

'Mil mesetas' y los espacios liberados metropolitanos.

Notas para un agenciamiento

— La lectura que venimos haciendo desde hace ya tiempo de Mil mesetas es una de la muchas que se pueden hacer. Esto es algo que se ha ido haciendo evidente a lo largo de las intervenciones de este seminario. Nos gusta decir —sirviéndonos de un concepto de Guattari, que hablaba de conceptos-valija, o del propio Foucault— que usamos este libro como una caja de herramientas y que tratamos de hacer una lectura ética del libro. Como punto de partida nos parece fundamental, porque ante libros complejos como es el caso de Mil mesetas siempre hay una tentación que yo llamaría devoradora, sistémica, de hacer una lectura academicista; no obstante, yo creo que Mil mesetas no se deja, porque es demasiado salvaje para ello: se ha visto cómo algunas intervenciones han preferido remitirse a libros muy anteriores de Deleuze, como Lógica del sentido sobretodo, o Diferencia y repetición, en lugar de abordar la ruptura, la anomalía que supuso el agenciamiento entre Deleuze y Guattari en Mil mesetas —ese libro escrito a dúo pero que por comodidad o por pereza se acaba mencionando siempre a Deleuze en solitario—. Existe pues esta tentación sistémica, académica, como se ve en el hecho de que a Deleuze se le está estudiando ya de ese modo en algunas universidades. Pero también puede existir la tentación, desde el lado que podríamos llamar izquierdista o militante, de intentar encontrar en sus páginas una especie de solución al problema ético de la existencia, problema inmediatamente político, y buscar allí nuevas estrategias de lucha, recetas de recambio o soluciones concretas, y desde luego de eso tampoco hay en el libro. No hay siquiera un sujeto sustancialista en Mil mesetas. Lo que sí hay es una cartografía de procesos moleculares, micropolíticos, que nos permiten dar consistencia y potencia al ser y desde luego a la lucha contra el orden de cosas que no nos gusta. Insisto que es una lectura de las muchas que se pueden hacer. Pero sí que creo que es una lectura —y arriesgo un juicio de valor— que a Deleuze y Guattari les gustaría más que la académica o que la izquierdista. Ahí entra en juego nuestra apuesta, y en esa medida nos ayuda muchísimo Mil mesetas con toda su creación de conceptos. Una apuesta por construir un espacio y un tiempo liberados entendidos como procesos expansivos que no acaban nunca. Desde luego no vamos a sostener aquí que los centros sociales okupados son espacios definitivamente liberados o que determinadas prácticas metropolitanas ya están liberadas. Es un proceso en todo caso sin fin como lo es la propia construcción de ese nuevo espacio, ese nuevo tiempo y esas nuevas formas de cooperación.

— Retomando lo que dices, no es casual biográficamente— pero tampoco es casual desde la problemática que tratamos— no es casual elegir Mil mesetas, porque es algo que el mismo Deleuze dijo y también Guattari: que es su mejor libro. Su mejor libro sobre todo por una preocupación manifestada muchísimas veces realmente de comunicar con lo que Deleuze llama en muchas ocasiones los no-filósofos. De alguna manera, producir una escritura del texto filosófico que fuera a la vez un nuevo dispositivo de su pragmática. Una pragmática del texto filosófico que asumiera las condiciones (las nuevas condiciones) que podemos llamar de producción, circulación y reproducción de todo texto— una forma de plantearlo no deleuziana pero que creo que puede ayudar a comprender. A la vez que el texto filosófico no deja de ser esa flecha que se envía y que alguien puede recoger, esa dimensión se hace sobre unas condiciones, un espacio social radicalmente mutado. Podemos marcar las fechas del sesenta y ocho, pero podemos marcar las fechas de los últimos cincuenta años; procesos que desde otras perspectivas se han denominado como subsunción real de la sociedad en el capital, una subsunción real que reproduce procesos heterogéneos y dinámicas de conflictividad nuevas que producen un espacio, una superficie de la vida en la que producción y comunicación se confunden con el tiempo de la vida. Mil mesetas es un ensayo, desde el punto de vista de la filosofía política, que conecta realmente con esa nueva realidad y yo creo que, en ese sentido, aun cuando fue publicado en los años ochenta, en la coyuntura en la que fue publicado, pasó desapercibido —eso se puede ver desde las fechas de traducción a otras lenguas, como desde su impacto en los “años de plomo”—, es un libro que sigue vivo en el sentido de que está pendiente, está accesible, está buscando por todos lados nuevas composiciones, nuevos

