, que de ahí es de donde viene esa música. Si no viniera de ningún lugar, si saliera de la nada, te intenta hacer saber básicamente que entonces necesitas una nueva teoría de la nada y una nueva teoría del no lugar.

STEFANO: Sí, y encontramos lo mismo en toda la música rap, que siempre tiene que ver con decir: “aquí es donde vivimos y aquí tienes este sonido”.

FRED: ¿Ves?, “así es como lo hacemos”.¹⁶ Mis hijos escuchan

16 Alusión al tema del cantante de R&B comercial Montell Jordan *This is how we do it*, con el que la discográfica Def Jam lo lanzó a la fama. (N. de los T.)

algunas pendejadas, e intento no ser así, pero a veces voy y les digo “déjenme que les ponga algo de buena música”. Si escuchas “I’ll Take You There”, de los Staple Singers, tiene un coro corto, un verso de cuatro líneas, y luego todo el centro de la canción no es más que Mavis Staples diciéndole a la banda que empiece a tocar. “Little Davie [el bajista], te necesitamos ahora”. Luego, su padre, el gran guitarrista Roebuck “Pops” Staples: y ella “papi, papi”. Y luego la letra dice algo así como “no-se-quién, toca el piano”. Y eso en plena canción. Ese es el corazón de la canción. No es la pinche letra. No es más que ella diciéndoles “toquen”, y ellos ya están tocando. Y no se trata de una llamada al orden. Es un reconocimiento, y una celebración, de lo que está pasando ya.

STEPHEN: O está James Brown cuando dice: “take it to the bridge”.¹⁷

STEFANO: Sí, y creo que por eso, yo al menos, no puedo pensar en términos de gestión de lo común; porque parece, al menos para mí, que el primer acto de gestión es imaginar que lo que es informal o lo que está ya sucediendo requiere alguna acción para organizarlo, en lugar de sumarse a ello, en lugar de encontrar modos de experimentar con ese antagonismo general. También creo que, para mí, este es el motivo por el que, cuando hablamos de un tipo de desasentamiento,¹⁸ estamos hablando de sumarse a algo que está ya permanentemente desasentado, sumarse a lo que está embarcado, contra aquello que se le impone. Tienes toda la razón, porque Poulantzas, cuando habla de iniciación, lo único que dice, básicamente, es: “son las nueve de la mañana, encien-

17 Se refiere al puente o interludio musical de la canción. James Brown introducía habitualmente indicaciones a sus músicos en medio de las canciones, como parte de la propia canción. (N. de los T.)

18 “Véase la nota 4 (de esta entrevista)”.

dan las máquinas”. Me refiero a que es imposible que eso pueda haber sido el principio de nada significativo, más allá de puro control.

STEPHEN: Cuando hablan de “la organización profética”, ¿en qué sentido están utilizando las palabras “profecía” u “organización”? Si no están dando vida a algo que no estaba ahí, trato de entender qué significaría la noción de lo profético en ese sentido. ¿Es dar vida a aquello que ya está vivo?

STEFANO: Para mí, lo “profético” y muchos de los términos que estamos utilizando no son sino formas, a mi juicio, de enriquecer lo vivo, para que no se achate y encajone en la concepción que con frecuencia existe de ello en la política. Para mí, no es más que una manera de pensar en el enriquecimiento ya existente de lo vivo, del ser y del estar, de la cualidad ya social del tiempo y del espacio, que significa que puedes estar simultáneamente en más lugares y ser más de uno, y que ver cosas y oír cosas no es sino una manera de estar con otros. Se refiere al punto de vista de todo punto de vista y de ninguno, como decimos con Fred, el punto de vista de los embarcados, de los *contenerizados*, de los desasentados y desasentadores.

FRED: Estoy de acuerdo con lo que acabas de decir. Definitivamente se trata de ver cosas y oír cosas. Tiene gracia, porque me sorprende y me encanta que utilicemos el término “profético”; me encanta que esté ahí ahora, porque lo asocio por completo a Cornel West. Ha habido momentos en los que hubiera armado mucho alboroto en contra del uso de este término, probablemente por la asociación con el pragmatismo que West reivindica. Pero ahora estoy en plan de, “ese término está chido”, porque remite a ver cosas y oír cosas. Otra manera de decirlo sería: hablas de poder estar en dos lugares a una misma vez, pero también de poder estar dos veces en un

mismo lugar. En otras palabras, está muy ligado a la noción jamesiana del futuro en el presente; y, en la tradición clásica, el profeta tiene acceso a ambos. El profeta es aquel que cuenta la verdad brutal, que tiene la capacidad de ver la brutalidad absoluta de lo ya existente y de señalarla y de contar esa verdad, pero también de ver el otro lado, de ver lo que podría ser. Ese doble sentido, esa doble capacidad: de ver lo que tienes justo enfrente y de ver a través de ello también lo que está más allá. Si el trabajo académico se ha esclerotizado, por así decirlo, en concreto de un tipo determinado de trabajo académico de izquierda, es, entre otras cosas, precisamente porque imagina que este modo primario es una especie de mirada clarividente de lo que en realidad está pasando ahora mismo —y que el trabajo se puede reducir a eso. U otra manera de plantearlo es que, en la medida en que esta es la concepción que uno tiene del trabajo, sólo trabaja de verdad cuando el trabajo se desarrolla en ausencia absoluta de juego, donde por juego se entendería simulación, visión de lo que podría ser, fantasía.

MÁS ALLÁ Y POR DEBAJO DE LA LLAMADA AL ORDEN

STEPHEN: Quisiera retomar la cuestión de llamar al orden y, más en concreto, de no hacer la llamada al orden. Tomemos como ejemplo el disco *Nation Time*, de Joe McPhee. Bajo cierto punto de vista, parece en buena medida que McPhee está haciendo una llamada al orden cuando arenga al público con esa serie fija de pregunta y respuesta: “What time is it?” “Nation time”. Pero, bajo otro punto de vista, el orden que se establece por medio de esa llamada al orden, sea el orden que sea, si es que se trata de un orden, se descompone o muta rápidamente en algo diferente a través de la improvisación colectiva. Esto

está muy conectado, Fred, con la manera en que tú describes la negritud como algo que sucede “en la ruptura”; pero me preguntaba cómo se podría al mismo tiempo estar llamando al orden y llamando a una mutación, o a una ruptura, o tal vez a un tipo de orden diferente.

FRED: El enunciado de “Nation Time”, cuando Amiri Baraka lo lanza por primera vez, cuando McPhee se hace eco de él, y hace variaciones sobre él y lo reconfigura, es en realidad, siempre lo he creído, una manera de anunciar lo internacional y, más allá y por medio de ello, lo antinacional. El nacionalismo negro, como extensión del panafricanismo (que es una resistencia a determinada África desde dentro de África, certeramente vista como una combinación venal, administrativa y acumulativa de agrupación y división), atraviesa la nación, me parece. Me refiero a que, para mí, sólo tiene sentido como referencia a esta resistencia, rica en diferenciaciones internas, frente a las imposiciones de Westfalia, que alcanza todo su potencial como invención y destrucción simultáneas de África, en tanto que interacción brutal entre la crueldad colonial y la organización de la masacre racial a gran escala. A qué se llama lucha nacional, cómo aparece en la reivindicación cultural y qué es lo que se presenta como internacional contra la opresión nacional y contra la imposición de la brutalidad provinciana, son las preguntas tras las que va Fanon; para criticar, pero también destruir y desintegrar el suelo que pisa el colono [*the settler*], el punto de vista del que emana la violencia de la colonialidad y del racismo. No creo que nos estemos inventado todo esto. Quiero decir que creo que lo que señalamos es real: este fenómeno en el que apelar a la nación forma parte de un antinacionalismo, en el que la llamada al orden es, en realidad, una llamada al desorden, a la lisis completa. Quiero decir que ahí es a donde lleva tu pregunta, Stephen, y me parece que esto es lo que oímos cuando escuchamos

ese fragmento de McPhee. Y lo chido es la estridencia y el estriado de su reclamo y de la respuesta que recibe. Ninguna pureza de tono en su instrumento de viento, ni en su voz, ni en las voces de aquellos que, a falta de un término mejor, responden; el solista es ya menos y más que uno y, tal y como dice Cedric Robinson en *The Terms of Order*¹⁹ –que en realidad es una increíble y hermosa oda al desorden–, el que se dice que ha hecho la llamada es en verdad un efecto de una respuesta que lo había anticipado a él, es decir, la informalidad generadora de la que emerge su forma. Ellos ya saben la respuesta a la pregunta que le piden que pregunte. Ya saben qué hora es y esa combinación de respuesta y pregunta, esa reunión en la ruptura de todas esas voces ya rotas, constituye el momento en el que la música se convierte en una demanda, adopta la forma de una demanda, que se presenta disfrazada de una sola voz o de un llamamiento nacional. Es como un delirio (como diría Deleuze, a través de Hume) que adopta la forma, se mete en el hábito, se pone el hábito, de un enunciado soberano, algo que un “yo” y un “nosotros” diría. Pero de qué se trata en realidad –de qué se trata cuando la gente dice tonterías como “¿de qué se trata?”– se trata de una circulación de aliento que viene de otro lugar, que parece llegar de la nada. Es fácil no sólo malinterpretar su origen, sino malinterpretarla de cabo a rabo al pensarla desde el punto de vista de un origen. No creo que McPhee sea o pretenda ser el origen. Quizá existe una senda secreta, que se abre con una palabra única y secreta, para moverse por esta organización y desorganización constantes de la demanda, una senda que adopta la forma-en-deformación de una sola voz que acepta y requiere su multiplicación y su división. Esa afirmación que hace Fanon, de que la demanda es neurótica, dentro de

19 Cedric J. Robinson. *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership*. 1. a ed. NYC: Sunny Press, 1980. ISBN: 978-0-87395-411-2. URL: <http://www.sunypress.edu/p-832-the-terms-of-order.aspx> (visitado 27-10-2017).

una concepción ya existente de orden psicológico o normalidad o lo que sea (y esto es algo que dice en *Piel negra*) está ligada, hasta cierto punto, al reconocimiento de que un movimiento anticolonial tendería necesariamente hacia el desorden completo, la lisis total. Y la neurosis está ligada no sólo al hecho de que, desde el punto de vista de la soberanía, la demanda de la destrucción de la soberanía no tiene sentido, sino también al hecho de que la demanda se enuncia en su lenguaje loco, bajo el loco disfraz de aquel que piensa que es el elegido. Así que la cuestión es que la llamada al orden es una llamada para y desde el desorden. Creo que de ahí viene McPhee. Si lo escuchas, podrás oír de dónde viene.

STEFANO: Para mí, con respecto al movimiento *occupy*, había tres cosas en juego al mismo tiempo: lo que podríamos llamar la petición, la demanda y el llamamiento. La petición es básicamente aquello que le genera siempre tanta paranoia a Wendy Brown: que hacemos una petición a las autoridades y, al hacer una petición a las autoridades, ya nos estamos viendo implicados. Por supuesto, había personas del movimiento *occupy* que, cuando la gente decía “demanda”, lo que en realidad entendían era “petición” (pedirle algo a alguien): “queremos que reformen la banca, queremos que hagan esto”. Luego está la demanda, que es innegociable, que creo que es lo que le interesa a Kathi Weeks. Pero, además, hace un minuto, estaban hablando de un llamamiento, una llamada al desorden, lo cual constituye ya una efectua-ción, una efectua-ción ontológica de algo. De manera que la demanda es inflexible, pero sigue estando en el ámbito de proponer algo que no está ahí, que está bien porque en efecto hay cosas que no están ahí. Pero creo que, en el llamamiento, de la manera en que yo lo entendería, en el llamamiento tal y como se da en la dinámica de llamada y respuesta, la respuesta está ya ahí antes de que se emita el llamamiento. Ya estás en algo.

Para mí, llamamiento es lo que trataban de decir esos tipos que decían “pero estas son demandas biopolíticas” o “esto es biopolítica”, que es una manera de decir que no se trataba de una política en la que se pidiera algo a las autoridades, ni tampoco en la que se demandase algo a pesar de las autoridades. Por el contrario, se estaba ya efectuando de algún modo una demanda, la demanda se estaba satisfaciendo en el llamamiento mismo. No creo haber visto esto con total claridad, y puede que tampoco algunas personas del movimiento *occupy* lo vieran claramente; puede que a algunos les asustara cuando estuvo claro; desde luego a las autoridades les asustó en cuanto estuvo claro. Y, por supuesto, estuvo claro en particular, a mi juicio, no en el movimiento *occupy*, sino en los disturbios de Londres, sobre los que Fred ha escrito cosas hermosas, y a los que aquí nos referimos como “momentos de logisticalidad”, algo que da lugar a la ciencia capitalista de la logística, desenfrenada en la actualidad. Lo interesante de esta dinámica de disturbios, y esto es algo de lo que he hablado con estos chicos, después de los tres días, y todos dicen lo mismo: “Durante tres días, nosotros manejamos Londres. Durante tres días, Londres fue nuestro. Durante tres días, funcionó tal y como queríamos que funcionara”. Y, básicamente, no tenían ninguna demanda. Empezaron así nada más. Hubo un llamamiento: salgamos y manejemos la ciudad durante tres días. Ahora bien, puede que no la manejaran exactamente como todo el mundo la hubiera manejado si el llamamiento hubiera sido más completo o diferente. Y, por supuesto, todos estos chicos han sido condenados a penas de cárcel increíblemente absurdas y todo lo demás. Desde el punto de vista de la feroz represión estatal dentro del sistema judicial, el *occupy* no ha sido nada en comparación con esto. Y lo digo sin pretender minimizar la violencia que se ha ejercido en al-

gunos casos en Estados Unidos contra los participantes en el movimiento *occupy*. Los disturbios fueron realmente un lugar donde podía verse este tipo de llamamiento. De manera que no me sorprende que lo que se criminalizara rápidamente fueran los llamamientos que circularon por las redes sociales.

