

Entre Mil Mesetas
trayectos, travesías, tropiezos
1er. laboratorio de nomadología

Barcelona, 7,8 y 9 de Octubre de 1997 Facultat de Filosofia de la U.B.
C.S.O. Hamsa

¿Uno sólo o varios lobos? Tal vez sea ésta la pregunta que motiva lo que no quisiera ser un seminario en el sentido propio, más bien un encuentro y una apuesta por encontrarnos y así perdernos un poco a nosotros mismos. Quisiéramos saber cómo sólo el cuerpo sabe, es decir, experimentar, cuántos y cuán lobos somos, de cuánta lobitud somos capaces, si estamos condenados a ser lobos esteparios, o si por el contrario existe la posibilidad de construir manada. Quisiéramos, pues, que esto que se viene llamando seminario fuese antes que nada una reunión de lobos que abandonan su guarida para inventar trayectos, travesías, fugas, y ¿por qué no? para tropezar un poco, y caer de cuatro patas, y pisar arenas movedizas, y no saber ya si somos lobos o cerdos, o quizás todavía demasiado humanos. Mil Mesetas es el desierto que queremos recorrer, tal vez para salir de él, pero pasando por él, por las mesetas que la multiplicidad Deleuze-Guattari supieron dibujar. Y es por ello que necesitamos de vuestras cartografías y vuestros aullidos que bajo el título de ponencia sepan escapar a la forma masa. Laboratorio de nomadología, pues, para tod@s l@s que huyendo buscan un arma, laboratorio que quisiera ser un espacio de experimentación, de composiciones contra-natura, devenir-lobos, esto es, andar por el desierto acompañad@s. Que vuestras ponencias sean armas o tal vez aún herramientas, que el laboratorio sea tal mera sala de autopsias dependerá de la vida que seamos capaces de poner en juego, de la lobitud que seamos capaces de crear.

NO HAY SINO RESPUESTAS A RESPUESTAS.

S. López Petit- Marina Garcés

La intervención consta de dos exposiciones diferentes que responden también a dos biografías diferentes. Como se verá no hay diálogo entre los dos textos, sin embargo, sí es cierto que se cruzan, se oponen y que también cada uno resuena en el otro.

I

Puede ser un buen punto de partida para entrar en esta obra inmensa que es Mille Plateaux, arrancar de dos pequeñas citas a pie de página. Lo que voy a hacer, por tanto, es citar dos citas con la pretensión de reconstruir la obra entera de Deleuze.

En la primera cita (página 175) Deleuze-Guattari compara y diferencia su concepto de disposición - esta unidad de cofuncionamiento que involucra lo más variado: cuerpos, palabras...- respecto del concepto de dispositivo de poder de Foucault. La diferencia esencial sería que para Deleuze-Guattari primero está el deseo, la línea de fuga, en su plenitud y positividad y no como una respuesta o reacción. En otras palabras, se podría afirmar que para ambos autores la disposición es de deseo, y que el poder siempre viene después, en tanto que captura, territorialización de este deseo.

En la segunda cita (página 589) Deleuze-Guattari compara, pero esta vez, iguala la concepción que es la suya y que anteriormente hemos comentado, con la relación que existe entre el capital y el trabajo en la corriente marxista conocida con el nombre de operismo. La referencia es, en concreto, a Tronti, Negri para quienes la clase obrera es antes que nada un sujeto vivo, activo, con una preeminencia ontológica frente al capital. Es decir: como el deseo frente al poder, la clase trabajadora tiene que ser siempre y continuamente re-integrada en el Plan del capital. Esta preeminencia ontológica es la que estaría detrás del ciclo: lucha obrera(activa, pasiva etc)--crisis--

reestructuración o salto tecnológico.

Las dos citas a pie de página son complementarias y sirven perfectamente para definir la posición filosófica de Deleuze. Podríamos decir que a la famosa frase de Foucault (por lo demás muy pocas veces realmente comprendida) : "No existen relaciones de poder sin resistencias" Deleuze apoyándose en el operaismo italiano opone: "Y siempre hay algo que huye (al poder)". Sería un error creer que con este cambio de perspectiva seguimos estando en el interior de una discusión política. El acercamiento de estas dos citas nos lleva mucho más lejos. Nos deja en el centro mismo de la ontología social de Deleuze.

Porque para Deleuze una sociedad no se define por sus contradicciones (por ejemplo las contradicciones entre base y superestructura, fuerzas productivas y relaciones de producción...) sino por sus líneas de fuga, por las líneas de desterritorialización que la atraviesan, por el modo como continuamente se está deshaciendo. Pero es más. Esta primacía del deseo, de la fuga, en la filosofía social y política tiene su correspondencia en la filosofía primera de Deleuze. Es su intento de salvar la diferencia frente a todas las formas de crucificarla (la diferencia encerrada en la identidad, la analogía, la oposición, la semejanza) que lleva a cabo el pensamiento metafísico desde Platón hasta el propio Heidegger. Con lo que al final resulta que lo que había empezado siendo aparentemente una discusión política acerca del poder, era en realidad, la exposición de lo que es la vida. Más exactamente, de la intuición que Deleuze tiene de la vida. Afirmar la inmanencia de las líneas de fuga o del deseo en "lo social", es lo mismo que afirmar la vida como pura fluencia sin forma, como puro indeterminado e ilimitado al que nada falta y que continuamente escapa, como el agua escapa a la mano que quiere cogerla.

Pero sucede algo extraño. Ante esta ontología de lo social nosotros (y nosotros es un simulacro para poder hablar) dudamos. Nos parece que el hombre y la mujer anónimo - que somos todos y cada uno- que han puesto el "yo vivo" en el centro de su existencia, y que se orientan en un espacio del miedo definido por dos vectores (la muerte social que supone el paro y la precariedad, y el propio miedo ante la fuerza del anonimato) están muy lejos de este deseo puramente afirmativo, están muy lejos de poder actualizar una singularidad preindividual y prepersonal. Dicho de otro modo: el plano de inmanencia y el espacio del miedo nos parecen inconmensurables. Ante esta inconmensurabilidad una sospecha nos envuelve: ¿Y si hoy tuviéramos que reterritorializar el pensamiento de Deleuze ?