pueblos, nuevas singularidades con las que componerse. Nuestro acercamiento a Mil mesetas parte de esa nueva pragmática del texto filosófico; parte también de una posición de resistencia respecto a lo que supone la creación de un filón o un sedimento de interpretaciones que generan progresivamente una especie de matriz sistémica de interpretación que produce en el primer caso, en Mil mesetas, la separación entre Deleuze y Guattari— cuando realmente un criterio mínimo de rigor interpretativo sería intentar por lo menos partir de la presentación o de la disposición del texto que los propios escritores o los propios autores manifiestan: que es un texto escrito a dos, es un texto, es una alianza, son dos arroyuelos— y de alguna manera ver cómo los pasos o el método interpretativo que busca producir un sistema e incluso generar una línea de continuidad de los conceptos de un solo autor, en este caso Deleuze, y no ver cómo Mil mesetas, pese a todos sus mestizajes, sus importaciones, sus reapropiaciones, sus perversiones, es una singularidad en cuanto texto

— con sus incoherencias también. Me refiero concretamente a la intervención de José Luis Pardo: desde luego que Mil mesetas está lleno de contradicciones y de incoherencias. Desde luego que los procesos de agenciamiento muy a menudo son incoherentes y contradictorios. Pero esa es una de las cosas que pone en funcionamiento la propia obra, no se le puede pedir que se ajuste a un paradigma de coherencia racionalista del que se aleja explícitamente. De algún modo, el dedicarse a buscar esas incongruencias para declarar inservible el libro creo que es un modo de traicionarlo. A mí no me interesa hacerlo. Entiendo que se puede hacer, pero yo creo que es un trabajo poco fértil, poco interesante. Yo prefiero ver lo que desde ahí surge y lo que de ahí prolifera. No empeñarme en constatar su coherencia teórica. Y desde luego muchos de los conceptos que se han manifestado como incoherentes de algún modo los estamos experimentando en vida, pues la vida es incoherente. Por ejemplo, cuestiones como las del aparato de Estado o la de los microfascismos, tal como lo fundamentan —estableciendo una diferencia de naturaleza entre el Estado totalitario y el Estado fascista— son imprescindibles para que entendamos cómo se producen esos procesos de diseminación del fascismo en lo social, cómo precisamente en espacios que carecen de representación política — como son algunos en los que nos movemos la gente que estamos en el entorno de los centros sociales okupados— es precisamente donde surgen a veces esos fenómenos de fascistización. Procesos que los vemos (y que a veces no lo queremos creer) en barrios periféricos o en ciertos lugares de los centros históricos, incluso en los propios centros sociales, procesos que nos desbordan y para los que no tenemos respuesta, que no entendemos, y que precisamente ese modo de conceptualizar el fascismo que hacen Deleuze-Guattari en el capítulo de “Micropolítica y segmentariedad” nos da muchísima luz para entender cómo se producen esos procesos, y que poco tienen que ver ya con la referencia del fascismo clásico, del fascismo de Estado.

— Decimos, pues, un intento de asumir una nueva pragmática. Digamos que es un momento ético. La pregnancia ética de Mil mesetas es inmediata. De todos modos es una ética no normativa. Es una ética que está basada en intensidades incorporales, una ética digamos pática. Las conexiones, los devenires comunes con un texto que están basados sobre todo en una deriva, en una aventura, en una errancia común entre el propio texto, las singularidades que lo pueblan, y las singularidades perdidas en lo social. Entonces el contacto es inmediato. Deleuze y Guattari hablaban de esa pop-philosophy. El AntiEdipo lograba producir sobre todo en el campo de la crítica al psicoanálisis, en el campo de las perversiones— y la posibilidad de acceder a un texto de alguna manera, pese a estar preñado de referencias académicas o no, pero de un saber, de una densidad digamos textual increíble— pues estaba la clausura ritual, la clausura también política del texto filosófico— ésta se ve radicalmente mutada. Es un acontecimiento absolutamente a reseñar: la posibilidad de que también Mil mesetas rompa radicalmente con el edipo filosófico, por así decirlo— éste es un término que en Mil mesetas es casi tomado a risa, el problema del edipo, pero sí con los dispositivos de trascendentalización de los agenciamientos textuales. Con Mil mesetas, desde luego— si vale contar mi propia experiencia, una experiencia de quienes llevamos años trabajando con el texto— se abre la posibilidad de usar conceptos filosóficos, la posibilidad de variarlos, la posibilidad de