FRED: Quiero decir algo más sobre la demanda. De alguna manera, quiero seguir agarrándome a ese término. El motivo es que, aunque veo sin duda la diferencia entre petición y llamamiento, quiero volver sobre la historia de la palabra “demanda”, a aquellas situaciones en las que también significa “poner una reclamación” y, en ocasiones, “interponer una demanda legal”; y toda la noción de demanda tiene que ver con que hablas con una especie de autoridad. Puede ser que la autoridad de la demanda venga de la mano del Estado, en la medida en que prestas tus servicios como funcionario del Estado, de manera que tienes el respaldo del Estado y de sus poderes de violencia y coerción cuando haces la demanda. Pero existe también la idea de una reclamación o demanda en la que la autoridad de la demanda se deriva de una especie de delirio o fantasía multifónica que socava la autoridad unívoca de la soberanía. Eso es lo que me viene a la cabeza en relación con McPhee y su estilo. Escucha ese disco. Estamos en 1970. Coltrane se murió en el 67, pero está todavía flotando por todas partes. Y su estilo, que es un estilo de apelación: “apelación” es una palabra muy chida, “apelación” remite a hacer una apelación, pero también a interpelar, llamar;²⁰ en su sonido, vibra la intensidad de una urgencia, una estridencia. A donde quiero llegar, entonces, es a que está esta idea

20 En el original, Fred hace un juego de palabras entre *appeal* [apelación] y *peal*, que remite al repique de las campanas, un llamamiento hecho de puro estallido sonoro. *Appeal*, en inglés, significa también encanto, atractivo, lo cual otorga al término aún más riqueza semántica dentro de este contexto. (N. de los T.)

de la cacofonía de la demanda.

La gente que básicamente estaba diciendo: “no queremos hacer ninguna demanda”, había dos elementos ahí. Una de las posibilidades para explicar por qué nos resistíamos a hacer una demanda es decir que en realidad nos resistíamos a hacer una petición. No queríamos hacer una demanda, porque hacer una demanda, en esencia, es hacer una petición, lo cual supone entonces, en esencia, aceptar ya la autoridad del Estado para conceder o rechazar nuestra petición, después de haber reconocido nuestra posición, nuestro derecho a pedir, aunque sea la fuente de nuestro daño, aunque el hecho de que nos reconozca redoble, en vez de reparar, ese daño. Así más o menos lo formularía Wendy Brown. Otra versión, me parece, tiene que ver con el origen de la demanda a partir de determinado tipo de autoridad. El discurso debidamente autorizado y con autoridad de una demanda adopta la forma de un discurso único, unívoco. En esencia, de algún modo, un orador soberano está ahogando, o intentando reunir bajo su propio discurso himnico, todos los demás tipos de discurso. De manera que surge de nuevo una idea única, unívoca, de la demanda, cuando en realidad lo que hay es todo un montón de personas con todo un montón de demandas, algunas de ellas contradictorias; y queríamos mantener esa especie de multiplicidad anatémica/anhimnica, porque de eso se trataba fundamentalmente.

¿Y si el discurso con autoridad se separara de la idea de un orador unívoco? ¿Y si el discurso con autoridad se diera en realidad en la multiplicidad y en la multivocalidad de la demanda? Esto era algo que estaba sucediendo también, en ese mismo momento, en la música, donde se estaba desplazando la figura del solista. Aunque, en cierto sentido, el solista sólo estaba ocupando determinado tipo de posición soberana de manera temporal, la vuelta a prácticas de improvisación colec-

tiva era una manera de decir: “estamos haciendo una música lo bastante compleja y lo bastante rica como para que, cuando la escuches, estés oyendo voces múltiples, voces constituidas de múltiples formas. De alguna manera, estamos desplazando la centralidad del solista”. O bien otra manera de plantearlo sería que, incluso dentro de la propia figura del solista, encontramos este agotamiento y esta ampliación del instrumento, este hormigueo del saxo –y esto es algo que se oye cuando McPhee está tocando en *Nation Time*–. Está tocando armónicos en su instrumento de viento, de manera que el propio saxo se torna algo que no es un instrumento melódico; se hace armónico, social. Y esa manera de tocar armónicos se presenta ante nosotros auditivamente como gritos, como graznidos, como algo que en su momento se codificó o denigró como no musical: ruido y no señal. De manera que lo que estoy intentando hacer es considerar la idea de la demanda como apelación, como interpelación, donde no apelamos al Estado, sino que nos interpelamos unos a otros. Una interpelación, que se hace así: con todo ese sonido, con todo ese ruido. Somos un ensamble, y eso está ligado con la idea del estudio y de la sociabilidad de la que hemos estado hablando.

Bueno, quiero decir que estoy de acuerdo con todo lo que dices del llamamiento, pero imagino que quiero mantener o conservar esa palabra, “demanda”, sencillamente por el modo particular en el que la recoge Fanon, porque habla de ella en relación con la visión reguladora, interesada, que el colono tiene de la neurosis.

STEFANO: Esa parte me gusta, pero la parte que me preocupa de Fanon es que para él la demanda parece futurista. Y me parece que, cuando volvemos a analizar a los Panthers, una de las cosas más chidas es que tenían un programa revolucionario que en parte tenía que ver con la preservación. Así que era como

una revolución en el presente de la vida negra que ya existía.

FRED: Mira, deja que te lo explique, porque das en el clavo. Me gusta que Fanon asocie la demanda con la neurosis. En *Piel negra*, lo neurótico resulta problemático; y está, creo, muy ligado, o apunta hacia determinada visión de la sociabilidad negra como algo patológico y no hay nada de ella que Fanon quiera preservar, en *Piel negra*. Sin embargo, en *Los condenados de la tierra*,²¹ hay mucho de esta sociabilidad que quiere preservar. Al mismo tiempo, la neurosis es también la condición de lo soberano, el intento habitual de regular el desorden general, generador. ¿Qué significa llamar al desorden en la “lengua natal” del soberano? ¿Cómo llegas a la evasión incesante de la natalidad que es de lo que o de donde o, más exactamente, por donde viene ese llamamiento? El camino fraguado por la negación y la reversión no te lleva ahí o te lleva a un lugar diferente, a una ilusión de origen u hogar, un lugar alcanzable para o por medio de un movimiento de retorno. Creo que Fanon está siempre intentando avanzar a contracorriente de este itinerario del retorno, de esta reversión de la imagen o del punto de vista. Pero, por eso, es tan decisivo quedarse con el trabajo de Césaire o Baraka o Samuel Delany, para poder entender que los diversos retornos que parecen efectuar o componer son siempre más y menos que eso. Fanon entiende que la adopción misma de una postura anticolonial parece una locura, desde una perspectiva normativa. Para mí, en primer lugar, eso es positivo. Es algo que merece la pena. En otras palabras, se trata de decir “voy a reivindicar esto que desde tu perspectiva parece una locura”. Pero, evidentemente, el problema de Fanon

21 Frantz Fanon. *Los condenados de la Tierra*. Trad. por Julieta Campos, Eliane Cazenave y Tapie Isoard. Con prólogo de Jean-Paul Sartre. Con epílogo de Gérard Chaliand. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. 319 páginas. URL: <https://www.elfondoenlinea.com/Detalle.aspx?c-tit=015047R> (visitado 27-10-2017).

en *Piel negra*, creo, es que puedes hacer eso que parece una locura desde la perspectiva normativa, pero, por supuesto, por motivos complejos, no existe una perspectiva no normativa. Lo no normativo es, justamente, la ausencia de un punto de vista, de ahí, pues, que no pueda consistir nunca en la preservación. Al final, creo, acaba creyendo en el mundo, es decir, en el otro mundo, donde habitamos y quizá incluso cultivamos esta ausencia, ese lugar que se presenta aquí y ahora, en el espacio y en el tiempo del soberano, como ausencia, oscuridad, muerte, cosas que no son (como diría John Donne).

Y lo que quiero es decir, a contracorriente de Fanon pero de una manera que él me permite y me pide decirlo: no, analicemos esta chingadera desde nuestra perspectiva, desde la perspectiva de aquellos relegados a la región de la locura o, para ser más exactos, espero, desde la perspectiva ausente, o desde la ausencia de perspectiva, de los que deliran, de los más y menos que locos. Y lo que estamos diciendo es que reivindicamos esto, no sólo porque vaya a contracorriente de lo normativo, no sólo porque nos permita llamar a algo en el futuro; reivindicamos esto porque esto es lo que somos y lo que hacemos ahora mismo. Ahora bien, Fanon no dice esto en *Piel negra*, pero creo que se estaba acercando a ello en el momento en que se le acaba la vida, básicamente. No es esta una mera vía para reprimir u olvidar las dificultades de la espontaneidad o los problemas de la conciencia nacional; se trata, justamente, de recordarlos y de recordar aquello que los emite; se trata de considerar lo que se moviliza por y en esta interacción entre estudio y un sentido siempre en expansión de quién y qué somos. Ese “¿quién, nosotros?” derrideano²² ya está ac-

22 Tal es la pregunta que lanza Derrida en su artículo *Los fines del hombre*. Véase (Jacques Derrida. *Márgenes de la filosofía*. Teorema. Cátedra, 2016, pág. 174. ISBN: 9788437608617. URL: https://www.catedra.com/libro.php?codigo_comercial=112026 [visitado 27-10-2017]).

tivo en la atmósfera argelina de Fanon: esa pregunta abierta de lo humano y su sonido, que ahora podemos llevar más allá, hacia una ecología general o algo parecido a un *plano de inmanencia* deleuziano. Y creo que se podría hacer una proyección a partir del último trabajo de Fanon y volver luego para sacar algo de esa interacción entre lo neurótico y la demanda que está comenzando a abordar en los capítulos sobre los trastornos mentales y la lucha anticolonial de *Los condenados de la tierra*, porque empieza a reconocer que la lucha anticolonial está por completo ligada, de algún modo, a la forma radical, no normativa, de reflexión, que debe pensarse, porque se piensa, de otra manera. Es esa chingadera que dice Shakespeare: el lunático, el enamorado y el poeta de imaginación están por entero henchidos.²³

Sólo hay que editarlo: el lunático, el enamorado y la guerrilla anticolonial, ¿no?, de imaginación están por entero henchidos. Y esta es una formulación estética que hace Shakespeare. Pero tiene consecuencias sociales gigantescas, que hay que extraer, hacia las que apunta Fanon, en cierto sentido, algo que estamos asociando con la negritud y con los abajocomunes, algo que Fanon intenta alcanzar, algo que nosotros estamos intentando aprender a intentar alcanzar o conseguir. Pero lo que entendemos como el territorio social de la negritud y de los abajocomunes es precisamente el territorio en el que haces esa reivindicación; de manera que la demanda es algo con una doble voz, un enunciado que busca más de lo que pide. Dices lo que quieres, aunque lo que quieres es más de lo que dices, a la par que estás diciendo lo que eres pero disfrazado de lo que no eres. Está esta otra formulación de Baraka que seguro que McPhee también conocía: “la nueva música negra es

23 Shakespeare pone esta frase en boca de Teseo en el quinto acto de *Sueño de una noche de verano*. (N. de los T.)

esto: encuentra al yo y luego mávalo”. Este tipo de cosas se dicen desde el punto de vista neurótico, con el hábito neurótico, del solista. Pero el solista no es uno solo. De la misma manera que nunca se trató sólo del “derecho al voto”, ni del sabor del agua que sale de este bebedero, en comparación con la que sale de aquel.²⁴

STEFANO: Y creo que, en parte, eso se conecta directamente con el hecho de estar embarcado, porque significa que estás desanclado de un punto de vista. Una vez que estás navegando en todos los circuitos del capital, estás en todos los puntos de vista y, en ese momento, la demanda pasa a ser algo del futuro y del presente, algo que a la par se ha realizado y está todavía por suceder. De manera que, para mí, vuelve a conectarse con lo que estábamos hablando antes, de oír cosas y ver cosas, y de la relación entre la demanda y la profecía, que de nuevo está totalmente ligada al hecho de haber sido embarcado.

FRED: Es como todo lo que estabas comentando: en otra versión de los embarcados, de la logisticalidad, Woody Guthrie va de tren en tren de polizón con gentes que se hacen de almohada unos a otros. Y de esta imagen puedes pasar suave e inmediatamente a “I ain’t got no home anymore in this world”.²⁵

24 Alusión a la segregación racial en los bebederos públicos de agua potable en los estados del sur de Estados Unidos, por la cual unos bebederos quedaban reservados a la población blanca, mientras que otros (siempre peores) estaban destinados a la población negra o perteneciente a alguna minoría étnica. Esta segregación racista se extendía a prácticamente todas las dotaciones públicas (escuelas, espacios públicos, transporte, baños y restaurantes) y estaba instituida por diferentes leyes y normativas de ámbito estatal, regional y local bajo el cínico lema “separados pero iguales”. Es lo que se conoce con el nombre de *Leyes de Jim Crow*, en vigor entre 1876 y 1965. (N. de los T.)

25 “I ain’t got no home anymore in this world” es una de las canciones más conocidas de Woody Guthrie, que después de recorrer Estados Unidos hambriento y sin dinero, junto con muchos desempleados devenidos vagabundos, se convirtió en un prolífico e influyente músico *folk*. (N. de los T.)

Y de “I ain’t got no home anymore in this world” puedes hacer una transición a algo del tipo de “Ascension” o “Interstellar Space,” de Coltrane, donde la forma musical se compone por entero en torno a la disrupción, la creación de una forma nueva, fuera de toda idea de un retorno estructural necesario a una nota tónica. De manera que no hay ningún centro tonal. No hay una casa como tal. De esta suerte, las improvisaciones están desancladas. Y, evidentemente, esto es algo que también se desarrolla en Arnold Schoenberg, o en tantos otros. Así que la cuestión sería esa, más o menos, reconocer que la estética más osada y experimental, donde se emancipa la disonancia, va unida a la experiencia más pinche, brutal, terrorífica de verse a un mismo tiempo retenido y abandonado.

Esa logisticalidad de doble filo, donde aquel que ha sido embarcado es también un contrabandista, lleva algo consigo; y lo que lleva es, ante todo, una especie de ilocalizabilidad radical. La cuestión es que hay determinada manera de pensar en esa imposibilidad de ser localizado, en ese agotamiento de la localización, que sólo puede entenderse como carencia. Así sucede, más o menos, por la vía de Frank Wilderson, quien, cuando desarrolla su teoría del antagonismo especial que estructura la vida negra en el mundo administrado, ofrece también esta magnífica expresión de su deseo de hogar: “no quiero ser un vagabundo cósmico”; pero hace falta serlo para poder abrazar el sinhogarismo. Woody Guthrie era un vagabundo cósmico, Coltrane era un vagabundo cósmico, así que, aunque pudiera no ser un vagabundo cósmico, creo que lo que voy a hacer es abrazar el sinhogarismo por las posibilidades que contiene, por difícil que sea, por difíciles que sean. El sinhogarismo es difícil, no hay duda. Pero el hogar es más difícil. Y es más difícil para ti y es más difícil también para cualquiera, chingado. No me preocupan tanto, necesariamente, los duros esfuerzos del colono. Las terribles dificultades que el colono se impone no son mi

primera preocupación, aunque al fin y al cabo no son nada des-
deñables. Lo que intento pensar, y socavar, es la “imposición
general de la propiedad individual”, por utilizar los malvados
términos de Theodore Roosevelt.²⁶

Él sabía que el individualismo posesivo, que el individuo en
posesión de sí mismo, era tan peligroso para los nativoame-
ricanos como una cobija infectada de viruela. La civilización
o, para ser más exactos, la sociedad civil, con toda su hostili-
dad transformadora, se movilizó al servicio de la extinción,
de la desaparición. Esa chingadera es genocida. Manda a la
chingada el hogar si crees que tienes uno.