Reterritorializar el pensamiento de Deleuze consiste en poner en el centro de su pensamiento un acontecimiento que para él no tiene estatuto de tal. Un acontecimiento que su teoría del acontecimiento no podía pensar: la derrota. La derrota, el fracaso, el hecho de que los que queríamos cambiar la vida y transformar el mundo hemos sido vencidos. Las fechas múltiples y conocidas podemos indicárselas todos: mayo 1968, 1977 (Italia)... Y digo que su teoría del acontecimiento no puede concebirlo como tal porque, diciéndolo en sus mismos términos, habiéndose realizado en las cosas- basta constatar la desarticulación técnica y política de la clase trabajadora - no existe una proposición que pueda expresarlo, no existe un verbo que pueda decirlo tan grande es su magnitud.

Y entonces sucede que, en el mismo instante, en que la derrota, el fracaso en "asaltar el cielo" se pone como el acontecimiento verdaderamente determinante, como el acontecimiento que define y es nuestra Noche del Siglo, o sea, nuestro estar perdidos, entonces en el mismo instante las líneas de fuga que Deleuze propugnaba se convierten necesariamente en travesías del nihilismo. Travesías del nihilismo son las puertas que se abren cuando pronunciamos las frases que dicen nuestra actualidad: "estoy perdido", "estoy solo", "no hay nada que hacer"... porque únicamente tenemos claro que hay que "resistir sin esperar nada". De otra manera. Para nosotros que asumimos esta derrota no como algo externo sino como constituyente de lo que somos, ya que cuando se juega de verdad la derrota jamás es exterior - y esta asunción es fáctica y no tiene nada que ver con la memoria histórica - la vida no fluye en "lo social" como esas líneas de fuga de las que habla Deleuze. Al contrario: la vida misma hoy se ha hecho problemática en su propio estatuto. Por eso: la vida no fluye quiere decir que la vida sólo puede emerger. Que la vida es una emergencia y en un doble sentido: una emergencia como peligro para el poder; una emergencia como riesgo para nosotros. ¿Por qué es así?

Porque la vida sólo surge, sólo emerge cuando se hace del querer vivir un desafío. De aquí que no sea suficiente un pensamiento de la diferencia que promueve la proliferación del deseo basada en una ontología que sustituye el "o bien, o bien" por el rizomático "y...y". Podríamos afirmar que la actualidad nos pide un esfuerzo más. No basta con hacer fluir la vida plegándose a las fuerzas que la atraviesan, aboliendo toda distancia. Hay que hacer de la vida misma un desafío.

Ahora bien. ¿Qué implica este planteamiento que es la base de una política nocturna? El querer vivir como desafío no tiene nada que ver con la intensificación de una potencia (de una potencia que coincidiría con el ser), pues con ello ignoraríamos lo que es esencial: que el querer se pone precisamente como desafío por su ambivalencia. En el carácter aporético de la constitución del querer vivir en tanto que desafío está la fuerza y la debilidad del propio querer vivir. Dicho en forma paradójica: el querer vivir se pone como desafío gracias a su ambivalencia. Es decir, la ambivalencia que construye/disuelve el orden es la condición de posibilidad del desafío. Pero esta misma ambivalencia le impide el ponerse como tal desafío. Las figuras de "lo social" que he analizado en otro lugar (el extranjero, el marginado etc.) serían la traducción sociológica de ello. La ambigüedad del hombre anónimo frente al poder sería su traducción política. La ambivalencia del querer vivir no puede por tanto aproximarse a partir de las múltiples expresiones de la relación sujeto/objeto, ni de la oscilación schopenhauriana de la voluntad de vivir pues el querer vivir es un verbo, tampoco puede reconducirse a una u otra forma de "poder ser". La ambivalencia del querer vivir es la expresión de la inadecuación entre el querer vivir y el ser. Inadecuación que brevemente puede explicitarse así:

* el querer vivir es: la pura fuerza de dispersión de la vida (en las vidas paralelas vividas y no vividas que podemos abrir/cerrar).

* el ser es, en cambio: el recogimiento de dichas vidas. El ser nos encierra en ser lo que somos. Por esto Artaud afirmaba que quería liberarse de la "argolla del ser". Porque el ser es relación nos salva, aunque también nos condena.

Esta inadecuación entre el querer vivir y el ser aquí simplemente apuntada, o lo que igual, que el querer vivir siempre esté más allá del ser (por eso es pura fluctuación de la nada) es lo que permite que el querer vivir pueda ser a la vez fuerza y relación. Pero el nombre de esta concomitancia, que no unidad, entre fuerza y relación es justamente el de desafío. Un desafío es un ofrecerse. En nuestro caso el querer vivir como desafío es un "ofrecer la vida por nada". Y sin embargo hay que advertir en seguida que la muerte no es capaz de desafío, la amenaza de la muerte únicamente reproduce el poder. En cambio desafiar con la vida sí es un verdadero ofrecerse. Este ofrecer tiene un doble sentido:

*el querer vivir (en tanto que desafío) ofrece resistencia cuando se presenta como fuerza.

*el querer vivir (en tanto que desafío) ofrece amistad cuando se presenta como relación.

Lo que sucede es que esta concomitancia entre fuerza y relación que define todo desafío, y en particular, el que nos ocupa, implica necesariamente una des-substancialización. Para comprender lo anterior el mejor ejemplo es el dinero. El dinero es la otra cosa que puede ser simultáneamente fuerza y relación. El dinero es relación, vínculo social y, eso, hoy más que nunca. Y, a la vez, el dinero es una fuerza que empuja a la sumisión, a la prepotencia... La condición de esta simultaneidad reside en que el dinero es equivalente general, o sea, pura indiferencia que permite tanto el intercambio relacional como su uso en tanto que fuerza.