agenciarlos en prácticas digamos bastardas respecto a lo que es el propio trabajo filosófico— la producción, el intento de ligar el texto a lo que es una nueva figura del intelectual colectivo, es decir, simplemente a esa sensación, a esa experiencia práctica de ver cómo figuras obsoletas como el profesor de filosofía— con todos los respetos— o el intelectual, el portavoz de un determinado campo de saber provisto de unas prerrogativas, pre, y de una racionalidad, de una verdad a priori que simplemente se trata de ejecutar o representar, cómo esa figura realmente se ve sacudida, y se puede ver sacudida por un texto como Mil mesetas. A eso vamos. No hay otra posibilidad, ligándonos a nuestra experiencia en los centros sociales. Es rigurosamente imposible reeditar la figura del intelectual, aunque se vean, aunque se sigan produciendo agenciamientos de (ligados a la distribución, o a la producción de saber o simplemente a su puesta en escena). Pero Mil mesetas es una caja de herramientas fundamental para poder cortocircuitar todo eso.

— Hay algo que se dice en algún punto del libro, que es la de entender el concepto como experimentación del cuerpo con el lenguaje. Es decir, no hay lugar para las típicas discusiones terminológicas, o para considerar metáforas más o menos brillantes el tipo de conceptos que ellos crean, o si agencement se debe traducir por “disposición” o por “agenciamiento” o por “componenda”(1) o por no sé qué. El caso es que crean, que inventan conceptos, y que entienden la filosofía de ese modo y que además no sólo es una cuestión de crear, sino de hacerlos experimentar con el cuerpo y con la vida. Entonces es ahí donde adquieren su potencia. Todo lo demás es despotenciarlos, es vaciarlos, es abaratarlos, es convertirlos en una componenda, o sea, en esa idea que Pardo ha ilustrado del agenciamiento como componenda, como mera supervivencia en lo social, de sobrevivir, de pactar, de ir tirando, y desde luego a mí eso no me seduce en absoluto. Me interesa más entender los agenciamientos como un modo de expresar la intensidad de la vida, de querer vivir de otro modo, de recuperar ese tiempo de vida que nos es expropiado de mil formas distintas, y dar toda la potencia que requiere a ese querer vivir, y no la más o menos vida miserable a la que nos condena el capital, a ir sobreviviendo, a ir tirando, a ir estableciendo pequeños contratos formales o no, componendas. Entonces, para mí la potencia de esos conceptos, al margen de cómo se traduzcan, está sobre todo en experimentar con ellos, en ponerlos a prueba, y en experimentarlos con el cuerpo, es decir, apostando, apostando es como se puede hacer funcionar esto.

— Si os parece podemos intentar ligar la experiencia que estamos haciendo en los centros sociales con una especie de recorrido por las cartografías de Mil mesetas o de la filosofía política, pero la filosofía política en Mil mesetas no es un capítulo, es una reconstrucción de la filosofía política precisamente como una apuesta extensiva e intensivamente vital. Una política es una política de la producción de una vida. No es una cuestión ligada a esferas, o conceptos, o tradiciones de la fundamentación o no fundamentación o la crítica de la soberanía de los estados. Entonces, uno de los aspectos que en una experiencia como la de los centros sociales, que en su precariedad, por un lado— una experiencia que no tengo ningún problema en decir que es miserable, en el sentido de que podríamos incluso decir que es imposible ahora mismo, en el sentido en que se instaura en un espacio-tiempo crítico, tan sólo por el hecho mismo de los desalojos, del marco jurídico rigurosamente hostil, (por lo menos en el estado español) respecto a las okupaciones de centros y a todo tipo de okupaciones— es ese espacio-tiempo crítico en el que se instaura en las metrópolis actuales con un proyecto que pretende ser de reconstrucción desde abajo de lazos sociales, de formas de vida, de códigos comunicativos, de prácticas cooperativas, que ligen o recreen un territorio existencial (por tomar un concepto que es posterior, de Guattari, pero que engancha tanto con Mil mesetas), un territorio existencial, o sea, un fenómeno de consistencia producido no desde la preocupación política o terapéutica por reestablecer el lazo social, sino precisamente por la posibilidad de vivir, experimentar una vida, dejar de sobrevivir. Al menos en ‘el laboratorio’, lo pensamos así. No sería justo, no sería correcto generalizar la experiencia de los centros sociales en el sentido de definir sus prácticas, o definir sus objetivos o su propia declaración de este modo, pero sí es nuestro caso. Respecto a la posibilidad de poner en marcha esa máquina, la posibilidad de que