STEFANO: Como la gente con la que fuimos a la escuela o
quizá algunos de tus estudiantes de Duke o, en realidad, los
colonos de la tierra en general.

FRED: Sí, bueno, los que reivindican y abrazan felizmente su
propia percepción de sí mismos como personas privilegiadas
no son mi principal inquietud. No son lo primero que me pre-
ocupa. Pero me encantaría que llegaran al punto de tener la ca-
pacidad de preocuparse de sí mismos. Porque entonces quizá
pudiéramos hablar. Es como esas cosas de Fred Hampton,
en plan: “poder blanco para los blancos. Poder negro para los
negros”. Lo que creo que quiere decir es: “miren, el problema
de la coalición es que la coalición no es algo que surge para que

26 Fred Moten hace aquí alusión a la Ley General de Distribución de Tie-
rras de 1887, también conocida como Ley Dawes de Propiedad Individual
de la Tierra [*Dawes Severalty Act*], que autorizaba al presidente de Estados
Unidos a tasar las tierras comunales de los nativoamericanos y distribuirla
en lotes individuales. Aquellos nativoamericanos que aceptaran los lotes y
vivieran separados de su comunidad, recibirían la nacionalidad estadouni-
dense. Roosevelt no sólo defendió esta ley, que fue reforzada y endurecida
durante su mandato con la *Burke Act* de 1906, sino que sostuvo que la im-
posición de la propiedad individual de la tierra era un remedio contra el declive
moral de los nativoamericanos. (N. de los T.)

puedas venir a ayudarme, una maniobra cuyo origen siempre puede rastrearse hasta tus propios intereses. La coalición surge de tu reconocimiento de que te está llevando la chingada, de la misma manera en que nosotros ya hemos reconocido que nos está llevando la chingada. No necesito tu ayuda. Sólo necesito que reconozcas que esta chingadera te está matando a ti también, aunque sea mucho más suavemente, pinche pendejo, ¿sabes?”. Pero esa posición, en la que no tienes lugar, ni hogar, en la que estás literalmente descentrado, desviado, ilocalizable, creo que es importante. De nuevo, creo que se puede sacar algo de esa parte de la doble alineación que plantea Fanon de la demanda con la neurosis. Es básicamente algo así como cuando Malcolm X habla de la distinción entre el negro doméstico y el negro de campo.²⁷

Y la diferencia principal a la que se refiere es que el negro doméstico diría: “¿dónde puedo conseguir un trabajo mejor que este? ¿Dónde puedo conseguir una casa mejor que esta?”. Está reclamando un lugar que en realidad no le pertenece, pero lo que en realidad está reclamando es la posibilidad de un lugar. Y Malcolm viene a decir: “¡No! Estaré fuera, en el campo. No sólo con la esperanza de algo más, de algo diferente de lo que creemos tener, sino también porque hay algo en el campo; porque, hasta en la desposesión, hay una apertura”.

STEFANO: Sí, de nuevo creo que eso es algo que yo también sentí en los disturbios de Londres. Siempre salen con eso de: “¿por qué se están chingando su propio barrio?”. Por supuesto, parte del motivo es que no son dueños de esos barrios. Pero la otra parte también es algo así como “porque tiene que haber

²⁷ Malcolm X no utiliza en el original *black*, sino *negro*, un término para referirse a las personas negras que en lengua inglesa tiene una asociación directa con el esclavismo. Malcolm X pronunció este discurso en Detroit el 10 de noviembre de 1963. (N. de los T.)

algo mejor que el hogar”.

FRED: Así es. ¿Qué es lo que dijo esa ministra de Interior? ¿Cuáles son los motivos de los disturbios? Va y dice: “mera delincuencia”.²⁸

STEFANO: No sabe lo cerca que estaba de la verdad.

FRED: Es absurdo, pero, al mismo tiempo, hay algo profundo y de algún modo cierto en sus palabras. Creo que se podría desarrollar una buena argumentación para defender que el ser humano en el mundo es, y debería ser, mera delincuencia. Lo cual implica asimismo, ante todo, que legislar es una actividad delictiva.

STEFANO: El tema iurisgenerativo...

FRED: Estos chicos estaban, básicamente, en plan: “a la chingada con esto”. Y tienes razón si estás insinuando que el movimiento *occupy* nunca llegó a eso.

STEFANO: Sí, no llegó ahí.

FRED: Algunas personas empezaron a proponer: “vamos a ocuparlo todo. Vamos a ocupar en todas partes”; y eso va más en esa línea. Pero, “no vamos a ir a tu casa a molestarte”. Si eso es lo mejor que puedes hacer, entonces, va, está bien. Aunque es mejor molestar a alguien a muerte que morirse. Pero podemos dejar eso de lado también.

STEVPHEN: Otra cosa que quería preguntar: creo que parte de la reticencia hacia las demandas tiene que ver con cierta

²⁸ Se refiere a las declaraciones de Theresa May, entonces ministra de Interior de Reino Unido, el 8 de agosto de 2011, donde anunció claramente que todos los implicados serían llevados a los tribunales. (N. de los T.)

incomodidad al pensar en el Estado o al relacionarse con el Estado y cómo hacerlo. Voy a hacerles dos o tres preguntas a la vez, así que quizá será un poco desastroso. Sin querer perderme demasiado en definiciones, estoy intentando comprender la diferencia entre cómo entender los abajocomunes en contraposición, digamos, con la infrapolítica o cosas que proceden de grupos como Tiqqun, que hablan de zonas de opacidad. ¿Qué tienen estas ideas en común, en particular a la hora de pensar el Estado? Uno de los temas sobre los que llevo años intentando interrogarte, Stefano, es sobre la reacción refleja que te da alguien como James Scott. ¡Dices “James Scott” y a Stefano se le dispara la pierna!

FRED: ¡Pero si lleva doce años sin reflejos! ¡Me encantaría verte una reacción refleja!

STEVPHEN: Mi pregunta tiene algo que ver con su opinión sobre el Estado y, en particular, sobre lo que no se puede meter en el Estado. Así pues, en un libro como *Seeing Like a State*,²⁹ hay determinadas cosas que el Estado no puede descifrar. No puede descifrar la infrapolítica, le resulta por completo incomprendible. Lo que sospecho es que dirías: “no, eso es una estupidez. Por supuesto que el Estado se ha hecho una idea de la infrapolítica. Lo hace todo el tiempo”. Por eso quiero preguntarte sobre la diferencia entre abajocomunes e infrapolítica, en relación con el Estado. Me imagino que tienes menos reticencias con respecto al papel del Estado.

STEFANO: Bueno, no es que sea menos reticente. Estoy menos convencido de que haya algo llamado Estado, porque

29 James C. Scott. *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 01-10-2008. ISBN: 9780300128789. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300078152/seeing-state> (visitado 27-10-2017).

antes trabajaba en él. Ok, el gobierno y el Estado no son lo mismo, pero nunca he podido entender el Estado salvo como efecto de determinados tipos de trabajo. Y, cuando me dedicaba a ese tipo de trabajo, había todo tipo de abajocomunes en los departamentos en los que trabajaba. Había un abajotrabajo. Todo el tiempo que estuve en el gobierno había procesos de estudio en marcha. Y si el gobierno produce en esencia efectos de Estado de diferentes formas, que parece ser lo que piensan Tim Mitchell y algunos de los tipos más listos de la teoría del Estado, entonces, para mí, no se trata de estar en contra o a favor del Estado, se trata, como diría Tronti, de estar dentro y contra el Estado, pero también con y a favor de los abajocomunes del Estado. Así pues, sencillamente no me alinee con los que piensan que está el Estado, está el mercado, está la sociedad, ni siquiera que está el Estado y está el capital, de una manera tan clara. Tengo un enfoque del Estado mucho más, digamos, fenomenológico, si se me permite utilizar esta palabra que, hasta cierto punto, odio. Cuando lo miras de cerca, descubres que ahí dentro pasan todo tipo de cosas. La mayoría malas. La mayoría de los efectos son negativos. Pero, al mismo tiempo, algunos de los mejores procesos de estudio, algunas de las personas medidas en los abajocomunes más locos, han estado trabajando en oficinas gubernamentales, oficinas gubernamentales municipales en el departamento de tránsito.

Recuerdo entrar una vez, recuerdo que estábamos mi amigo Pete y yo, intentábamos conseguir una portada para *State Work*,³⁰ el libro que tengo sobre todo esto. Fuimos a la gran oficina de correos que después cerraron, en el centro de Manhattan. Eran los días en los que la oficina de correos es-

30 Stefano Harney. *State Work. Public Administration and Mass Intellectuality*. Durham y London: Duke University Press, 2002. ISBN: 9780822328957. URL: <https://www.dukeupress.edu/state-work> (visitado 27-10-2017).

taba llena de gente que de hecho trabajaba ahí, antes de los ataques del 11 de septiembre de 2001, en Nueva York. La verdad es que hace poco fui a la que hay en Durham y me recordó a cómo era en Nueva York antes de que todo se securitizara. No había mucha gente, pero era la misma sensación: una gran oficina de correos de las de antes. Todo el mundo tenía su ventanilla, y en la oficina de correos del Sur de Manhattan, casi detrás de cada ventanilla, había una mujer negra o latina que había decorado por completo el espacio a su gusto. Y estaban llenas de cosas como carteles de Mumia, fotos de sus hijos, fotos de Michael Jackson, fotos de cosas sindicales, de todo. Cada ventanilla, de manera que, cada vez que te acercabas, tenías un panorama diferente. Y yo pensaba: pues, si estas son las personas que se supone que están produciendo un efecto llamado el Estado, entonces aquí tiene que haber también abajocomunes. Así que, para mí, no sirve de nada decir: puedo hacer esto y seré invisible para el Estado. O no voy a hacer una apelación porque el Estado me captará. Lo cual no equivale a decir que el Estado no me meta en la cárcel o no meta a gente en la cárcel todo el tiempo. Sencillamente no me gusta empezar desde esa posición.

STEPHEN: Me suena más bien a una especie de proyección de un carácter accidentalmente fetichista del Estado que lo considera como un todo coordinado y, por supuesto, muy sensible.

STEFANO: Sí, y además creo que está el hecho de trabajar en un Estado afectivo; ahí suceden determinadas cosas que no suceden quizá en la producción privada, porque la persona que trabaja tiene cierta conciencia de que está produciendo efectos. Ahora esto se ha hecho más habitual en todas partes. De manera que, en cierto sentido, bueno, solía haber una idea de que cuando trabajabas en las industrias productivas, produ-

cías cosas. Pero ahora, por supuesto, todo el mundo cree que produce efectos donde trabaje. Así que también me parece que, en torno a esta cuestión, se ha disuelto determinado tipo de distinción, y creo que eso es interesante. Por otro lado, no estoy en contra de la producción de efectos. No creo que sea malo que la gente se junte e imagine que produce algo que es difícil de ver. Lo malo es que resulta que imaginan Estados-nación.

Creo que esta es mi postura sobre James Scott [risas]. Ya ves, me chingan bastante por atacar a James Scott. ¡Pero si nunca he pensado de verdad en el trabajo de este tipo! Cuando se publicó el libro de *State Work*, recibía todo el tiempo críticas de mis amigos del área de estudios para el desarrollo porque, por lo visto, había dicho que era “un anticomunista” y eso enfureció realmente a todo el mundo. Pero yo sólo quería decir que él estaba contra el comunismo, en sentido técnico.

STEPHEN: ¡En sentido técnico! [Risas]

FRED: Ahora voy a preguntar yo, porque quiero que digas algo más sobre esto, Stefano, porque creo de verdad que es importante. ¿A qué cree Scott que se refiere cuando habla de Estado? Porque lo que estás diciendo, Stefano, es que está esta cosa monolítica que parece ser el referente cuando la gente pronuncia la palabra “Estado”. Y estás diciendo que no es en absoluto monolítica y no sólo no es un monolito, sino que está muy, muy llena de porosidades. Hay todo tipo de pequeños agujeros y túneles y acequias y carreteras y senderos *a través del Estado*, producidos y mantenidos sin cesar por personas que, al mismo tiempo, están desarrollando también ese trabajo que desemboca en la producción *del Estado*. Así pues, ¿qué es lo que está produciendo esta gente? Scott parece referirse a un monolito que se mantiene intacto

por y en el proceso mismo de su construcción. Scott es uno de los que nos devuelven al punto en el que preguntamos qué es lo que no nos gusta de ese monolito. Pues bien: su poder coercitivo o su poder de control o su poder de imponer políticas públicas o de fomentar las políticas públicas o su poder de gobernar o de fomentar la gobernanza y la gubernamentalidad. De manera que, ¿de qué está hablando? Me fío de él, o creo, por más anticomunista que sea, creo que es sincero en su antipatía hacia el monolito. En la medida en que existe, yo lo odio también.

Pero, luego, hay otras personas de izquierda que no tienen ninguna antipatía en absoluto por el Estado. Y entonces creo que se refieren a que no hay, por así decirlo, un modo de existencia monolítico en el que estemos todos capturados y contenidos en el plano de nuestras relaciones afectivas mutuas y de nuestras prácticas cotidianas; porque creo que en parte Scott se refiere a esto. Pero lo que ellos dicen, básicamente, es: “No, lo que me interesa es esta cosa que tiene cierto tipo de poder coercitivo y, en vez de que ese poder coercitivo se lo entreguen a cualquier otro baboso, quiero que me lo entreguen a mí, porque voy a hacer lo correcto con él. Y, además, el motivo principal es que no sólo creo que haré lo correcto con él, sino que también creo que el tipo de cosas que quiero hacer, en términos de escalabilidad, sólo se puede hacer a través de algún tipo de Estado o de aparatos de Estado”. Así pues, su maniobra es: “(a) lo haré mejor y (b) estoy pensando en esta chingadera en términos de escalabilidad, mientras tú te comportas como un tonto y sólo te preocupas de los cuatro gatos con los que hablas ahora”. ¿Ves por dónde voy?