El querer vivir como desafío comporta, por tanto, una des-substancialización, un vaciamiento. Más exactamente. Hacer del querer vivir un desafío es poner un desierto en el interior de uno mismo: decir no a las sujeciones, a las dependencias. Es un estar dispuesto a perderlo todo en cualquier momento. En definitiva, el querer vivir como desafío se vacía de la forma sujeto y se convierte en un sujeto imposible. Y no hay que olvidar que un sujeto imposible es aquel que es insoportable. Insoportable frente al poder pero también frente a sí mismo.

Cómo se materializa esta ambivalencia del querer vivir en el sentido del desafío aquí apuntado requiere, paradójicamente, un pensamiento de la unilateralización. Pero eso es ya otra cuestión.

II

Ser hijo de la noche del siglo significa, antes que nada, haber nacido en el espacio/tiempo de una derrota que ya no es nuestra, es decir, en el espacio/tiempo de una derrota de la que no podemos disponer ya como acontecimiento determinante. Ser hijo de la noche del siglo significa por lo tanto estar ya embarcado en unas travesías que no dejan nada atrás y que no tienen como punto de referencia ni siquiera la luz ténue de lo que se ha perdido. Por otra parte, y paradójicamente, ser hijo de la noche del siglo significa también ser heredero de una manera de pensar y de vivir que nos hace prisioneros: la del posibilismo y sus formas de relación con el tiempo. De esta manera, los hijos de la noche del siglo hemos heredado del pasado un futuro hecho de posibles pero desprovisto de fin último. En su estructura, ya vacía, es donde se aprisiona y se ahoga la vida, que sigue presentándose como lo que siempre está aún por hacer posible.

En esta encrucijada paradójica, donde nos atraviesan una derrota que ya no es nuestra y un futuro que no nos pertenece, los hijos de la noche del siglo ESTAMOS PERDIDOS sin HABER PERDIDO. Como a las criaturas que Agamben, recuperando la simbología cristiana, sitúa en limbo, no nos precede ningún pecado ni nos aguarda ningún destino. Nuestra situación no es fruto de un castigo ni nuestro estado es el de la angustia o la desesperación. Agamben añadiría que a las criaturas que habitan en el limbo no les está reservado ningún dolor, porque su estado es el de una impasible alegría natural. Pero como veremos más adelante, toda forma de vida se despliega hoy acarreado sus propias formas de dolor: la alegría no puede seguir siendo nuestro criterio para juzgarlas. Parafraseando las palabras de Agamben, podríamos resumir así el carácter límbico de nuestra situación: somos criaturas irreparablemente extraviadas, pero en una región situada más allá de la perdición y de la salvación.

Para ser más precisos, tendríamos que decir que más que ESTAR PERDIDOS ANDAMOS ya PERDIDOS en un mundo que paso a paso censura y deslegitima nuestra protesta; un mundo hecho de gobiernos democráticos que requieren continuamente nuestra participación, (des)compuesto por familias estalladas que necesitan nuestra intervención y construido por escuelas reformadas y maestros endulzados que obtienen nuestra más íntima adhesión; pero un mundo en el que a la vez nadie nos necesita para trabajar y en el que tenemos que inventarnos el “para qué servimos” cada día.

Cuando los posibles se han agotado en una derrota que ya no es nuestra, dos ejes determinan nuestro pensar/vivir:

- 1- la IMPROPIEDAD que nos constituye
- 2- la IMPOSIBILIDAD bajo cuyo espectro se despliegan hoy todas las formas de vida

1) Decir que no disponemos ni de la derrota como acontecimiento determinante podría traducirse, en otros parámetros de la siguiente manera: no tenemos nada propio pero nada nos ha sido expropiado. Con esto la impropiedad que nos constituye salta rápidamente fuera del paradigma de la alienación y de la polaridad dialéctica apropiación / expropiación. La pregunta que debemos plantearnos no es ya entonces ¿cómo salir de ella? sino ¿cómo relacionarnos con ella?

Esto nos obliga a prestar otra vez atención a Agamben, porque su propuesta al respecto es un ejemplo perfecto para descubrir cuáles son los límites que tenemos que evitar. Lo que propone Agamben es APROPIARNOS DE LA IMPROPIEDAD. Esto quiere decir, por una parte, dejar de ser sujetos de y dejar de estar sujetos a nuestras propiedades, para devenir mediante un proceso de desidentificación unas singularidades cualsea. Cualsea son aquellas que se singularizan por su ser así o su ser tal, es decir, con total in-diferencia respecto a sus propiedades (indiferencia significa aquí, concretamente, que ninguna propiedad constituye diferencia alguna). Para Agamben, sólo ellas hacen pensable una comunidad sin prejuicios y sin sujetos, una comunidad inesencial e

irrepresentable para la cual ya no valga la pertenencia a una determinada clase o conjunto sino la pertenencia a la pertenencia misma.

Lo que hasta aquí resulta una aproximación interesante al problema que nos ocupa se revela, y éste es el primer límite al que queremos apuntar, como una reformulación del viejo esquema de la alienación. Porque, apropiarse de la impropiedad y hacerse así singularidad cualsea no es para Agamben otra cosa que recuperar la naturaleza lingüística del hombre, es decir, la comunicatividad, que en la sociedad del espectáculo ha sido convertida en un esfera autónoma que no sólo se ha separado de los hombres sino que los separa entre sí. Apropiarse de la impropiedad, hacer experiencia del lenguaje mismo sin contenido real alguno, es entonces abrir el espacio de una comunidad que, rompiendo toda identidad o pertenencia representable (poniéndose fuera y en contra del Estado) se construye sobre una potencia o posibilidad esencialmente común: la comunicatividad.