eso funcione, realmente Mil mesetas, en primer lugar por su disposición cartográfica, en primer lugar por la dimensión topológica de lo político que utiliza realmente es un elemento de diferencia — o sea, poder pensar los procesos, poder pensar el ámbito de la construcción de esas formas de vida al margen de las categorías teóricas, sociológicas, morales (en términos de subjetividad, consciencia, valores) que realmente no funcionan, es imposible poder construir un agenciamiento político, ético, vital, en los centros sociales, en este tipo de experiencias dentro del marco de una representación política, dentro del marco de la política. Por el contrario, el pensamiento topológico, los conceptos de segmentariedad, de pliegue, de espacio liso, espacio estriado, centros de poder, toda esa plástica de la construcción de la subjetividad es realmente algo que funciona, yo creo. Ver, por ejemplo, los centros sociales como la construcción de un espacio liso en la metrópoli, como la posibilidad de manifestar relaciones liberadas en un territorio vital, como relaciones que se liberan en la medida en que cuestionan el espacio de control policial, en la medida en que ponen en contacto segmentos durísimos en la metrópoli, como son las diferencias entre inmigrantes y no inmigrantes, las diferencias entre gente con trabajo y gente que no lo tiene, las diferencias entre o el tipo de relaciones segmentarias entre hombres y mujeres, entre opciones sexuales, todos esos segmentos de alguna manera se debilitan o se hacen más flexibles, se ponen en comunicación pero también experimentan, producen líneas de fuga colectivas, errancias colectivas.

— La noción de territorio es fundamental en una práctica de liberar espacios en la metrópoli, cómo generar o crear territorios, lugares donde te sientas como en casa pero que no sean una casa. Hay un verso de César Vallejo que dice: “mi casa por desgracia es una casa.” Entonces nuestra casa por fortuna no es una casa, pero al mismo tiempo intentamos sentirnos como en casa. Ahí entra el proceso de desterritorialización, es decir, cómo una casa se convierte en un momento dado en una calle o en una plaza pública. El centro social El Laboratorio es un sitio enorme en el centro de Madrid, en el barrio de Lavapiés, es como una pequeña ciudad y tiene una plaza física, muy grande, que estaba cerrada al barrio y que hemos abierto y que desempeña la función de plaza a la que en un principio podía estar destinada, pero en muchos otros casos es nuestra casa también y en otros, cuando abrimos las grandes puertas, es la calle con todas sus consecuencias. Lo mismo que en algunos casos hemos okupado plazas públicas —como Agustín Lara en Lavapiés— y las hemos convertido momentáneamente en centros sociales, en un proceso de deterritorialización metropolitana en el que conceptos como lugar y espacio pierden significación, (re)creándose constantemente. Al mismo tiempo, para que se produzca una desterritorialización, tiene que haber un territorio desde el que hacemos consistentes, y es el propio territorio el que crea los agenciamientos, porque ese territorio está hecho de fragmentos de componentes diversos, y desde luego la construcción de un territorio, en esta práctica, implica el abandonar ese territorio. Por lo general es una práctica impuesta, porque es fruto de los desalojos, pero no deja de ser también una opción buscada, no que nos desalojen, pero sí una especie de práctica nómada que impide la reterritorialización, enquistarse en ese lugar y desentenderse de lo social en el sentido de crear un gueto, o sea, un lugar en la metrópoli en el que nos sentimos bien, nos sentimos como en casa, o sea, que nos sentimos liberados y entonces nos desentendemos de lo que hay alrededor. Esos procesos de desterritorialización tienen que ver algo con una especie de nomadismo dentro de la ciudad, impiden que se entre en procesos de gueto, que sería uno de los peligros a los que desde luego abocan estas prácticas y que de hecho ha sucedido en algunos casos.