STEFANO: Lo veo y me interesa también esta cuestión de la escala, porque ese es el lado de la argumentación por donde siempre cae el tema de la escalabilidad, ahí y con esa gen-

te es donde siempre acaba. Pero una de las cosas que me interesan, en la historia del comunismo, digamos, es: ¿bajo qué circunstancias me podría permitir que otros me tomen y me posean, estar en manos de otros, renunciar a cualquier tipo de autodeterminación soberana, renunciar a decidir y supervisar cada decisión, a ser como los inspectores de Lenin, que llegan para asegurarse de que el Estado está haciendo lo que quiere? ¿Qué tipo de comunismo podría haber en el que pudiera sin más permitirle a alguna gente que me hiciera cosas, en términos de escalabilidad, una gente que, al mismo tiempo, me permitiera en otros momentos que le hiciera algo parecido a ella? Así pues, ¿de qué manera estamos practicando, cuándo nos abrimos a una desposesión de nosotros mismos y nos permitimos que otros nos posean de determinados modos, cuándo nos permitimos acceder a no ser uno, en un momento que también posibilite que otros actúen sobre nosotros y a través de nosotros, sin que haga falta que nos reconstituamos sin cesar, que creo que es algo que va de suyo? Y en esto consiste, creo, el anticomunismo de Scott. La pequeñez de Scott tiene que ver con la autonomía autodeterminada. Cuando eres pequeño y estás en resistencia, tienes todo siempre bajo control.

Ahora bien, no se trata entonces de que nos decantemos en cambio por el Estado, porque es evidente que el Estado, a pesar de no ser, como decía, lo que Scott cree que es, sino toda una serie de tipos diferentes de chingaderas, tiene efectos que, básicamente, al final, son negativos. Pero me interesa cómo lo que ya estamos haciendo tiene y puede tener una complejidad total, de manera que no requiere algún otro paso, ni que practiquemos algo diferente. Los autonomistas escuchan esto todo el tiempo en Europa: los críticos les dicen: “ah, muy bien, pueden irse por ahí a hacer lo suyo, pero aquí nosotros tenemos que hacer funcionar un sistema hidroeléct-

trico". Y con frecuencia se tragan el cuento y, a veces, puedes oírlos decir: "¿qué significaría construir instituciones autónomas?". Y quizá es que no les entiendo bien, pero no creo que haga falta construir una institución autónoma. Tienes que desarrollar el principio de autonomía de manera que te vuelvas aún menos tú mismo; o te desbordes más de lo que lo estás haciendo ahora. Sólo tienes que hacer más de lo que ya estás haciendo ahora y eso te dará la escalabilidad. Así que eso es lo interesante para mí. Me interesa la manera en la que una profundización de la autonomía es una profundización no sólo entre unas pocas personas, no sólo esa intensidad, que valoro, sino una profundización de la escalabilidad y de las potencialidades de la escalabilidad.

FRED: Sí, de acuerdo. Saco a relucir la escalabilidad no para denigrar la escalabilidad, sino para decir: no podemos dejar la escalabilidad en manos de las personas que dan por sentado que la escalabilidad es inseparable del Estado, o de lo que entienden por Estado, que es un conjunto de dispositivos e instituciones que ejercen un poder coercitivo.

STEPHEN: Estoy de acuerdo con eso. Hay otra cosa que quería preguntarles: en los últimos años ha vuelto a haber un resurgimiento o proliferación de todo tipo de proyectos educativos alternativos, desde cosas como *Edu-factory*³¹ a escuelas libres o todo tipo de universidades libres. Lo que le sorprendía a todo el mundo era algo así como: si han dejado la institución, ¿por qué quieren aún así imaginar lo que hacen en términos institucionales? El límite de la concepción de co-

31 *Edu-factory* fue una red transnacional de discusión política, comunicación e investigación en el cruce entre la crisis económica global y la crisis de la universidad como institución del saber. La red, activa a finales de la década de 2000 y principios de la década de 2010, recogía y conectaba las investigaciones teóricas con la lucha en las universidades y tenía presencia en Estados Unidos y países europeos como Italia y Gran Bretaña. (N. de los T.)

lectividad es otra institución.

STEFANO: Sí, yo también he estado batallando con esto, mientras elaboraba una propuesta para *School for Study* que estamos pensando poner en marcha en Francia. En mis primeros tres intentos, metí ahí todo tipo de chingaderas que no tenían por qué estar ahí; eran algo así como recurrencias de la universidad de una manera que no tenía por qué darse. Hubo que esperar a la última versión, en verdad a que Denise le echara un vistazo y dijera: “¿por qué están todas estas otras cosas aquí metidas? Lo que les interesa realmente es el estudio, así que ¿por qué no que sea simplemente un foro para el estudio?”. Ahí fue cuando cambió el nombre y ahí fue cuando empezamos a entender lo que íbamos a tratar de hacer con eso. Y es totalmente cierto que, cuando crees que estás saliendo de la universidad, no es así. Te estás llevando toda esas chingaderas contigo.

Pero también Matteo Mandarini nos dio una frase muy interesante. Hay una frase de Tronti que dice: “trabajo dentro y contra la institución”. Así que el proyecto de la *Queen Mary* tenía esto de estar dentro y contra el proyecto institucional. Esto también se desarrolló en el ámbito del *Precaious Ring* y en otros lugares, como un posicionamiento que también se conocería a través de la coinvestigación, algo como “dentro y para”. De esta manera, el dentro y contra queda atravesado por esta especie de dentro y para. Cuando sales y profundizas en un marco autónomo, donde es algo más fácil conseguir espacio libre y tiempo libre, entonces, a lo que tienes que prestar atención, bajo mi punto de vista, es al desplazamiento desde el dentro y contra (al que le dedicas mucho tiempo cuando estás muy inmerso en la institución) hacia el con y para. Y eso cambia muchas cosas. Todas estas cuestiones están siempre en juego. Cuando digo “con y para”, me refiero a estudiar con la gente, en lugar de enseñarles, y cuando digo “para”, me refiero

a estudiar con la gente al servicio de un proyecto, que, en este caso, creo que podríamos decir simplemente que se trata de más estudio. De manera que el motivo de que nos adentremos en situaciones más autónomas es que ese con y para crece, y dedicamos menos tiempo al antagonismo del dentro y contra.

Hay gente a la que le encanta la productividad del antagonismo. Personalmente, no digo que no sea productivo, pero cuanto más ahondo en el con y para, más feliz soy. No obstante, es un desafío, recordarlo y hacerlo, y aprender a hacerlo, si te has pasado mucho tiempo en el dentro y contra, como es nuestro caso. Sólo menciono esto para decir que, si miro la migración del proyecto de la *Queen Mary* desde el dentro y contra hacia el con y para que se hace posible al convertirnos en esta especie de *School for Study* de la que estamos hablando ahora, tenemos que estudiar cómo hacer eso. No sabemos necesariamente cómo hacerlo y aún estamos intentando descubrir cómo hacerlo, porque hemos estado dentro mucho tiempo. Lo cual no significa que dejes nunca el dentro y contra –me da igual lo lejos que te vayas a okupar–. Evidentemente, en las diferentes circunstancias, hay un cambio en el tipo de posibilidades que se abren y dónde puedes fijar la atención.

STEPHEN: Quizá por eso, para irse, es necesaria la labor que ambos hicieron de análisis del trabajo académico desde una posición determinada, a fin de que, al irse, uno no se lleve parte de las cosas consigo.

STEFANO: Bueno, desde el punto de vista personal, y empecé esta mañana diciendo esto y horas más tarde sigo pensando que es cierto, tuve que hacer ese recorrido por toda esa chingadera del trabajo académico, en especial con Fred, para librarme de un millón de maneras diferentes, entre las que incluyo meterme más en estos temas de la autonomía.

Sólo ahora siento que esto ha hecho todo su efecto en mí, que puedo pensar libre de todas esas chingaderas que había interiorizado a través del proceso de trabajo en el que estaba, y sigo, inmerso. Lo primero que hacía cada día cuando iba a la universidad era a mí mismo, y hoy en día la universidad no es necesariamente el mejor lugar para hacerse a uno mismo.

FRED: Estoy de acuerdo con eso también. Hablábamos de que había sido una manera para nosotros de entender quiénes éramos y qué estaba pasando en el lugar en el que estábamos; y de intentar tener más presente la necesidad de comprender cuáles eran nuestras propias condiciones. Así que digamos que, en cierto sentido, los textos sobre el trabajo académico representaron tentativas de localizarnos y de localizar, cartografiar algo así como el terreno en el que estábamos inmersos. Y creo que en el material posterior hay más interés por intentar conseguir una especie de dislocación y una especie de dispersión —y, por ende, reclama cierta movilidad—. Estoy de acuerdo con Stefano, bueno, no sé si teníamos que hacer eso, pero el caso es que por ahí fue por donde empezamos. Podíamos haber empezado de otra manera.

STEFANO: Sí, de alguna manera los abajocomunes son algo así como la pieza de ruptura entre localizarnos y dislocarnos. Lo que hace tan persistente para nosotros el concepto de abajocomunes es que justamente eso es lo que sigue haciendo cuando lo encontramos en cada nueva circunstancia. La gente siempre dice: “¿pero dónde chingados está eso?”. Aunque recurras a ese ingenioso argumento marxista de “ah, no es un lugar, es una relación”, la gente se pone en plan: “sí, muy bien, ¿pues dónde está esa relación?”. Tiene un efecto continuo como dislocación y siempre hace que la gente se sienta un poco incómoda con respecto a los comunes. Para mí, fue como el primer tren de carga en el que nos subimos de polizones.

FRED: Sí, es una dislocación. Como diría nuestro viejo amigo Bubba López, empezamos a ir de tren en tren de polizones.

DEUDA CRÉDITO AUTONOMÍA

STEPHEN: Otro campo sobre el que quiero preguntarles es su relación con la autonomía: ¿qué cosas toman del postoperaísmo, en particular cómo se traslapa con la tradición radical negra? O de manera más particular: ¿de qué modos estas superposiciones y conexiones se pasan por alto y se ignoran?

STEFANO: No estoy muy interesado en la relación en la cual la deuda tendría que ser tanto reconocida como saldada, porque cada vez más veo el dominio de estas dos formas de deuda en la vida, y ambas son siniestras, ambas son muy moralistas. Sabes bien que, como Marx decía, la deuda es el juicio moral del hombre. Pero también ese otro tipo de deuda, ya sabes: “Le debo todo a mi madre, le debo todo a mi mentor”. Esa onda también muy rápidamente se vuelve opresora y muy moralista. Debe existir una forma en la que pueda haber elaboraciones de deuda impagable que no vuelva siempre hacia la individualización a través de la familia o la individualización a través del trabajo asalariado, sino que, en vez de eso, la deuda se convierte en principio de elaboración. Y, por lo tanto, no se trataría de que no le debieras a la gente que está inmersa en algo parecido a una economía, o que no le debieras a tu madre, sino de que la palabra “deber” desapareciera y se convirtiera en otra palabra, que fuera una palabra más generativa.

Ya sé que muchos autonomistas italianos nunca le prestaron la suficiente atención a la tradición radical negra, y también

sé que, hasta cierto punto, esa situación ha continuado hasta hoy en día. Lo que me interesa más en este momento es la oportunidad de situar esta faceta vital de experimentación europea dentro de una historia más global. Cierta onda autonomista está como surgiendo ahora en la India. Si llega a la India como si viniera de Europa, como si hubiera sido importado en lugar de ser una de sus versiones, lo primero que se perdería, entonces, sería la historia entera –de la que yo, por ejemplo, no conozco lo suficiente– del pensamiento y el movimiento autonomistas en la India, *de* la India. Así que no se trata tanto de darle crédito a algo, sino de ver esto o aquello como un ejemplo de algo mucho más amplio. No estoy tan interesado en corregir genealogías como lo estoy en ver el movimiento autónomo europeo como un ejemplo de algo, y otros pueden ponerlo en el contexto global que les dé la gana, pero para mí es un ejemplo de la tradición radical negra, una herencia general de los embarcados, la tradición imposible de los que no tienen tradición, una *poesis* social y experimental.

STEVPHEN: Mi pregunta no era para decir “ah, miren nada más lo que les hace falta, qué terrible es que no lo hayan visto”, sino que me intrigan, más bien, las maneras particulares de no verlo. La Autonomía parece reproducir la negritud de una forma muy leninista. O sea que nos importa Detroit y nada más.

STEFANO: Sí. Pues, en ese sentido, también tiene una tendencia desafortunada a reflejarse a sí misma. La Autonomía tiene un problema de vanguardismo del que siempre está tratando de deshacerse. Se opone al vanguardismo, pero siempre está en plan de “¿quién sí lo está haciendo de verdad y quién no lo está haciendo de verdad?” Todavía está atrapada en la idea de que, para ser autónomo, se necesita estar haciendo política, y ahí está el riesgo persistente de una definición, siempre en

funcionamiento, de quién está haciendo política y quién no. Esto se encuentra incluso en los ensayos de Gambino. Porque, por muy buenos que sean, me parece que constantemente está buscando el lugar donde DuBois o Malcom X se intersectan con la política real. Y sin embargo, como Matteo Pasquinelli lo señala, el impulso “si hay diferencia, entonces hay resistencia” está al centro de la “teoría italiana” y, en su mejor faceta, esta atención a lo que llamaríamos el antagonismo general es lo que esta tradición comparte con la imposible pero realmente existente tradición del pensamiento radical negro.

FRED: Difiero con lo que dice Stefano. No tengo mucho que decir al respecto. Hay una vena muy importante –digamos que totalmente justificada– de los estudios afroamericanos y afrodiaspóricos que podríamos colocar en la categoría de cobranza de deudas. Y básicamente se trata de “nosotros hicimos esto e hicimos aquello, y tú sigues sin reconocerlo. Sigues sin llamarlo por su nombre. Sigues malentendiendo todo de una manera violenta. Así que voy a saldar las cuentas y cobrar esta deuda.” Y ahí también hay un componente político. Tal vez de eso se trata, en parte, la lógica del desagravio. O incluso el discurso “I have a Dream” es en plan: “hoy estamos aquí para cobrar un cheque. Nos hicieron una promesa. Vinimos a cobrarla.” Eso es lo que King dijo. No desacredito esa retórica, ni siquiera ese proyecto. Y, en muchos sentidos, soy beneficiario de ese proyecto, de maneras que son completamente innegables y que no voy a negar.