Teniendo en cuenta lo que hemos dicho hasta aquí, la propuesta de Agamben no sólo reformula el paradigma de la alienación sino que se construye como un pensamiento que aún tiene la noción de posibilidad en el centro. Y lo hace en un doble sentido: por un lado, apropiarse de la impropiedad es considerado por Agamben como la única posibilidad verdaderamente humana que se abre hoy para el hombre; y por el otro, apropiarse de la impropiedad, hacer esta experiencia del lenguaje sin contenidos o de la comunicatividad, es en definitiva existir como potencia, que siempre es una potencia común (General Intellect). Éste es el otro límite que queríamos señalar y que consideramos especialmente importante porque nos conduce al segundo eje que a nuestro entender determina el pensar/vivir de los hijos de la noche del siglo.

2) Para los hijos de la noche del siglo, para los que la derrota no sirve ni como horizonte, la vida se despliega en todas sus formas bajo el espectro de lo IMPOSIBLE, que es el que va de ES IMPOSIBLE VIVIR a ES IMPOSIBLE NO VIVIR. Entre los extremos de esta polaridad discurre nuestra experiencia, una experiencia que cuando se libera del posibilismo descubre por fin que la vida ya no es lo que está por hacer posible.

ES IMPOSIBLE VIVIR, primer extremo de la polaridad, recoge nuestras frustraciones, desengaños y prisiones. Es la expresión de lo que nos captura y de lo que no escucha. Y a la vez es el lugar de nuestras miserias, seguridades y mediocridades. Pero lo que esta expresión no puede llegar en ningún caso a constituir es una coartada: es imposible vivir no es el refugio del “aún no” y del “vivo que no vive”, porque no tiene un después ni pone la vida en otra parte.

ES IMPOSIBLE NO VIVIR, el otro extremo de la polaridad que articula nuestras formas de vida, es la única formulación de la que disponemos para hacer lo que en Deleuze y en otras filosofías de raíz nietzscheana sería afirmar o intensificar la vida. Pero se ha dado un desplazamiento importante que hace que, bajo la formulación “es imposible no vivir” no funcione ya la alternativa deleuziana que determina el comportamiento de las líneas de fuga y de toda práctica o experimentación en general. La alternativa deleuziana es la que pone de un lado todas las formas de bloqueo, segmentación, estratificación e incluso destrucción de la línea de fuga y, del otro, la liberación de la línea que, haciéndose imperceptible, crea alianzas y devenires múltiples que hacen proliferar el deseo y la vida. En este caso, la línea que inventa posibilidades de vida es creativa con toda su positividad y plenitud. Su efecto es multiplicador de encuentros y alianzas impensadas y su expresión es la alegría.

Pero cuando nuestra relación con la vida se establece bajo las formas de la imposibilidad, eso que en Deleuze siempre queda y siempre huye, esa línea de fuga que se libera, se nos clava. La vida se afirma y a la vez se nos echa encima. Este, a nuestro entender, es el lugar en el que puede darse hoy toda experimentación que pretenda no quedar prisionera del vacío de los posibles. Someter la experimentación a este cambio de perspectiva, abandonar la invención de posibilidades de vida para embarcarse en una multiplicación de los espectros de lo imposible, puede tener sus resultados. Por ejemplo, un lugar como el Laboratorio de Madrid podría ser pensado ya no como un lugar en el que experimentar posibilidades de vida sino como un lugar en el que la experimentación hace imposible

no vivir (...)

Desde este planteamiento que acabamos de hacer, se hace obligado hacer un aviso o puntualización sobre el error en el que muchas filosofías de la vida pueden hoy incurrir cuando se privilegia la alegría y su positividad como criterio para juzgar las formas de vida. Este error lo expresa magníficamente un verso de Salvador Espriu:

“Preguntes fredament com estimo la vida,
quan no vols sentir què diria un crit.”

La pregunta que se plantea a partir de aquí es la siguiente: ¿qué consecuencias tiene hacer de este cambio de perspectiva un atrevimiento?

Diremos algo sobre dos de ellas:

1) en primer lugar, se impone la necesidad de repensar la VIDA bajo nuevos conceptos que den cuenta de las múltiples caras de su imposibilidad, unos conceptos que, prescindiendo del recurso a la positividad y la plenitud, consigan hacer suya la PROVOCACIÓN DE LA VIDA, de esa vida que podemos provocar pero que a la vez, inesperadamente, nos provoca.

2) en segundo lugar y último lugar, atreverse a pensar y a vivir las imposibilidades de la vida nos pone en otro lugar: a NOSOTROS dos, que hemos hablado aquí, a todos nosotros, que estamos participando en estas jornadas y a cualquier nosotros que se quiera o se pueda coagular. La comunidad de Agamben, como hemos visto, era la comunidad que se construye sobre la comunicación de una comunicabilidad; era la comunidad, por lo tanto, que hace experiencia de una potencia o posibilidad común. La de Deleuze sería la de una multiplicidad rizomática que siempre se está rehaciendo gracias a la proliferación de alianzas perversas y devenires minoritarios, posibles por la reserva que siempre nos queda de virtualidad. Cuando el espacio/tiempo en el que habitamos es el de los espectros de lo imposible, cuando el lugar de una potencia común se hace problemático, la comunidad tiene que ser otra. Podría ser, por ejemplo, una comunidad hecha de respuestas a preguntas, una comunidad que, habiendo vaciado el lugar autoritario y jerarquizante del que pregunta, permite todo tipo de usos y alianzas que no presuponen, necesariamente, el lugar de un encuentro o de un lugar común.