— Los centros sociales que hablan de espacios de libertad, relaciones liberadas, cultura alternativa, la posibilidad de imaginar todo eso realmente superando o intentando romper, atravesar la posibilidad del gueto, o la posibilidad de la ilusión, o la posibilidad de producir un simulacro de lo social, en el sentido de que se finja o directamente se pretenda separar las experiencias del centros social de su comunicación reticular, subterránea con los procesos de la metrópoli. Entonces, pensar la posibilidad de esas relaciones al margen de su pátina cultural o simbólica, o ideológica, o de producción de una imagen de lo social que funciona en los retículos, en el circuito integrado de los media, pasa por una definición productiva, por la definición de una capacidad de producir

agenciamientos maquínicos, transformaciones de flujo, transformaciones de materia, pero transformaciones de valor también en el sentido de una crítica de la mercancía, de una crítica de los polos de valorización— criticar la mercancía pero con agenciamientos productivos en acto, en el sentido de poner en valorización, pero una valorización basada en universos incorporales de valor diferentes, basados en una afectividad, no en un criterio de valor (ya fuera antagónico o simétrico respecto al patrón dinero o al patrón trabajo) — gradientes de valorización que se basen en la posibilidad de chequear el proceso de liberación, de chequear su consistencia y que ponen la insistencia de valor, la insistencia ética en las dinámicas que funcionan, en las dinámicas en las que se experimenta alegría, en las dinámicas que rompen, pero con agenciamientos productivos reales que funcionan además en la metrópoli. Podemos hablar de la creación de un nuevo espacio público partiendo de los centros sociales, un nuevo espacio público que rompe con lo privado pero está además cuestionando la soberanía del estado sobre los equipamientos colectivos (éste es un término que usa Guattari) y sobre lo que es el gobierno biopolítico de la administración, es decir, los centros sociales como una máquina que puede y que está, no en Madrid pero sí en Italia por ejemplo, intentando producir lo que se ha llamado una reapropiación de la administración, es decir, intentando ligar la democracia o las instancias democráticas de base con su composición con agenciamientos productivos en acto, agenciamientos productivos que funcionan en la metrópoli, que se concibe como el espacio fundamental de la cooperación social productiva. Entonces, cuestiones como la sanidad, la educación, la formación, el urbanismo, la ecología urbana, que forman parte de los criterios de legitimación de la soberanía del estado, se trata de ver cómo pueden verse reapropiadas o reagenciadas en un espacio público que es a la vez un espacio productivo, es un poder constituyente social en el sentido de que no se trata de hablar de autogestión, no se trata de una transferencia de procesos de gestión sino que esa reapropiación es a la vez una plusvalía maquínica, es un cambio de pues produce una transformación del mismo servicio, del mismo equipamiento colectivo. Es una redefinición en función de dinámicas subjetivas, en función de procesos de subjetivación diferentes, en función de nuevos territorios sociales.

— Otro concepto muy interesante a mi parecer que se introduce en “Rizoma”, el prólogo de Mil mesetas, es toda la teoría de la multiplicidad: “no basta con hablar de lo múltiple: hay que hacerlo”, hay que ponerlo en juego. Esto es algo que se ve, se experimenta, es decir, que ahora estamos intentando explicar un proceso, cosa a la que no estamos demasiado habituados –hablar sobre lo que hacemos–, en general lo hacemos. Desde luego que la mayoría de la gente de nuestro entorno no ha leído Mil mesetas, pero de algún modo cuando se habla de este tipo de ideas, de este tipo de conceptos, aunque suenen raros, hay una especie de comprensión intuitiva, musical, porque es algo que los están experimentando, los están viviendo y jugando a fondo. Y sin embargo se produce mucho más desorientación, más estupor, con gente que a lo mejor tiene más hábito de leer y pensar a nivel más abstracto ciertos textos pero encuentra más dificultad para entender de qué están hablando en Mil mesetas: es entonces cuando surge la tentación de la que hablaba al principio de redefinir o retraducir –codificar– esos conceptos y adecuarlos a la máquina académica, despotenciándolos y capturándolos de algún modo. Entonces, esa noción de multiplicidad polifónica, en la que insisten Deleuze-Guattari desde el mismo principio de la obra, es básica en nuestra práctica: no sólo se debe hablar de lo múltiple sino que además hay que ver cómo hacerlo, y eso es toda una especie de apuesta vital, de apuesta ética, que no tiene fin porque no hay una respuesta, porque ¿cómo se hace lo múltiple? La respuesta es: ¡haciéndolo!