También creo que ese proyecto no es el proyecto del radicalismo negro; el cual no se trata de la cobranza de deudas ni del desagravio. Se trata de un revertimiento total; como diría, otra vez, Fanon, y como otros lo han dicho. Si esa es tu preocupación, si ese es tu proyecto, los mecanismos de la cobranza de deudas resultan menos urgentes. O se convierten en una pre-

ocupación, pero de una manera distinta. Más o menos como “Me doy cuenta de la deuda, y me doy cuenta de la forma brutal y venal y mezquina de no reconocer la deuda.” Cuando hablamos de deuda, hablar de la impagabilidad de la deuda no significa no lograr reconocer la deuda. Pero algunos babosos se niegan incluso a reconocer la deuda. Y creo que una gran parte de lo que la gente quiere cuando quiere el desagravio es, en realidad, reconocimiento, y quiere que se reconozca la deuda porque constituye una forma de ser reconocidos, y eso resulta muy problemático porque la forma de ser reconocidos que quieren es dentro del sistema actual. Quieren, en cierto sentido, ser reconocidos como soberanos por la soberanía. Así que, básicamente, puedo leer un libro grande y viejo sobre la historia del marxismo occidental, y puedo encabronarme de manera alternada porque el autor puede escribir esta historia sin escribir de C. L. R. James. De manera alternada, me siento encabronado, desconcertado, siento lástima por este idiota ignorante, o lo que sea. Empiezas a sentir lástima por este idiota ignorante, pero entonces empiezas también a entender las profundas conexiones estructurales entre ignorancia y arrogancia. Y no puedes sentir lástima por un cabrón ignorante si también es un cabrón arrogante, así que te enojas otra vez. De hecho, te quedas así, enojado. Pero no es un agravio personal. Tienes que enfrentarlo de una manera distinta.

Pues, básicamente, estoy de acuerdo con Stefano en este punto, lo que significa que quiero ser parte de un proyecto distinto. Lo cual no quiere decir que no admita los hechos; no es que me quiera hacer de la vista gorda. No quiero aceptar en silencio, sin protestar, todas las formas distintas de inequidad y explotación que surgen como una función del robo y del no lograr reconocer la deuda. No es que nada más esté encabronado por que a Willie Dixon no le pagaron nunca lo que merecía por todas esas canciones que Plant y Jimmy Page se ro-

baron, sino que también quiero que le den, a él o a su nieto que está en el bote, ese pinche dinero. No estoy sentado aquí diciendo: “No voy a rebajarme a pedir que les den el dinero”. No creo que lo que ha pasado pueda repararse, pero si Estados Unidos decide al final hacerme un cheque, yo lo cobraría y lo pondría en el banco o me compraría alguna estupidez, un Rolls Royce o un Bentley, algo que hiciera enojar en serio a George Stephanopoulos. Aceptaría el cheque, y además me quedaría encabronado de que no fuera tanto como debería ser. Pero también sé que aquello que supuestamente debería ser reparado es irreparable. No puede ser reparado. Lo único que podemos hacer es derribar por completo toda esta chingadera y construir algo nuevo.

Así que estoy interesado en la tradición autónoma en la medida en que tenga algo útil que decir sobre la posibilidad y la practicidad de derribar chingaderas y construir algo nuevo. Mi preocupación principal no es que se nieguen a reconocer esto, aunque, al mismo tiempo, su rechazo a reconocer otros ejemplos de tipos de pensamiento similares, o de tipos de fenómenos sociales similares, sí tiene un impacto negativo en la utilidad de lo que hacen. Hay que tomar esto en cuenta como algo que tiene efectos materiales. Pero en términos de cierto deseo de reconocimiento, para que así Grace Lee o Jame Boggs o cualquiera, o los movimientos similares fuera de Detroit que algunos autonomistas en realidad nunca estudiaron, pueden apreciarse... o me parece que hay un tipo de trabajo que cierta gente quisiera hacer y que sería algo como, alguien podría leer el libro de George Lewis sobre la AACM [Association for the Advancement of Creative Musicians] y decir: “bueno, esto tiene que entenderse en un marco general que lo asocie con el movimiento autónomo”, o algo por el estilo; y esa sería, tal vez, una importante conexión intelectual por hacer, y alguien podría hacerla, y creo que eso que estaría muy chido.

Pero el punto es que una buena parte de ese tipo de trabajo de reconocimiento de una deuda intelectual realmente está basado en la noción de que de alguna manera la tradición radical negra se ennoblece cuando decimos que los autonomistas tomaron algo de ella. Como si eso la hiciera más valiosa, cuando en realidad no necesita que la ennoblezcan por sus conexiones con el pensamiento autónomo. Más bien, lo que está en juego es la posibilidad de un movimiento general que se vea potenciado cuando reconozcamos estas dos irrupciones más o menos independientes de cierto tipo de acción y pensamiento sociales de corte radical.

STEVPHEN: Gracias por sus respuestas. Lo último que quería preguntarles, me parece que ya han empezado a contestarlo de cierta manera. En algún momento escriben que “La justicia es únicamente posible donde la deuda nunca obliga, nunca demanda, nunca se iguala con el crédito... las deudas que no se han pagado no pueden ser pagadas”. “Estaba pensando al respecto, particularmente en relación con las recientes llamadas a abolir la deuda o a una política de la deuda que dice: “no, tendremos que deshacernos de toda esta deuda”. Pero a mí me suena a que su noción es, más bien, la de una deuda que no puede ser condonada, de la que no puedes deshacerte y de la que no querrías deshacerte. Así que quiero preguntarles, ¿cuál es la relación entre la abolición de la deuda y la deuda de la que uno no querría deshacerse?

STEFANO: Para mí, cuando uso el término “abolición”, lo utilizo precisamente en el sentido opuesto. Para mí, abolición se trata de reconocer que, como Fred dice, no hay manera de reparar o pagar la deuda, así que en realidad la abolición de la deuda no podría existir. Es decir, podría existir la condonación de la deuda, pero nunca usaría el término “abolición” en ese sentido. Y, en segundo lugar, hay toda una historia de la

deuda que no es *esa* historia de la deuda, la cual no necesita ser condonada, sino que necesita ser activada como un principio de la vida social. Puede ser activada –y en muchos casos ya ha sido activada– como algo que precisamente no termine dividiéndose en acreedor y deudor, que nos permita decir: “En verdad no sé dónde empiezo ni dónde termino”. Ese es justamente mi punto acerca de la deuda entre un padre y un hijo. Si realmente es una deuda, entonces esa deuda que tienes es para algo más que para ti, no es sólo para ti, pasa a través de ti, pero es una forma generativa de afecto entre dos seres que justamente es valiosa porque continúa de ciertas maneras. Ahí hay toda una historia, y lo que quiere decir “abolición” en este caso es la abolición de algo como el crédito o la mensurabilidad o la atribución, de cierta manera.

FRED: Creo que es aquí donde la distinción que hizo Stefano entre crédito y deuda es crucial. Me parece que a lo que la gente se refiere al hablar de abolición de la deuda es a la abolición del crédito. Pero probablemente ni siquiera se refieren a eso. Lo que probablemente quieren decir en un sentido técnico es condonación, lo cual equivale a decir: “vamos a condonar este préstamo. Pero, si se vuelven a endeudar, ahora sí vamos a querer que nos paguen, chingado.” En cambio, de lo que Stefano está hablando, me parece que es –y en eso estoy de acuerdo– de la abolición del crédito, del sistema de crédito, lo que significa que tal vez se trata de una abolición de la contabilidad. Significa que cuando empezamos a hablar de nuestros bienes comunes, cuando hablamos de eso a lo que Marx se refiere como riqueza –su división, su acumulación, su privatización, su contabilidad–, todas esas chingaderas deberían abolirse. Es decir, no puedes contabilizar cuánto nos debemos el uno al otro. No es posible contabilizarlo. Las cosas ni siquiera funcionan así. De hecho, es tan radical que probablemente desestabiliza la forma social o la idea misma de “el uno al otro”.

Pero hacia allá nos lleva Édouard Glissant cuando nos habla de lo que significa “conceder que no somos un ser individual”. Y si lo piensas bien, se trata de una especie de relación filial y esencialmente maternal. Cuando digo “maternal”, lo que quiero implicar es la posibilidad de una socialización general de lo maternal.

Pero lo que aquí está en juego es... Mira, es como ayer que fuimos a ver un lugar, porque tengo mi propio plan para hacer una comuna. Son como cuatro hectáreas, bien adentro en el bosque. Y es como un granero. La casa se está cayendo. No creo que funcione. Pero ahí estaba una viejita. Ella y su esposo lo construyeron a su gusto. Y ella estaba en plan de “Yo no quiero vender”, pero tiene 91 años y es un lugar muy grande y viejo, y ella ya no da abasto. La gente nos decía: “le debe cien mil dólares a su hijo”. Y Laura y yo, manejando de regreso, nos decíamos: “¿cómo vas a deberle a tu hijo cien mil dólares? ¿Cómo es posible deberle cien mil dólares a un padre?”. Esa es una gran chingadera y una salvajada. Tienes que ser un monstruo y un salvaje tan sólo para ser capaz de pensar una chingadera así. ¿Pero sabes qué? No es más salvaje que deberle a Wells Fargo cien mil dólares. A primera vista, se puede creer que es más salvaje porque parece que está violando alguna especie de noción de relación filial y maternal. Pero es una salvajada porque es una manera salvaje de entender nuestra *abajocomunidad*. Tan sólo resulta particularmente descarado porque es una relación entre madre e hijo. Pero si fuera una relación entre Jamie Dimon y yo, seguiría siendo una salvajada. Y ese es el problema. Así que la abolición del crédito, la abolición de esa forma entera de ver el mundo, la cual podemos colocar en la categoría de la contabilidad, o contabilización, o *cuentabilidad*, o algo por el estilo, del cálculo en ese sentido; la abolición de eso, en la manera que David Graeber la concibe,

pero sin ningún tipo de sentido de regreso a un estado de gracia originario, sino más bien llevándonos todo lo que la historia nos ha impuesto. De ahí el argumento sobre los autonomistas y de dónde sacaron lo que son... Mira, yo amo a C. L. R. James, pero todas estas chingaderas que ahora asociamos con su nombre nunca fueron su propiedad privada. El jazz no es propiedad privada de los negros. Y eso no significa que no hay que pagarle a los músicos por lo que hacen, dentro del contexto de esta chingadera. Lo que en realidad quiero decir con eso es que cualquiera que esté respirando debería tener lo que necesita y el 93% de lo que quiere; no por el hecho de que hoy puedas trabajar, sino por el hecho de que estás aquí.

¿Qué tienen los adultos que resulta tan desagradable? Si ves a un niño en la calle o en su casa, sabes que se espera que lo alimentes, ¿no? Y luego ese niño cumple dieciocho y de repente dices: “Yo no te voy a alimentar.” ¿Qué tiene el adulto promedio que resulta tan vulgar y asqueroso y apestoso y desagradable que no te haría asumir simplemente que merece recibir algo de comida? Digo, tienes que estar enfermo para llegar a una conclusión así. Digo, ¿quién sería la peor persona del mundo? Incluso la peor persona del mundo debería tener algo que comer.

STEFANO: Dado que, cuando empiezas a hablar de ese otro tipo de deuda, estás hablando de una historia de la estética, una historia del amor, una historia de la organización, no se trata meramente de lo que quieres abolir —que es el crédito—, sino que también se trata del lugar en el que quieres vivir y de qué manera quieres vivir en él. Y eso es porque la verdadera deuda, la gran deuda, la riqueza de la que habla Marx, es precisamente eso: es la riqueza. Así que también vas a necesitar concebir alguna manera de disfrutar de esa riqueza. Y

eso no se va a lograr administrándola, porque administrar-la es el primer paso hacia contabilizarla, atribuir-la o distribuir-la. Se trata de desarrollar alguna manera de estar el uno con el otro, y de no pensar que para eso se requiere la mediación de la política. Pero eso requiere elaboración, requiere improvisación, requiere una especie de ensayo. Se requiere un montón de cosas. Pero no se requiere contabilidad ni administración. Se requiere estudio.

FRED: Me acuerdo de cuando era pequeño, de cuando estaba en Arkansas con mis abuelos. Mi abuelo le daba a alguien un aventón a un pueblito que quedaba a unos 130 kilómetros de nuestro pueblito en su pequeño y verde *Buick Skylark* de 1969. Y entonces se daba todo un proceso ritual, y que consistía de dos partes distintas. Una parte era que alguien, mi abuelo, daba un aventón, y antes de salir del carro, esa otra persona decía: “¿cuánto te debo?” Y él decía: “nada”. Algunas veces les seguía el juego y decía: “¿por qué chingados me preguntas eso?”. Recorrían un montón de camino sólo para hacer un conjunto determinado de *performances*. “No fue nada. Ándale, ya salte del carro,” o algo por el estilo. Pero, si alguien se salía del carro sin hacerle esa pinche pregunta... Él se ponía en plan de: “hijito, tú no seas así”. Tienes que saber reconocer.

STEFANO: Y tienes que ensayar, porque estás involucrado en el ensayo de otra forma de estar en deuda juntos. Cuando decimos que no queremos administración, no significa que no queramos nada, que nada más lo dejamos así y todo va a estar bien. Algo tiene que hacerse, pero ese algo es *formativo*, no *administrativo*.

FRED: Y la otra parte del *performance*, que era igual de importante, era que de vez en cuando, si le dabas un aventón a alguien o si te daban un aventón, en lugar de preguntar “¿cuánto

te debo?”, nada más sacabas algo de dinero de tu bolsa y decías: “para que le pongas gasolina al carro”, y te salías del carro. Fíjate en la interacción entre estas dos cosas. Así que la razón de que le preguntes a alguien “¿cuánto te debo?” es que puedan involucrarse en el proceso ritual de desacreditar la misma idea de “deber”.

STEFANO: Sí, exactamente. Es para que empiecen a practicar, a improvisar la relación entre necesidad y libertad, no en los dominios de lo que se adeuda y del crédito, sino en el dominio de la deuda impagable.

FRED: Sí, la mayoría de las veces, cuando tenías algo de dinero, era algo que no se discutía. Nada más decías: “toma, ponle gasolina al carro”, y te salías, y dejabas el dinero en el asiento.

STEFANO: Ahí hay un momento de necesidad, pero se da en el contexto de la libertad, en lugar de que sea al contrario, y esa es la única manera posible de que suceda cuando pensamos en habilidad y necesidad libres de punto de vista, y entonces ya no se trata de una política distributiva, sino de un experimento que consiste en permitirte a ti mismo descubrir nuevas necesidades en tus habilidades y nuevas habilidades en tus necesidades al ritmo –y no en contra– del antagonismo general, actuado entre dos y en medio de muchos.

FRED: Sí, y es por eso, para mí... Mira, estaba pensándolo bien, y era ilógico, si quieres llamarlo así, pero también era performativo. Para mí, no estoy diciendo que es la única forma en la que se da el estudio, pero cualquier noción de estudio que no reconozca esta como una de sus formas no es el estudio que me interesa.