Nosotros dos, actualizando en un breve espacio de tiempo lo que pueden ser la totalidad de las jornadas y de los vínculos que se pueden establecer entre nuestros discursos, cada uno con su texto, sus palabras y sus experiencias nos hemos usado, respondido y aliado. No ha habido preguntas, ni mucho menos diálogo. Lo que falta por saber, aunque en realidad no importa mucho, es si ha habido un encuentro.

Marina Garcés

<https://sindominio.net/laboratorio/documentos/milmesetas/Santi-Marina.htm>

Jordi Bonet

Ontología del pasamontañas

[...]

Debate sobre la intervención de José Luis Pardo

Pregunta: Deleuze es el crítico de la Representación. Pero cuando habla de la filosofía del arte...¿es filosofía? ¿es arte? ...no me cuadra.

Pardo: El arte sería más bien aquella función por la cual los sentimientos, las funciones se separan tanto de los objetos que las producen como del sujeto que las siente. Un cuadro o una novela muestran por lo que están hechas. Serían más bien como sensaciones, en el sentido de que no se trataría de retratar lo que alguien sintió o de retratar el objeto al cual se le atribuye la sensación, sino de retratar la sensación misma como algo que está entre el Sujeto y el Objeto. En ese sentido ese

desprender afectos, esa minihistoria de la pintura que hace Deleuze con Bacon, significa tres grandes líneas históricas que estaría Bacon pero también Miguel Angel o la pintura griega clásica etc. Ese interés por la definición del arte como un desprendimiento de las sensaciones a partir de objetos o sujetos tiene un sentido ético, en el sentido de que las obras de arte por ese contenido objetivo ambiguo son el modelo vivo de una componenda, en el sentido de que ninguna interpretación de una obra de arte cierra el trato. La obra de arte puede ser interpretada de muchas maneras, pero permanece es un estado de ambigüedad que no puede ser jamás cerrada por ningún trato. En el fondo la operación del artista de desprender los sentimientos, la angustia, el miedo, la pasión de los objetos, de los sujetos que la sienten, es una operación parecida a la del marxismo, en el sentido de que el marxismo habría desprendido la comunidad cualquiera de los trabajadores virtuales, a partir de la clase obrera efectiva y actualmente existente en el siglo XIX. La clase obrera existente en el siglo XIX es una metáfora de la comunidad virtual, y esa es la clase obrera a la que Marx se refería. Es al haber desprendido esa comunidad virtual de trabajadores que no tiene ninguna localización geográfica ni determinación temporal lo que permite algo así como el derecho de los trabajadores virtuales a hacer componendas, a no ser ahogados por el contrato de trabajo. Se desprende algo que seguirá conservando su virtualidad siempre que haya un trabajador asalariado. Los trabajadores asalariados concretos son metáforas de la comunidad virtual. Gracias a esa exigencia de que además de los contratos tiene que haber componendas, es posible respirar. En este sentido las obras de arte son posibilidades de respirar.

Pregunta: Pero es que me parece que Deleuze echa mano de concepciones artísticas tradicionales, ya que me parece que está más en consonancia con su filosofía, actitudes dadaistas, porque cuando habla, por ejemplo, del cine y hace sus dos libros, tiene más relación con su aportación filosófica anterior. Pero en 'La lógica de la sensación' y en '¿Qué es la filosofía?' Creo que es una concepción del arte como muy tradicional.

Pardo: Ese apoyarse en obras de arte en la obra de Deleuze, no solamente en los trabajos de Bacon, es un decir de la obra de arte que enseña a la filosofía un modelo de cómo salir de la representación. Es en ese sentido que la obra de arte tiene una virtualidad y ¡claro! sí es tradicional porque ya Kant decía que el arte de la realización de la libertad en la naturaleza. Pero cuando Deleuze traza una línea común al cuadro... el informalismo ... tendrían tradición en la cultura occidental, estaría perfectamente ligadas a una determinada tradición que privilegia lo manual sobre lo óptico. De la misma manera que la tradición de la abstracción más geométrica, Mondrian etc. Estaría ligada a otra línea de tradición pictórica occidental que privilegia el ojo sobre la mano. Y luego habría una tercera, la de Bacon, que busca un modo de mirar que sea empírico-fáctico. Si esta línea es preferible a las otras dos es cuestión de gustos personales. Pero lo que es importante en este recurso a la estética es que una obra de arte se construye siempre en apelación a una comunidad virtual que no puede confundirse con una comunidad actual. Como una flecha dirigida a una pueblo, pero un pueblo, como dice Deleuze, que solo se puede pensar como un pueblo desaparecido, nunca como una comunidad o sociedad actual. Y eso me parece una victoria ética en el sentido de que el mito del juicio que puede suscitar una obra de arte nunca puede ser determinante, nunca puede obligar a una universalidad absoluta. Siempre puede haber alguien que pueda decir 'yo no me siento de esa comunidad'.

Marina: Como se hace un poco tarde y sería interesante que las tres ponencias que se han expuesto se discutieran, quería plantearte una cosa aunque puede hacer entrar en discusión las distintas cosas que se han dicho y es que un poco tu propuesta de leer 'M-M' fuera de la idea de la alternativa al hacer tu lectura bajo la traducción de componenda, me parece que la última ponencia ha sido otra versión de leer 'M-M' fuera de la idea de alternativa. Los compañeros del Laboratorio han presentado unas experiencias o experimentaciones que no ponen la máquina de guerra como un bien que se enfrenta a un mal y que no construyen para nada una noción de alternativa. Su tiempo-espacio funcionan bajo otras cosas que no son la de alternativa. Me gustaría que lo comentaras un

poco.