— Antes hablaba de poder constituyente, que no es un concepto de Mil mesetas, pero también podríamos pensar el hacer un cuerpo sin órganos. Es una estupidez, pero centro social okupado y cso ["cuerpo sin órganos"] se escriben igual— ésa es una memez publicitaria que me acabo de inventar— pero producir un cuerpo sin órganos, pensar, cartografiar la metrópoli, un barrio, un espacio de lo social como cuerpo sin órganos, como superficie de virtualidades, de singularidades móviles, intensivas, que evidentemente tienen que determinarse, tiene que efectuarse, pero que no suprimen ese plano de consistencia. Un cuerpo sin órganos que en los centros sociales puede

pensarse como agenciamiento colectivo de enunciación. En El Laboratorio realmente las dinámicas de comunicación política, las dinámicas de comunicación afectiva también, pasan prácticamente en su totalidad al margen de los códigos, los procedimientos, los rituales del discurso político —están basadas en la música por ejemplo, en expresiones como el rap o el hip-hop o el hard-core que vehiculan un discurso político pero lo agencian, lo disponen directamente sobre todo en función de rupturas a-significantes o de dimensiones no discursivas o no significantes gracias a la potencia afectiva del rapear la música, del rapear un discurso político. Eso es fundamental. También modos de expresión como los graffiti. Pero luego quizás experimentos más ambiguos o en ciernes como son la utilización diferente de las redes, la conexión a Internet, el aventurarse, rizomático sin duda, en el ciberespacio con una página web en la que haces conexiones inéditas todos los días y estás directamente en el universo mientras estás en tu barrio, estás en tu localidad— es realmente algo que funciona.

— Mencionabas los agenciamientos colectivos de enunciación que me parece una noción básica en Deleuze-Guattari. Ayer hubo una intervención sobre “el lenguaje y Mil mesetas” y se intentaba dar cuenta de cómo en Mil mesetas se concibe el lenguaje como consigna. Consigna no en el sentido puramente exterior o de mandato, sino también como proceso menos evidente. Yo entiendo que sólo en los casos en los que se consigue romper con esa función consignaria del lenguaje, es decir, cuando se produce un acontecimiento en el plano de la expresión y se dan esos agenciamientos colectivos de enunciación, se puede hablar de este tipo de procesos que explicabas. No son puramente un ser, un sujeto que produce discurso y los demás lo asumen en términos políticos convencionales, o sea, un discurso que es para convencer, para conseguir adeptos o gente que te siga, sino que eso se produce en otro tipo de agenciamientos que son colectivos y que no son fáciles de describir. En todo caso habría que hacer una especie de mapa que pasaría en muchos casos por elementos no discursivos.

— Yo quisiera ir terminando con dos aspectos de algo que estamos experimentando todos los días y que tiene que ver también por un lado con lo que se ha llamado la nota trágica. Toni Negri hablaba de la nota trágica que percibía en Mil mesetas— esa resolución imposible del conflicto entre molar y molecular, entre actual y virtual, entre agenciamiento y estructura, y que se trata de hacer funcionar y maquinarlo, no de resolverlo, no hay un fundamento, no hay una posibilidad ni siquiera de construirlo, de dar una teleología o, digamos, la posibilidad de decir: está hecho— una ruptura radical con el imaginario emancipatorio que todavía nos constituye. Pensar el estado, la administración, desde la construcción de un centro social, poder pensarlo no como simple y fundamentalmente las fuerzas de policía y represión, que tienen un papel importantísimo, sino pensarlo como una estructura y también como un ensamblaje de diferentes máquinas, de diferentes aparatos de captura que no se limitan a lo más visible de la soberanía del estado (las fuerzas de policía, su ejército), sino que realmente se confunde con la administración de la vida cotidiana; pensarlo como un conjunto múltiple preñado en sí mismo de antagonismos, preñado de conflictividad, como una entidad que se está recomponiendo todos los días en función del conflicto y que no es esa masa sólida a la que tenemos que atacar en su corazón— esto es algo que persiste y existe en los centros sociales o en los colectivos metropolitanos, esa imagen que también está ligada a la calidad y a la densidad de las experiencias de lucha, la imagen del estado como una masa muda y autoritaria, totalitaria y asesina, esa máscara de la soberanía— sino un estado como algo que se confunde con la administración de la vida cotidiana, hecha de segmentos que pueden ser atacados, que pueden ser transformados, que pueden ser reapropiados generando una nueva disposición de conflicto, pero que no hipoteca el proceso, es decir, se trata de romper ese chantaje, esa dicotomía improductiva entre, no ya entre reforma y revolución, pero sí entre lo local y la acción política general, o entre la posibilidad de tener una experiencia densa, micropolítica, de cooperación, de subjetivación, y la posibilidad de seguir pensando una transformación social. Esas dimensiones molares y moleculares de la administración son lo que puede permitir pensar los centros sociales como uno de los elementos fundacionales de una república de la multitud, de un nuevo espacio