STEFANO: Donde hay abolición del crédito, hay estudio.

Pero no puedes llamar a la abolición del crédito de la misma manera en la que escuchas llamadas a la abolición de la deuda porque la llamada a abolir el crédito siempre está sucediendo, es una llamada que efectúa, que se efectúa. En otras palabras, no necesitamos nada para estar en deuda juntos. Ya tenemos una superabundancia de deuda mutua que no queremos pagar, así que ¿por qué habríamos de hacer una llamada a lo que sea? Pero podemos unirnos a esta plenitud y a su *performance* cotidiano. Y además, al unirnos quizá evitamos algo de lo que el crédito y de lo que la llamada a condonar la deuda traen como resultados indeseados, desde la elevación racial hasta el asentamiento.

FRED: Sí, digo, me encanta Fanon, pero la negritud no es algo que él concibió en un departamento con otros que acababan de llegar a su sinhogarismo o, de manera aún más profunda, a cierta comprensión del mismo. Ahora, algunos dicen que la negritud se entiende de mejor manera no como un conjunto específico de prácticas en las que participan aquellos a los que llamamos negros, porque hay que dar cuenta de aquellos a los que llamamos negros pero ya no participan –o nunca lo hicieron– en esas prácticas; por el contrario, la negritud, eso argumentan, es un proyecto llevado a cabo por gente a la que llamamos intelectuales en la medida en que ellos refutan, por medio de protocolos esencialmente hegelianos, cierta relegación esencialmente hegeliana a esa zona en la que la única posibilidad es participar en ese conjunto específico de prácticas, las cuales se han convertido, finalmente, en nada más que un estigma de carencia. Mi respuesta es: no, la negritud es tan amplia y tan abierta para incluir, sin encerrar, todas esas cosas; y, en cualquier caso, insinuar que de algún modo la vida intelectual existe en cierta medida al otro lado de lo supuestamente auténtico es problemático. Porque considero que los *performances* de cierto modo de sociabilidad

ya implican también la producción continua de teoría de la sociabilidad. Es decir, me interesa todo eso tanto como me interesa el Sócrates viejo y cachondo cuando ve a unos muchachitos guapos a los que quiere acercarse, y ellos dicen, “oye, vente a la palestra porque tenemos que hablar de la amistad”, y él en plan de: “ah, sí, claro que vengo”. Eso igualmente está muy bien, esa lisis que nunca parece llegar a su fin: total, completa, pero en una culminación inexplicada o indecidible. Eso de lo que hablaron igualmente está muy bien. Hay un montón de distintos posibles lugares desde los cuales se puede abordar una crítica al mundo administrado, o algún conocimiento del yo administrado, y uno de ellos es el *Skylark*





8



8
CONVERSACIÓN
ABAJOCOMUNES.

**ENTREVISTA DE ALINE HERNÁNDEZ,
LUCIANO CONCEIRO, JUAN PABLO ANAYA,
YOLLOTL ALVARADO Y CRISTINA RIVERA GARZA**

CONVERSACIÓN ABAJOCOMUNES

I) *Cuando empezamos a estudiar Los Abajocomunes de inmediato notamos ciertas cercanías, pero también ciertas distancias con la situación en México y Latinoamérica. Por ejemplo, pensamos en las significativas diferencias entre lo que ustedes llaman la “Universidad Americana” y la Universidad Mexicana, pública y gratuita, o los elementos distintivos entre la historia de la negritud y la de los pueblos indígenas. Esto nos obligó a cuestionar la posición desde la cual podíamos leer y traducir este libro. No queríamos leerlo de arriba hacia abajo, de norte a sur, esto es, no queríamos llevar a cabo una apropiación que reprodujera las estructuras coloniales a las que nos queremos oponer. Por ello, quisieramos empezar esta conversación preguntándoles: ¿Qué significa para ustedes el hecho de que este libro y las ideas que lo habitan estén empezando a circular, al ser traducido y utilizado en contextos parcial o radicalmente diferentes?*

Queremos honrar tanto su significativa pregunta, como la noción de contexto que invoca, desligando radicalmente el contexto de cualquier cosa que implique una posición fija o habitable. Las especificidades de contexto –el rango de diferencias de las que podemos hablar bajo la rúbrica tanto de la negritud como del indigenismo– se manifiestan aposicionalmente y siempre están dadas tanto en, como a la manera de, la negación de la posición por los regímenes raciales del Estado y el capital; y en la forma del rechazo de cierta posición por

aquellos que quieren y necesitan vivir de otra manera. Incluso dentro de lo que podríamos llamar nuestro propio contexto, con la estrechez que cualquiera pueda aplicar para definirlo, para que nuestro trabajo pueda ser leído tendría que haber sido traducido, trasladado, desplazado. Realmente, dicha traducción está de antemano dada en la naturaleza de nuestra colaboración. La obra tuvo que ser trasladada para que pudiera ser efectuada, al igual que esperamos que se desplace continuamente y sea trasladada de modo que pueda ser deshecha y rehecha, digerida y reconfigurada en y a través de contextos que no tenemos manera o derecho a imaginar. ¿Qué pasaría si, a un nivel fundamental, la colonialidad fuera una imposición de lo propio, y de la propiedad, que las críticas a la apropiación promueven en vez de aplazar, todo en interés de una cierta quietud, una resistencia inercial? Existe una no-pertenencia generalizada a la cual queremos pertenecer (necesariamente, de manera desviada) que quizás puede decirse que sólo la traducción logra, o cumple o eleva, o excava profunda y sonoramente. Todo lo que podríamos esperar es estar sujetos a aquellos cambios, a esa desposesión móvil.

Y no estamos tratando de evadir o eludir la concreción de su pregunta. Específicamente en relación con México, hay un entrelazamiento (*entanglement*) de “la historia de las personas negras con aquella de los indígenas”, que académicos como Herman Bennett y Martha Menchaca llevan tiempo explorando, en la estela de otros que los precedieron.¹ Este enredo no es sólo de las personas negras y los indígenas, sino también de las fuerzas de la negritud y el indigenismo, que

1 Ver Herman L. Bennett, *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005) y *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010). También ver Martha Menchaca, *Recovering History, Constructing Race: The Indian, Black and White Roots of Mexican Americans* (Austin, TX: University of Texas Press, 2002).

son constitutivas en la formación en curso de los abajocomunes. Entrelazamiento, traducción y la constante diferenciación y enriquecimiento del contexto son inseparables para nosotros, incluso y expresamente en contra del trasfondo de su negación y borramiento, que usualmente se mueve por medio de las estructuras y operaciones de partición que, en ocasiones, compas como nosotros somos persuadidos a reclamar. La mezcla, cuya iteración en la política es a veces referida como coalición, y la partición previa de la diferencia que esa mezcla implica, puede ser utilizada para establecer la desaparición de la negritud y la subyugación del indigenismo. Literalmente, esto puede tomar la forma de una rapaz política colonial o de (la consagración de dicha política en) un género de pintura. Desafortunadamente, también puede tomar la forma de crítica decolonial, en donde un conjunto de personas pueden acordar honrar el rango de separación que se han propuesto tener. Para nosotros, la negritud y el indigenismo están diferencialmente entrelazados y enredados en, y a la manera de, la negación de la higiene racial y la apropiación cultural. En el esfuerzo de tratar de atender la diferencia, como nos enseña Denise Ferreira da Silva, sin la suposición de separabilidad, nos hemos percatado de que la negritud, digamos, es el hecho de la traducción y la circulación.² El contexto general dentro del cual vivimos es un campo de diferencias enredadas que se mueve mediante las mismas operaciones de traducción que lo hacen cognoscible, por un lado, e inasible por (o en) otro. Desde luego nuestro trabajo emerge desde y como un conjunto específico de diferencias históricas; es sólo que esta especificidad es un efecto de la traducción que es continuamente puesto de relieve con mayor agudeza mediante la traducción misma.

2 Ver Denise Ferreira da Silva, "On Difference without Separability," en Jochen Volz y Júlia Rebouças, ed. *Incerteza Viva: 32nd Bienal de São Paulo* (São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016) 57-65.

II) Parecen estar proponiendo habitar el lugar de lo roto donde este estado de deuda –como también lo denominan– no puede ser superada ni reparada sino reapropiada como deuda negativa o “deficiente.” Esta propuesta reconoce que el daño no puede ser restaurado ni superado, tal como el criterio asociado con la modernidad parece imponer. En este sentido, nos preguntamos: ¿Qué implica reconciliarse con este estado de quebrantamiento? ¿Esto supone la necesidad de encontrar formas éticas de permanecer con el dolor o la deuda negativa? Y si es así, ¿cómo se imaginan estas formas? Lo que parece claro es que no están contemplando una salida de “esta condición,” ni una cura definitiva de esta herida histórica. La deuda, como explican, es impagable, ¿entonces esto se traduce en la necesidad de encontrar formas para habitar este dolor, o incluso, para pertenecer a él en el presente?

La condición rota del lugar es una condición general que debe ser celebrada y protegida. Otra expresión para nombrar el rechazo de esa condición –que toma la forma de las fronteras y cercas propietarias que forman cicatrices en la tierra, con el deseo materializado de suturar sobre nuestra común incompletud– es el “colonialismo del colonizador,” cuya tendencia a restaurar y, por tanto, a volver a constituir un todo de manera reduccionista y, a menudo, asesina es una brutalidad epocal. Queremos reconocer que lo que nos debemos, a falta de una mejor frase, los unos a los otros no puede ser ni pagado ni calculado. No puede haber una compensación adecuada. Es una deuda que no debe tornarse en curable al extender el crédito, mucho menos mediante el ajuste de cuentas. Entonces tenemos que tratar de entender que “reconciliarse con” lo que podemos llamar la completud no-excluyente de la ruptura que compartimos no es otra cosa que la destrucción radical y reconstrucción de lo que Frank Wilderson denomina nues-

tra “capacidad negra de desear.”³ Al invocar a Wilderson, no queremos eludir todos los modos en que él podría disentir con lo que aquí y en otros sitios decimos. Simplemente buscamos subrayar la importancia de haber reconocido la manera en que ese qué queremos y cómo queremos prepara nuestra sumisión a la oposición de lo fracturado y lo completo. Es esta oposición a la cual nos negamos a someternos, que significa tratar de acompañar a Cedric Robinson en su movimiento en y hacia el “principio de incompletud” que subvierta la “autoridad política como resolución arquetípica, como la prescripción al orden.”⁴ En la distinción que estamos tratando de hacer entre crédito y deuda, vemos al crédito como una herramienta de autoridad política, como un término de orden mientras que, para nosotros, la deuda, precisamente en su irresolubilidad, en aquello que nunca podrá ser devuelto o pagado, es una prescripción de desorden, un eterno aplazamiento del reconciliamiento dentro de un ámbito general donde la ruptura y la totalidad son inseparables, inseparablemente irresueltos. Asumimos otro deseo que demanda otra metafísica.

En este sentido, no es que queramos contemplar una salida de este estado, o del estado, o de las modalidades del orden; sino que reconocemos la fuga, lo mismo que la sanación, como una actividad en vez de un logro, una continua negación a reconciliarse con las modalidades del orden. Sanar, volverse integral, es dado en la negación de un estado de completitud. Esto se vuelve claro ahí donde la claridad tiende tanto hacia la celebración, como a la crítica, cuando nos damos cuenta de que lo que

3 Frank B. Wilderson, III, *Incognegro: A Memoir of Exile and Apartheid* (Durham, NC: Duke University Press, Reprint Edition, 2015) 265.

4 Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, Reprint Edition, 2016) 196-97.

se debe no puede ser poseído y que la incalculable deuda que nos debemos los unos a los otros eclipsa la incalculable deuda que nos deben. Nos deben una reparación imposible. Nos debemos los unos a los otros el agotamiento de su régimen físico y metafísico, lo cual significa hacer estallar la estructura que está enraizada en la idea de los unos y los otros. En este sentido, como en cualquier otro, la alegría y el dolor son inseparables.

III) *Al considerar la herida colonial, esta forma de permanecer “con los problemas” se vuelve sumamente significativa. Tal como algunos teóricos decoloniales, como Rolando Vázquez, han sugerido, el proyecto de modernidad opera de tal modo que borra o incluso proscribire la herida y, por tanto, este dolor colectivo al relegarlo a los monumentos, al archivo o a la escuela, derivando, como menciona, en un “empobrecimiento de la experiencia” —o incluso diríamos en un empobrecimiento de este dolor colectivo—.⁵ Entonces, ¿cómo es que nuevos modos de reconocer, habitar y sentir este dolor, esa herida abierta de la que habla Gloria Anzaldúa, se vuelven posibles en los abajocomunes y bajo qué formas?*

¿Qué ocurre si la violencia sutural que la colonialidad nos produce, esta brutal acción conjunta de cortar y enmendar, ejerce en su debida forma un vasto conjunto de protocolos y técnicas para separar, regular, mercantilizar y distribuir la alegría y el dolor? Podríamos llamar a esto una logística del sentir en la cual tanto las escuelas como los archivos y los monumentos desempeñan una función dentro de la función general de demandar nuestra sumisión a esta separabilidad de la alegría y el dolor. Considero que podríamos plantear, en este sentido, e invocando respetuosamente a Octavia Butler, que los abajocomunes no son utópicos, si por utopía en-

5 Ver Rolando Vázquez, “Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design,” *Design Philosophy Papers* 15:1, 2017, 77-91, DOI: 10.1080/14487136.2017.1303130.

tendemos cualquier no-lugar en donde la herida y el llanto –o, de modo más general, la violencia– son enterrados o suturados. Más bien lo que está en juego es la negación de la separación y la distribución normativa de la alegría y el dolor, de la completud y la condición rota, donde normativa no sólo implica una desigualdad que llegamos a aceptar como la norma, sino que alega y justifica una oligarquización de la capacidad común de generar normas, por lo tanto sometiendo las normas, en su constante violación, a regímenes fijos de lo normativo. Perdonen esta desfigurada versión de otra visión butleriana, esta vez de Judith. Lo central es esto, y la canción pop está en lo correcto. El amor duele. Desgarra. Desafía. Trastoca. Te altera y te chinga y, en la medida que hace todo esto, queremos que todos sus poderes sean desatados. Es en este sentido que lo que queremos hacer los unos por los otros debe rodear lo que nos han hecho a nosotros; pero esta es una visión que tenemos que aprender a querer, y debemos querer ese querer, cuando es mucho más fácil quererlos a ellos, y querer de ellos, y querer ser como ellos, posibilidades que se manifiestan como su propia y espacial imposibilidad. No es que estemos diciendo “no los combatan”; es que también estamos diciendo que se pueden ir mucho a la chingada.