Pardo: Comparar a Deleuze y Guattari para ver quien es más responsable de una cosa u otra, es odioso. Pero tiene una virtud pedagógica. 'El Antiedipo' es una idea de Guattari y cuando lo escribió tenía un pie puesto en cada uno de los brazos de la alternativa que el estado había planteado para recuperar el movimiento de Mayo del 68. Por un lado era psicoanalista, por otra parte era militante de la oposición comunista. Entonces para construir una barricada contra estas dos estrategias del Estado es para lo que recurre a Deleuze. ¿Quiere esto decir que Deleuze está menos comprometido? No. Está mucho más comprometido en 'El Antiedipo' que Guattari. ¿Por qué? Porque todo el trabajo de Deleuze antes del 'AD' y de Mayo del 68 está dirigido a insistir mucho en que no hay que confundir lo virtual con lo actual. Que lo virtual tiene su propio modo de realidad diferente a lo actual, pero que es igualmente real y que este es un poco el caballo de batalla que hay que seguir. Entonces descubre que hay una afinidad entre la herramienta filosófica que él ha fabricado y esa revolución molecular. Ahí es donde se sitúa el 'AD' en el descubrimiento de esa afinidad. Ahora esa afinidad tiene un momento en el cual hay que constituir un discurso que sea coherente. Ya comprendo que en M-M no pretende ser un sistema coherente en el mismo sentido que puede ser 'La Lógica' de Hegel. Pero exige una cierta coherencia. M-M quiere ser un sistema y no se puede construir un sistema sin una cierta apelación a la coherencia. Se dice que el esquizoanálisis es una cosa descriptiva, no se pueden hacer juicios de valor. Bien, pero si se dice : 'Es que hay un peligro...'. Referirse a algo que es malo es un juicio de valor. Por tanto, esto funciona bien mientras no se plantea en términos de alternativa. El planteamiento de los compañeros MA y R (Laboratorio) me parece perfecto en el sentido que no están planteando una alternativa por parte de los Centros Sociales Okupados al Estado. Se han referido a un marco jurídico hostil en un intento de abrir un marco jurídico menos hostil. Lo encuentro pertinente. Lo que no me parece bien es que se intente confundir grupo actual de lugar actual o de tiempo actual con esa comunidad virtual cuyo desprendimiento es justamente lo que lleva la posibilidad de vivir. Digo 'vivir' o 'ir tirando' porque en el Estado no se puede vivir. La vida es una mercancía que el Estado no fabrica. Fuera tampoco se puede vivir a menos que uno se fabrique una manera de vivir, a eso me refiero con una componenda. Hay que fabricarse una componenda para vivir y esos CSO los veo como componendas que surgen en el último lugar de la extinción de la vida, es decir cuando ya no se puede vivir es cuando hay que hacer una componenda. Justamente diciendo que eso es la creación de un derecho de existencia para gente que ve otro modo de vivir. El problema de las componendas es: ¿Cómo podemos vivir juntos los que no podemos vivir juntos? ¿Cómo podemos mezclar los inmigrantes con las prostitutas, los machistas...? ¿Cómo podemos vivir con diferencias? Solo haciendo componendas. No podemos estar todo el tiempo viviendo. La vida sería demasiado intensa. Pero de vez en cuando hay que vivir. Respecto al Poder Constituyente, por ejemplo, forma parte de esa fatalidad por la cual ciertos movimientos italianos se han convertido, han degenerado en... lo que dice Deleuze: 'Las revoluciones siempre acaban mal'. Pero eso no dice nada contra las revoluciones. Acaban mal porque están mal apoyadas, porque una componenda es un chanchullo que no dura más que lo que dura mientras se pueda ir tirando. Hay un momento en que ya no tira más, se rompe, se agujerea. Todo funciona bien mientras no se plantee en términos de alternativa.

Pregunta dirigida a Pardo a M. Y R.: Respecto a la comunidad virtual ¿no funciona un poco un ideal regulativo a modo de Habermas es decir como algo que actúa como principio ético-político pero que no se alcanza nunca por ser virtual.

Pardo: La comunidad virtual es real. No es una posibilidad que habría que realizar. El principio regulador de la comunidad virtual es únicamente 'a la que yo pertenezco, yo soy un miembro'. El principio único regulativo que vería yo es la ley que pertenece a la comunidad actual. Si tengo mucho miedo entonces sacaré el carné de identidad.

Pregunta: Lo había entendido así porque cuando has hablado de la comunidad virtual al hablar de

marxismo como aquello que permitía de nuevo respirar. Lo había entendido como un principio regulador que permite reactivar el contrato .

Pardo: La comunidad virtual de los trabajadores cualesquiera sobrevive no solo a pesar de que los trabajadores empíricos asalariados firman contratos con sus patronos o con el Estado si no precisamente porque debido a que los firman pueden a partir del contrato, hacer otra componenda. Firman un contrato para calmar el miedo, pero no para vivir. Para vivir hay que hacer una componenda.

Pregunta a M y R: Cuando habeis hablado del peligro de los microfascismos , ¿teneis algún modo de evitar este peligro. La respuesta uniría lo que decis vosotros de Deleuze con lo que dice José Luis. Es decir, ¿cómo podemos vivir entre gente que no somos iguales, que somos diferentes? ¿cómo podemos evitar peligros?

M y R: El peligro no está en vivir gente que no es igual, el peligro no es la diferencia. Intentamos vivir la diferencia en términos gozosos. En cuanto a los microfascismos, son procesos específicos que vienen de la diferencia, pero sobretudo vienen de esas líneas de abolición de las que ellos (D y G) hablan. Hay casos cotidianos que se viven en los barrios y no hay recetas.