público que vive dentro de la administración, vive dentro de lo social dominado o constituido pero produce temporalidades— por romper un poco con la metáfora espacial de los espacios de libertad, que desde luego es insostenible— produce ritornelos colectivos, agenciamientos colectivos heterogéneos que definen ese éxodo del que hablábamos. No un éxodo espacial, no se trata de irse al campo, ni de generar zonas rojas, sino de producir el tiempo como un ritornelo colectivo formado por una multiplicidad de agenciamientos colectivos en acto, de universos de valor— todo ese creacionismo de la metrópolis que está en ciernes. Pero hay que pensar esto también como una máquina de guerra política (por hablar de la máquina de guerra), como un conjunto de máquinas de guerra— y cómo pensar la acción política desde esta perspectiva, cómo llegar a la consciencia de que esas experiencias no pueden vivir, no pueden enfrentarse ni siquiera, no pueden estar a la altura del conflicto si se quedan en la organización de un conjunto de fragmentos de lo social, de subjetividades liberadas o de experiencias singulares, sino que tienen que atacar los axiomas, los ejes fundamentales del gobierno como son la obligatoriedad de trabajo, como son las libertades públicas, como son la constitución material de la sociedad. Entonces, la diferencia entre molar y molecular, su no confusión, y la idea de la necesidad de llevar, a la vez que se experimenta en lo molecular, una práctica molar, es decir, una acción política— no se trata del partido pero sí de los frentes de lucha (y retomo otro concepto que pertenece a otro pensamiento), una estrategia de objetivos que se enfrente a esas cuestiones molares peligrosas, ambiguas, que corren siempre el peligro de verse absorbidas en el juego político, en la política de la representación, que son precarias, que son máquinas de guerra, que deben ser finitas en el sentido de estar siempre preparadas para su autodisolución, su disipación, para no constituirse precisamente en esa máquina de guerra que asume todo el proceso y lo constituye en aparato de estado, o directamente lo constituye en máquina de guerra total o máquina de abolición— de las que tenemos ejemplos, o ha habido ejemplos históricos o experiencias parecidas a las de los centros sociales— experiencias metropolitanas en Italia que desarrollaban o construían máquinas de guerra en la metrópoli contra la represión policial, contra la obligación del trabajo, y que en un momento determinado se vieron... la máquina de guerra asumió todo el proceso y lo constituyó en una pasión de abolición— y aquí hay que hablar del terrorismo difuso, los grupos combatientes, de toda una generación con una riqueza subjetiva inaudita, con una capacidad de asumir todos los problemas de la vida, o la mayoría de los problemas de lo que es la vida, la construcción de una vida, y producir experiencias reales— cómo toda esa riqueza, esa virtualidad, se coaguló en una pasión de abolición colectiva, en una dinámica especular de abolición con respecto al estado, el estado del “compromiso histórico”. Entonces, pensar este problema, activarlo, desactivarlo, gestionarlo colectivamente es algo que está por hacer pero para lo que Mil mesetas ofrece elementos inagotables, inagotables no para ser ejecutados, sino inagotables para ser una caja de herramientas creacionista que acompañe en todo momento al proceso. En fin... creo que puedo dar por terminado este escaneado de conceptos.

(1) Traducción propuesta por José Luis Pardo en su intervención para el término agencément.

-----