IV) *¿Cómo es que la escritura puede potencializar los medios necesarios para sentir esta condición rota y encontrar los modos de permanecer en ella?*

Escribir en solitario, por y como uno mismo, conduce a esta condición rota. Escribir juntos puede generar incompletud. Vivimos con lo que ha sido roto, pero también podemos vivir con la incompletud, una condición rota compartida, una totalidad abierta que genera potencialidades que rebasan el límite de lo indecoroso para aquellos que imponen la normatividad e incluso para aquellos que desean normas que se han despla-

zado en contra de la veta de dicha imposición. Por tomar un caso en concreto, usualmente escuchamos que la universidad desalienta el escribir juntos e impulsa el escribir en solitario. Nosotros mismos hemos dicho esto y es cierto. Pero tanto más cierto es el hecho de que no queremos escribir juntos. Somos los primeros guardianes de nuestra presupuesta contribución individual. Esta vigilancia de nuestras propias fronteras del cuerpo y la mente –incluso a la luz de la historia de su violación, a menudo sin el conocimiento de su imposición– no pueden sino reducirnos, separarnos de lo que nos rodea y nos infunde y proyecta, y nos ata en y a lo que escleróticamente aglutinamos bajo el gobierno y la gobernanza del individuo. Debido a que no podemos asumir solos la carga de la soledad que elegimos, siempre, de algún modo, nos herimos unos a otros, habituados como estamos a la ficción de los unos y los otros y a la imposibilidad de completud de uno mismo que la incesante herida al otro supuestamente nos permitirá alcanzar. Por un lado, la intersubjetividad sólo puede romper lo que pretende realizar; por el otro, al reclamar la condición rota, logramos que la intersubjetividad desaparezca. Así que deberíamos escribir juntos para descompletar al otro. Posiblemente no curará nuestra condición rota, pero eso es sólo porque somos incurables o, por ponerlo de otro modo, nuestra cura, nuestro cuidado nunca puede ser del yo, sino sólo de ese tacto, ese contacto, ese pulsar, ese enredo perverso de nuestro compartir incompleto.

V) *Propuesta: Desde hace algunos años, en México, personas con familiares desaparecidos se han organizado para buscarlos colectivamente, argumentando que los perpetradores son los mismos que conducen las investigaciones para encontrarlos. En el proceso, han encontrado a lo largo y ancho del país un número impactante de fosas comunes clandestinas con miles de cuerpos y han probado que las desapariciones forzadas están ocurriendo no sólo a instan-*

cias de las organizaciones criminales, sino también de los aparatos del Estado (y la línea que separa a ambos es cada vez más difusa). Esto puede ser interpretado de diferentes modos. Por un lado, puede decirse que el luto por sus seres queridos se ha transformado en una forma de trabajo, la extensión del espacio laboral: buscar a tu hija o hijo tras tu turno laboral de doce horas, cuando no renunciar a tu trabajo para llevar a cabo esta búsqueda, lo cual puede traducirse en otra forma más de precarización gubernamental bajo nuestro actual régimen necropolítico. Por otro, puede decirse que, al buscar a sus familiares, ellos están configurando un conocimiento antiforénsico que lucha contra el Estado, que están reforzando la hapticidad y construyendo comunidades en duelo. ¿Qué opinan de estas tensiones?

Esta es una hermosa pregunta que se responde a sí misma, así que sólo elaboraremos en su espíritu. La hapticidad reconoce la diferencia entre los vivos y los muertos, pero no su separación. Las madres de aquellos que han sido desaparecidos no sólo sienten a sus hijos, y lo hacen de un modo particularmente colectivo, sino que también esos hijos sienten a sus madres y sienten a sus madres sintiéndolos, uniéndolos. Este cuidado por los muertos, este cuidado mutuo entre los vivos y los muertos, se podría considerar como algo semejante a lo que Christina Sharpe denomina “trabajo que despierta” (*wake-work*).⁶ Al mismo tiempo, tienen razón en que esta cuestión debe ser abordada desde el punto de vista del Estado, desde el punto de vista de asegurar la reproducción social del trabajo para el capital. Como todas las madres saben, pero las madres negras, las madres indígenas, las madres de los pobres lo saben con la más intensa hapticidad, la reproducción social no es sólo acerca de la vida, sino

6 Ver Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being* (Durham, NC: Duke University Press, 2016) 17-24.

también acerca de esa vulnerabilidad grupalmente-diferenciada a la muerte temprana, sobre la cual habla Ruth Wilson Gilmore.⁷ Lo que el Estado debe garantizar en nombre del capital no es sólo una fuerza de trabajo viva, sino una muerta, esto para decir que debe matar en nombre del capital para poder proveer esa fuerza. La fuerza no puede ser producida sin esta violencia. Y claro, el objetivo del Estado es presionar a las mujeres para que asuman el trabajo y la administración de esta reproducción social, especialmente en el marco de su letal proceso productivo. Al mismo tiempo, cuanto más requiera esta fuerza ser asesinada, o partes de ella, para ser producida, cuanto más demuestra el Estado no sólo su naturaleza malvada, sino su fragilidad. Cuanto más hace la guerra en contra de la reproducción social, más se convierte esta guerra en su forma macabra de reproducción social y menos control mantiene. Quizás a esto se debe que el duelo colectivo esté tan vivo, sea en el funeral de Nueva Orleans o entre los encuentros de los familiares de los desaparecidos. Es la unión de la vida y la muerte, un cuerpo a la vez, tras su separación genocida, por parte del Estado, la cual suturará esta separación de nuevo, una y otra vez, en las fosas de cuerpos hechos singulares que cicatrizan la tierra. Habiendo encontrado esas fosas, las madres se embarcan en una celebración des-individualizante terrible. W. B. Yeats diría que en estas celebraciones de la misa que el Estado profana pero no puede desaparecer, una terrible belleza nace. Le hacemos eco a él, incluso si es en contra del grano de su voz. Esta belleza insoportable es la reunión de una madre y su hijo.

⁷ Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007) 28.

VI) *Por primera vez en la historia de México, el proceso electoral de 2018 permitirá que candidatos independientes participen en la contienda. Para que estas candidaturas fueran incluidas en las boletas, las autoridades electorales mexicanas impusieron una gran cantidad de requisitos, pensados para privilegiar las estructuras partidistas. En este contexto, el Congreso Nacional Indígena (CNI), en alianza con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), decidió buscar que María de Jesús Patricio o Marichuy, como se le conoce, una mujer indígena nahua, participara como candidata en las elecciones presidenciales. La candidatura de Marichuy no procedió porque no cumplió los requisitos solicitados, entre los que destacaban reunir casi un millón de firmas distribuidas por los diferentes estados. Aun así, el CNI dejó en claro que el objetivo de participar con una candidata a la presidencia no era ganar las elecciones, sino usar las estructuras y los tiempos electorales para fomentar una organización nacional “anticapitalista” “desde abajo y a la izquierda.” Esta situación política nos remite a su ensayo “El planear y las políticas públicas”, incluido en este libro. Particularmente a la discusión sobre la candidatura de Jesse Jackson, el primer afroamericano que se postulara para contender por la candidatura a presidente por el partido demócrata, y a la manera en que, según el ensayo, y siguiendo a Cornell West en su texto “Reconstructing the American Left,” el radicalismo negro “tiene esperanza en contra de la esperanza.” Considerando el proyecto del CNI en términos de una lucha para construir “una organización a nivel nacional más fuerte que pueda formar parte de un proceso político de cambio a futuro y que tome en cuenta a los pueblos originarios de México”, quisiéramos abrir tres líneas de discusión. ¿Pueden ahondar más en la experiencia de la candidatura de Jesse Jackson y su alegato sobre el artículo de Cornell West? ¿Consideran que es posible parasitar las estructuras del Estado y conformar una organización que todavía forme parte de los abajocomunes? Y, finalmente, ¿cuál o cómo es el diálogo –si lo hay– entre el radicalismo negro y las luchas de los pueblos originarios por la autonomía y defensa del territorio?*

Esta pregunta tiene muchas capas. Queremos iniciar con nuestras biografías sociales. Ambos crecimos asistiendo a misas católicas. Por supuesto ya no lo hacemos, sin embargo, ambos fuimos marcados desde una etapa temprana por la teología de liberación negra y la teología de la liberación latinoamericana, especialmente cuando ingresamos a la universidad y nos conocimos. Nuestro hermano mayor, Cornel West, es un académico eminente y practicante de una profética tradición radical negra, que deriva de la teología de la liberación. Cuando el profesor West habla de esperanza y cuando lo seguimos en ese lenguaje, no estamos hablando de una pseudoesperanza universal o de una esperanza nacional, ni siquiera de una “esperanza del pueblo.” Estamos hablando de una esperanza partisana. O, en otras palabras, estamos hablando de una opción preferencial. La única vez que votamos fue en la campaña del reverendo Jesse Jackson. No obstante, como es el caso con Marichuy, no porque pensamos que Jackson ganaría. El Reverendo Jackson no compitió por la presidencia de los Estados Unidos, sino que luchó en contra de ella. Nosotros vimos su candidatura (especialmente la primera) como una oportunidad de ejercer, por primera vez, una opción preferencial por lxs pobres, por las personas negras, por las personas latinas, por lxs queers y sí, también como un voto partisano en contra de los ricos, en contra de la nación, en contra del Estado. Más adelante, esas esperanzas partisanas, esas opciones preferenciales fueron tornadas en una clase de vicioso uso nacionalista con Barack Obama. Esta perversidad –completada con la necesaria exclusión que llega con la pretensión de esperanza universal– reprodujo la maquinaria fronteriza con una eficacia sin precedentes y particularmente escalofriante. Esa maquinaria sería retomada, siendo ya plenamente operativa, por el actual presidente estadounidense con efectos predecibles.

Pero hay otro aspecto de su pregunta por atender: ¿cuál fue el destino de la Coalición Arco Iris, de la cual el Reverendo Jackson fungía como líder, pero líder en el sentido que Cedric Robinson entiende ciertas formas de liderazgo negro en su clásico libro *Terms of Order* que citamos anteriormente? La comprensión del profesor Robinson es revaluada desde una necesaria perspectiva feminista por Erica Edwards en su introducción a la segunda edición de su libro, lo mismo que en su extraordinario libro, *Charisma and the Fictions of Black Leadership*.⁸ Para ellos, el líder no es sino la composición temporal de las personas que se reúnen por su propio(s) sentido de incompletud, de necesitarse mutuamente para permanecer incompletos en el marco de una persistente y improvisatoria descomposición. En el momento en que el líder fracasa en reflejar este principio social, o se comprende a sí mismo como completo o separado, donde la completud en la separación es un absoluto delirio masculino, es el momento donde él está descompuesto, sostenido en una muerte política, corrompido por la atmósfera de su propia individuación. En otras palabras, lo que parece confluir o lo que llegamos a reconocer como la Coalición Arco Iris todavía está ahí, pero aún debe encontrar alguna descomposición conformada, reformada que pueda sentirse tras la descomposición política del Reverendo Jackson, su individuación, que puede ser rastreada a un casi imperceptible momento en el cual él pensó que podía ganar, iniciando a partir de ello la carrera por, en lugar de desde, o contra la presidencia. El movimiento persiste; un motivo de esta persistencia es su indigenismo, que es una condición de no tener elección sino para persistir, en contra y antes del Estado nación. Es, en este sentido, desplazado o, más específicamente y más terriblemente, puesto o manteni-

8 Ver Erica Edwards, *Charisma and the Fictions of Black Leadership* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

do en reserva. Es un movimiento de salvedades, de los proyectos, y, rara vez, aunque siempre para su detrimento, se parece a algo como la política. Es, en este sentido, un movimiento negro-una operación negra, difícil de reconocer, oscura incluso para sí misma. Quizás cuando cobra una composición reconocible es precisamente cuando ha iniciado su proceso de descomposición, la descomposición del (la precisa figura del) cuerpo político, el líder en su separación de las personas, de los “no-cuerpos” como los denomina Da Silva.⁹

¿Por qué es el movimiento negro un movimiento indígena? Porque al mirar tan de cerca como podemos las diferencias de estos movimientos, empezamos, como creemos que nos muestra Da Silva, a no ver su separación. Las personas negras son personas indígenas, doblemente desplazadas de la tierra y del *socius*, en la tierra y en el *socius*. Este desplazamiento emplazó a las personas negras en el no-lugar, pero el no-lugar no es cualquier sitio; es la no-localidad de una difusión general que es, al mismo tiempo, generativa y genocida. Desde esta perspectiva, el no-lugar es todo menos en todos lados. África era, en muchas de sus políticas locales, una sociedad de clases, como nos ha mostrado Walter Rodney.¹⁰ El tráfico de esclavos a través del Atlántico convirtió esas relaciones de clase en un horror, y Rodney nos muestra que los aristócratas africanos no sólo fueron cómplices del tráfico de esclavos, sino también protegidos por este. Ahora bien, ¿cómo llamamos a las personas que esta realeza ayudó a intercambiar, rastrear y capturar de sus territorios circundantes, márgenes y de entre sus “sujetos”? Esas personas eran indígenas, desplazadas en el modo más brutal

9 Silva, “No-Bodies: Law, Raciality and Violence,” *Griffith Law Review* 18, 2009, 212-36.

10 Ver Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast: 1545-1800* (New York: Monthly Review Press, 1970).

por la avaricia sociopática europea, con ayuda de los reyes, reinas y aristócratas africanos. Dicho de otro modo, desde el principio, el indigenismo y la clase están dados en los africanos que sufrieron la infame travesía, un sufrimiento cuya fuerza es tan general, que incluso los protegidos estaban limitados a sentirla como la colonialidad de los colonizadores de su propia condición atmosférica. En contra de este mundo, de esta modernidad, fundada por este comercio en y por las especies genéricas que ayudaron a consolidar la monstruosidad emergente del siempre ya racializado humano, las personas negras (re)crearon lo que hemos llamado tierra/carne, una vida colectiva social –aunque no humana–. También podríamos llamar a esta vida negritud, reconociendo la epidermalización de un común que el consorcio público-privado debe de regular y despreciar y, al hacerlo, reconocer que pese a que las personas negras están profundamente suturadas a la negritud, que anclan la negritud, que preservan la negritud, esta no concierne sólo a las personas negras, sino a todos aquellos que deben estar en contra de este mundear del capitalismo racial, a todos aquellos que han sufrido un desplazamiento en la asesina imposición del cuerpo, de la tierra, de la casa, a todos aquellos que habitan en la tierra, en la carne, en y como la teoría y práctica del indigenismo bajo coacción, que compas como Jodi Byrd y Layli Long Soldier, en y contra los Estados Unidos, también nos han demandado y permitido empezar a tratar de comprender.¹¹ En este sentido, el movimiento indígena es un movimiento negro también. Para nosotros, estos movimientos están entrelazados y enredados en y como la defensa de todo territorio de la fisicalidad de los asentamientos, pero también en y como una defensa ubicua

11 Ver Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011) y Layli Long Soldier, *Whereas: Poems* (Minneapolis: Graywolf Press, 2017).

de la tierra de toda metafisicalidad del asentamiento, que está dada –y en este sentido, podríamos respetuosamente diferir con Byrd y Long Soldier– en la idea misma de territorio.