R: Entiendo tu pregunta pero desplazaría el marco problemático. No lo introduciría en el problema de cómo crear un lazo social que funcione, sino que el lazo social es cualquier multiplicidad creada. La cuestión del microfascismo en ese plano de consistencia tiene un repertorio de peligros es cierto, pero hay también un repertorio de experiencias posibles. El cómo evitarlo es la prudencia en la experimentación , consejo spinoziano. Y luego la posibilidad de crear instrumentos de análisis, como diría Guattari, de metamodelización, unas cartografías de esas conexiones, de esos devenires que de alguna manera puedan no tanto evitar o reprimir como directamente producir nuevas conexiones, hacer que lo que es un fantasma de abolición se convierta en una procesualidad creativa o en una ruptura estética. De alguna manera recrear territorios existenciales y sin embargo eso no es recrear el lazo social, porque un territorio existencial puede crearse en la ruptura radical del lazo social. Por ejemplo, aunque caigamos en la peor sociología... los que hacen la 'ruta del bacalao' en algunos casos están cayendo en el fascismo, en el sentido de que se están haciendo nazis que agreden a la gente por su aspecto. Pero también a partir de esas nuevas agregaciones hay gente que ha generado territorios existenciales mínimos entorno a la música, al uso de determinadas drogas. Todo muy precario y sin instrumentos de metamodelización. La posibilidad de generar una conexión o una composición de esos procesos con la capacidad de analizarlos, digamos de autoorganizarlos , de generar una autopoiesis de esos procesos que esté alerta a todas estas historias. Digamos que lo bueno es que hay recetas, no hay soluciones. Pero hay la posibilidad en todo momento de intervenir sobre ellos. Es una preocupación constate, sobre todo en Guattari, desde el análisis institucional hasta la micropolítica del fascismo, de toda esa riqueza fenomenológica.

MA: Yo si que lo veo como dicen D y G como el mayor peligro en nuestra práctica, porque precisamente te expones muchísimo a que esas prácticas se vuelvan contra tí . Cuando se abre un CSO y se hace abierto y no constituyes una historia controlada y de gueto, hay muchas posibilidades para que lo social descompuesto que hay, por ejemplo, en nuestro barrio Lavapiés: niños que viven permanentemente en la calle o homeless, asalten este espacio e impidan construir un espacio como centro social. Esta realidad nos la hemos encontrado. Entonces, ¿qué respuesta se da a eso? Pues muy precaria. La primera vez hay la tentación de controlar, de construir tu aparato de Estado e impedir que esas realidades acaben contigo. Gente que es más fuerte que tú por vivir en la calle. Intentamos entrar en agenciamientos muy precarios con ellos y no solo con estos sectores. También con otros como los tenderos: gente que hace manifestaciones en la calle donde hay droga o delincuencia para pedir más policía. Intentamos intervenir en esos procesos para cortocircuitarlos. No hay que despreciarlos como tradicionalmente se ha hecho desde la izquierda radical pensando

que eso es solo fascismo de tendero y ya está. Hay que ver como intervenir ahí y como cortocircuitar gente que es gente de la calle, que en ese momento está en ese lado e inmediatamente está en el otro. No es fácilmente clasificable. Lo mismo pasa con los niños inmigrantes. Un ejemplo es la película 'El Odio' que muestra como en los barrios de París se vive en ese filo de lucha contra el Estado, de oposición a la policía, de rebelión, de revuelta y al mismo tiempo eso se convierte en una pistola en la mano que puede acabar con lo que haya por delante.

Pardo: Hay una pregunta previa a la pregunta de cómo evitar el fascismo o los microfascismos y es la de si se deben evitar los microfascismos. No se pueden evitar ¿por qué hay que evitar el fascismo? La respuesta sería que si no se evita, este nos conduciría al absoluto dominio del Estado. Y aunque cueste reconocerlo lo que se está implícitamente valorando no es tanto el Estado como el Derecho. Me parece sospechosa toda desvalorización del Derecho, de cualquier clase de derecho porque sin esa valorización no se cómo y por qué habría que decir que el fascismo es malo o es un peligro. Lo que hay son líneas, líneas de fuga,, líneas unas de fuga otras de abolición pero todo son líneas. Creo que se parte de que hay algo conservable y que además en el paso del 'AD' a 'M-M' funciona mucho la lectura de Foucault . Foucault ha mostrado a Deleuze y Guattari el rostro más siniestro de lo molecular, el modo en que en el siglo XVIII una serie de micropoderes moleculares se apoderan del Estado de Derecho, del aparato jurídico y como terminan con toda posibilidad de garantías. Cuando se le pide al condenado que se identifique, que cuente su vida, que diga 'pues yo...', etc. Tiene mucha importancia porque hay que comprender que el que ocupa la última frontera no es G. Khan ni las multinacionales, sino uno cualquiera, no solamente a ese que pertenece a esa comunidad que está perseguida por la policía, sino por el que pertenece a esa comunidad perseguida por la policía y que a su vez está perseguido por su propia comunidad y ese es el que ocupa la última frontera porque está asfixiado y no tiene las mínimas posibilidades de vivir como no se vaya a l desierto y haga una componenda.

TM: Yo creo que no hay continuidad entre la lectura que hace Pardo y la lectura opuesta de una acción que quiere reconocerse en unas cosas y que luego ya creará sus propias palabras. Y no la hay porque la problemática de cómo una comunidad tenga una homogeneidad no es un problema, sino que la comunidad es una comunidad elástica que más o menos se estira y se encoge y que esto no es la supeditación, ni la necesidad o presencia permanente de una componenda, de un ponerse de acuerdo. Yo creo que la máquina de guerra lo que la caracteriza es precisamente que rompe el lazo, que traiciona el pacto y que es en ese momento en que se hace real. Que luego haya momentos en que uno debe enseñar el DNI o que pague los huevos en la tienda porque quiere llevarse bien con el tendero no veo porque haya que darle más estatuto de realidad a eso que hace todo el mundo, y que lo que hay que ver es esa especificidad de esa práctica que rompe el pacto, traiciona ese acuerdo. Y el hecho de que sea capilar, microfísica no quiere decir que sea menos real. De ahí la importancia de la pragmática, de que no es el lenguaje y la gramática sino el habla . No es que se hable correctamente porque eres competente en ese idioma y puedes decir frases que has oído correctamente sino que se habla, habla cada uno y luego hay un trabajo exterior de asociación de expresiones y de crear una gramática. Creo que ese punto de vista no se adopta en ningún momento porque estamos hablando de hablar, de unas acciones de cuerpos y que si uno luego quiere ver cuánto se corresponde eso con una lógica, si eso es además el sintomatizarse de una fenomenología más general, es donde nos perdemos, donde vemos paradojas y dices 'eso no va a ninguna parte' . Bueno pues eso a llegado donde a llegado, que es un espaciar como en las casas okupadas aunque sus familias los soporten, los asuman, los mantengan, etc. Pero ese es un caso como el de todos. No hay que ver cuanto se parece eso a lo otro sino en que se diferencia. Este espaciar porque es microfísico no envuelve toda la vida de los que se implican y no quiere decir que se sea esclavo del pacto o la componenda. Porque, por ejemplo, en el asunto de no renunciar del todo al Derecho, no es que la denuncia en que además del derecho haya las normas y que la lucha iría en restaurar el derecho, sino que el derecho mismo es perverso, es genocida, no es salvable. El problema del quien esta en la ultima frontera suena a bíblico: "no te lamentes porque si miras atrás veras a uno que esta