VII) *Tenemos curiosidad sobre su relación (si acaso hay una) con el pensamiento infrapolítico en los Estados Unidos. Nos referimos específicamente al trabajo de académicos latinoamericanos y activistas como Sergio Villalobos Ruminot, autor de La Heterografía de la violencia: historia, nihilismo, destrucción (lamentablemente esta obra sólo está disponible en español, aunque sus ideas han sido diseminadas en inglés en una diversidad de espacios) y Alberto Moreiras, entre algunos otros.¹² Arriesgando una simplificación excesiva, diríamos que la infrapolítica se aleja radicalmente de las políticas de identidad y concepciones de historia progresistas, cuestionando también la pertinencia de términos como hegemonía en un mundo en donde la devastación material es nítida y firme, siempre imponiendo la cuestión de la acumulación. En este sentido, consideramos que se desplazan en un territorio compartido por los abajocomunes, ¿tienen alguna consideración sobre esto?*

Apenas estamos empezando a estudiar la obra de Ruminott, conectándonos a ella por medio de Moreiras y su relación pedagógica con nuestro colega en el estudio negro, Nahum Dimitri Chandler.¹³ Aún tenemos mucho que aprender sobre este emocionante término de lo infrapolítico. Lo que creemos reconocer en esta obra no es sólo un alejamiento de las políticas de identidad, sino de las condiciones metafísicas y suposiciones donde la amalgama de identidad y política es

12 Ver Sergio Villalobos-Ruminott, *Heterografías de la violencia: Historia, nihilism, destrucción* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2016) y Alejandro Castillo, et. al., “A Conversation with Alberto Morieras regarding the Notion of Infrapolitics,” *Transmodernity* 5:1, January 2015, 143-58.

13 Moreiras, “Chandler’s Inhabitation of Thought,” *Infrapolitical Deconstruction*, <https://infrapolitica.com/2014/11/18/chandlers-inhabitation-of-thought-alberto-moreiras/>, 18 November 2018.

necesaria y no es contingente, en vez de algo por lo cual las víctimas de esa amalgama, en su diligente virtud por resistir, deben de ser reprendidas. Esto para decir que las políticas de identidad son tanto un producto de la ilustración como lo es la idea de una historia progresista, cuya falsedad está dada con tal énfasis terrible en la degradación de la tierra en este supuestamente triunfante fin de la historia. También recordamos que Robin D. G. Kelley ha debatido durante mucho tiempo la insurgencia infrapolítica que ha llevado a las políticas normativas a implementar brutalmente su conteo de cuerpos en los Estados Unidos. Él habla de esto –en su libro *Race Rebels* y mediante *Los dominados y el arte de la resistencia* de James Scott– en relación con las “transcripciones ocultas” de la insurrección en la vida de la clase trabajadora negra que, en conjunto, forma una lucha continua y un perenne compromiso en torno a la creación de una vida alternativa.¹⁴ Esa insurgencia es de y para aquellos cuyas reivindicaciones por la política no están sólo frustradas, sino que son comprendidas por su imposibilidad. La infrapolítica, entonces, reivindica algo más, quizás algo que es entendido de mejor forma por no ser en absoluto político, una vida social que la política abjura y acumula. Nuestra tendencia ha sido dejar a la política seguir su propio curso, pero estamos muy entusiasmados en aprender más sobre y de lo que Moreiras denomina “deconstrucción infrapolítica,” dentro del espacio de estudio abierto, de y en la indecibilidad que Ruminott denomina “decisión pasiva,” por ver cómo todos podremos develar y establecer no sólo las transcripciones ocultas de las luchas latinoamericanas, sino también de un antinacional internacional más vasto.¹⁵

14 Ver Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (New York: The Free Press, 1996) y James C. Scott, *Domination and the Acts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

15 Ruminott, “Passive Decision”, en *Infrapolitical Deconstruction*, <https://infrapolitica.com/2017/03/26/passive-decision/>, 26 de marzo, 2017.

VIII) En *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*,¹⁶ el antropólogo Jason de León ha argumentado que los Estados Unidos, específicamente a través de sus políticas de inmigración, han tornado el desierto de Arizona en una arma letal. Mediante políticas de “disuasión”, los Estados Unidos ha forzado al desierto a convertirse en una máquina de matar, completando el trabajo de las iniciativas de las patrullas fronterizas. Algo similar puede decirse de Puerto Rico tras el Huracán María, donde la infraestructura –o la falta de la misma– está matando de un modo tan metódico y eficiente que lo vuelve transparente. ¿Cómo extenderían los argumentos principales de *Los Abajocomunes* para incluir estas operaciones necropolíticas adicionales y, especialmente, para incluir la inmigración –en particular de Latinoamérica– como una de las redes originarias que describen al inicio del libro?

El uso del mecanismo fronterizo a lo largo de la frontera México/Estados Unidos y de la infraestructura de Estado en Puerto Rico debe ser comprendido, quizás contraintuitivamente, como materias de resistencia. Estos son ejemplos de la resistencia del Estado a los movimientos sociales. Esta resistencia –en la cual la logística busca regular el movimiento y la quietud en contra de la veta de logistividad, que es nuestra necesidad abajocomún, nuestra capacidad y deseo de movimiento y quietud fuera, y más allá, y a través y jodidamente mediante los términos y mecanismos del orden– es tan sanguinaria porque estos movimientos son sumamente fuertes. ¿Quién es más fuerte, la joven madre de Guatemala y su hijo, habiendo llegado a la frontera Norteamericana por tren y a pie, o la policía fronteriza? Es evidente que el Estado norteamericano no está a la altura de la valentía y determinación del movimiento social de los migrantes, tal como Sandro

16 Jason de León, *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail* (Berkeley, CA: University of California Press, 2015).

Mezzadra nos ha enseñado a pensar, incluso cuando dispone de elementos naturales o fabrica desastres naturales, ya sea para resistir la migración o para imponer desplazamiento e inseguridad, tanto dentro como fuera o en el tránsito de sus fronteras. Aun hoy, en Nueva York, la ciudad más pacífica en los Estados Unidos, los puertorriqueños insisten en colocar a sus luchadores por la libertad al frente del desfile del Día de Puerto Rico, arriesgando todo el patrocinio e idioteces cívicas del desfile. En ningún sitio en los Estados Unidos los movimientos han cerrado una base militar activa, ni siquiera durante la Guerra Norteamericana en Vietnam. Sólo en Puerto Rico, en Vieques, esto se logró. La “infraestructura” fue dispuesta en Puerto Rico para controlar a los puertorriqueños, pero falló. Ahora, el siguiente paso es abandonar la infraestructura. Pero los Estados Unidos nunca se han preocupado por si los puertorriqueños viven o mueren, sólo por controlarlos, sea mediante la imposición de la infraestructura o su retraimiento. La cuestión es: ¿qué es lo que los puertorriqueños quieren construir como su condición social y material y qué, logísticamente, está ya ahí, habiendo estado ahí por un largo tiempo, como la base de esa condición? De modo similar, la logisticidad de los migrantes está ahí a la vista de todos. Sobrepasa cualquier logística de la frontera, incluso cuando esta capacidad social es atacada sin cesar y está sometida a una constante coacción. Esta logisticidad nos enseña que para nosotros poder vivir en la tierra/carne, en una sociabilidad que es más que humana, para con esto decir que no es ni genocida ni geocida, las fronteras que impone la asesina bipolaridad de in/seguridad, que ejercen presión sobre nosotros al nivel del Estado y al nivel de la personalidad, deben convertirse en algo absoluta y enteramente inseguro. Sólo entonces podremos descomponernos, escenificando nuestra incompletud en un sobreesentamiento de nuestro propio dispositivo. Este movimiento de migrantes

ejerce la opción preferencial también –o bien el movimiento destruye la frontera y la nación de la manera más partisana, o todos nosotros seremos destruidos; si perdemos, esto es destrucción universal e integral, ninguna diferencia en la separación prevalecerá–. Estar con el movimiento migrante es estar en contra del Estado, la frontera, el pueblo (*people*), la persona(lidad), la neurosis de la (in)seguridad; es precisamente no estar favor de cualquier variante de estas imposiciones. En este sentido, existe una necesidad de ser versados en cuestiones del desierto. Las personas que viven en el desierto, que aprenden a cuidadosamente caminar en y con el desierto, saben que el desierto florece, antes y en contra de aquellos que lo militarizan, hiriéndolo con muros y fosas comunes a pesar de que reclamen que ellos lo hicieron florecer. La verdad sobre el desierto y su florecer en movimiento es que no puede haber tal cosa como una frontera abierta. En cambio, estar con el movimiento migrante es estar a favor de un programa de desorden total (*program of total disorder*), un antagonismo general, tierra/carne sin clausura, que es el único *socius* sustentable.





9



9

REFERENCIAS

REFERENCIAS

En cuanto al concepto de estudio, queremos agradecerle a Marc Bousquet y a los editores de *Polygraph: an international journal of culture & politics*, especialmente a Michelle Koerner and Luka Arsenjuk, por una conversación previa sobre este concepto.

Por el capítulo sobre el planear y las políticas públicas, queremos agradecerle a los organizadores y participantes de las sesiones de invierno del 2012 en el *Performing Arts Forum* en St. Erme, Francia, por las discusiones que nos llevaron a revisar este ensayo, en especial a Jan Ritsema y Marten Spångberg.

En cuanto al capítulo sobre logística, queremos dirigir a los lectores hacia el trabajo pionero de Ned Rossiter y sus colegas del proyecto *Transit Labour*: www.transitlabour.asia.

LA POLÍTICA SITIADA

Parenti, Michael. *Make-Believe Media. The Politics of Entertainment*.

4^a. ed. NY: St. Martin's Press, 1992. 334 páginas.

ISBN: 978-0312056032.

url: <https://www.amazon.com/Make-Believe-Media-Entertainment-Michael-Parenti/dp/0312056036> (visitado 28-06-2017).

NEGRITUD Y GOBERNANZA

Abdilahi Bulhan, Hussein. *Frantz Fanon and the Psychology of*

Oppression. Path in Psychology. NY: Plenum Press (Springer), 1985,

págs. 155-177. 320 páginas. ISBN: 978-0-306-41950-8.

url: <http://www.springer.com/gp/book/9780306419508>
(visitado 04-07-2017).

Foucault, Michel. *The History of Sexuality. An Introduction*.

Trad. por Robert Hurley. 1 vol. NY: Vintage Books, 1978, pág. 143.

Keeling, Kara. *The Witch's Flight. The Cinematic, The Black Femme,*

and the Image of Common Sense. Durham: Duke University Press,

2007. 222 páginas. ISBN: 9780822390145.

url: <https://www.dukeupress.edu/the-witches-flight>.

Lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience". En: *Écrits*.

A Selection. Trad. por Alan Sheridan. NY: W. W. Norton y

Company, 1977, págs. 502-509.

url: <http://faculty.wiu.edu/D-Banash/eng299/LacanMirrorPhase.pdf>
(visitado 28-06-2017).

Marx, Karl. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political*

Economy. Trad. por Martin Nicolaus. NY: Vintage, 1973, pág. 488.

Mullen, Harryette. "Runaway Tongue. Resistant Orality in Uncle Tom's Cabin, Incidents in the Life of a Slave Girl, Our Nig, and Beloved". En: *The Culture of Sentiment. Race, Gender, and Sentimentality in Nineteenth-Century America*. Ed. por Shirley Samuels. NY: Oxford University Press, 1992. ISBN: 9780195063547. url: <https://global.oup.com/academic/product/the-culture-of-sentiment-9780195063547?cc=mx&lang=en&> (visitado 28-06-2017).

Sobre cuestiones de negritud y estilo, véase Thelma Golden. *Freestyle*. The Studio Museum in Harlem, 2001, así como su refutación anticipatoria, Imamu Amiri Baraka. *In Our Terribleness. Some Elements and Meaning in Black Style*. NY: Bobbs-Merrill, 1970. ISBN: 978-0672508752. url: <https://www.amazon.com/Terribleness-Elements-Meaning-Black-Style/dp/0672508753>.

EL PLANEAR Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Morten, Fred. "Black Op". En: *PMLA*, 123,5 (2008), págs. 1743-1747. url: <http://www.jstor.org/stable/25501981> (visitado 25-10-2017).

West, Cornel. "Reconstructing the American Left: The Challenge of Jesse Jackson". En: *Social Text* 11 (1984-1985 1985), págs. 3-19.

Para la discusión de comando como término económico, véase Toni Negri. *The Porcelain Workshop. For a New Grammar of Politics*. Semiotexte, 11-05-2008. 173 páginas. ISBN: 9781584350569. url: http://www.book.de/de/product/7048595/antonio.negri_the_porcelain_workshop_for_a_new_grammar_of_politics.html, y sobre el oportunismo véase Paolo Virno. *A Grammar of the Multitude*. 2006.

FANTASEAR EN LA BODEGA

Ahmed, Sara. *Queer Phenomenology. orientations, objects, others.* Duke University Press, 2007.

Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. *Border as Method, or, the Multiplication of Labour.* 2008.
url: <http://eipcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en>.

Tinsley, Omise'eke Natasha. "Black Atlantic, Queer Atlantic. queer imaginings of the middle passage". En: *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 14.2 (2008), págs. 191-215.
url: <http://glq.dukejournals.org/content/14/2-3/191.short>
(visitado 25-10-2017).

Impreso en la risográfica “LAEL” en
la *Cooperativa Cráter Invertido*.

Impresión de portadas:

José Cuellar Ofsset

México D.F

Tiraje de

500 ejemplares.

Se llegó tarde y temprano.



Se utilizaron para

la formación de este libro las fuentes

open source: *OFL Sorts Mill Goudy*, *League Gothic*,

Raleway y *League Spartan*. Diseñadas por la comunidad de

The League of Moveable Type www.theleagueofmoveabletype.com