peor que tú". Aquí hay un error porque has introducido un argumento de pauperismo ,el último, los presos políticos, los comunes, pero es que uno no tiene la culpa de que el carácter genocida del capital genere marginalidad o paranoicos. El problema es que son una comunidad de cabezas rapadas y ¿qué debemos hacer con ellos?, pues bien, cortarles los huevos. Eso no es más que una antropomorfización de las propias leyes. Qué vamos a hacer si encima es una forma 'voluntaria de asumir las reglas', como los voluntarios de la Cruz Roja que encima trabajan gratis. Lo que quiero decir es que el planteamiento Molar-Molecular, la ventaja de la máquina de guerra que tiene su autonomía, pero también sus contagios, es precisamente que aunque haya sido derrotada no quiere decir que no haya existido o que no exista. Cuando te dicen 'trabajas o te mato', cuando tienes el cuchillo en el cuello, todavía existes. No necesariamente tienes que buscar como te esposas a todos los grupos y a todo lo que existe y eso es una ventaja porque lo otro es tener que vivir una vida abstracta con unas identidades donde todos somos proletarios, etc. ¡leches! Hay, sin embargo, una cuestión que es difícil de hacer explícita y es ese carácter minoritario de cualquier liberarse, que es insolidario y de ahí la cuestión de la crueldad, es una lógica de la sensación que es una lógica de la parcialidad, de reglas de corto alcance.

Pardo: No todas las minorías son iguales. Hay muchas minorías, los enfermos de riñón, la mafia. Me parece que uno de los grandes logros de la filosofía político es que la diferencia no está entre mayorías y minorías porque la cuestión entre la mayoría y la minoría sí que es una cuestión de pactos. La cuestión está entre por un lado la cuestión de mayorías y minorías y por otro el devenir minoritario. No tiene nada que ver con las mayorías y las minorías. Y no hay ninguna garantía de que las minorías no sean fascistas. El Derecho no es nada más que el derecho procesal: antes que me corten los huevos prefiero, porque me identifico con el último de la fila, que haya unas reglas según las cuales me ... y eso no creo que tenga nada que ver con la lógica del Capital. Hay que diferenciar entre pacto y componenda. El pacto se hace cuando se acaba la componenda. El pacto es lo contrario de una componenda. La componenda se hace para vivir. El pacto se hace porque uno tiene miedo. Prefiero tener derecho a vivir para poder hacer componendas, quiero que me dejen en paz para hacer componendas, pero esta exigencia es inseparable de tener derecho a pactar cuando tenga miedo.

T.M. : ¿Cuál es el esquema que lleva a que necesariamente, pase lo que pase , todo debe ser reconducido al acuerdo ¿. Yo creo que es la teología de Habermas: todo al ser considerado desde el punto de vista de los intercambios de mensajes, de la circulación de expresiones , lleva como consecuencia a un acuerdo .

Pero en realidad el acuerdo ya estaba antes porque compartir ese lenguaje presupone un acuerdo ya . Pero también existe la posibilidad de reconocer que existen los acontecimientos del cuerpo, que no es lo mismo la literatura de los libertinos que lo que escribían sus cuerpos. La posibilidad de afirmar los acontecimientos del cuerpo independientemente de su expresión y su intercambio de mensajes.

P: (pregunta a Pardo) Cuando tu dices " el vivir " , ¿lo rebajas a la categoria de "ir tirando". Y después la cláusula "R" de la que has hablado, ¿significa que no nos queda nada más que el mal menor?.

Pardo: La cláusula 'R' es una cláusula retórica que como tal no está formulada y dice así : 'todo lo micropolítico es de por si mismo y espontáneamente revolucionario'.

P : Pero la cláusula 'R' sería '¿No nos queda sólo el mal menor?'

Pardo: La cláusula 'R' dice : 'Las componendas se hacen porque hay que vivir. La vida es un fenómeno precario, raro, inestable, mal apoyado y como tal acaba cayendo y se cae de dos maneras:

al vacío y se estrella o se puede caer en un pacto.' Pero en cualquier caso es una decadencia, quiero decir que el pacto no sirve para vivir. En el momento en que se ha hecho un pacto sobre una cosa hay la posibilidad de inventarse otra componenda para seguir viviendo. Pero solo se pueden seguir inventando componendas porque hay pacto. Sino hubiera pacto la única posibilidad cuando se acaba una componenda es caer en el vacío. Pero por pacto no entiendo el acuerdo de Habermas que está preestablecido, en absoluto. Ni un acuerdo justo. La mayor parte de los acuerdos son injustos, casi diría que todos los que hacen un pacto no desean hacer un pacto justo. Cuanto más injusto mejor. Los pactos los sitúo en el nivel de lo actual, lo empírico, lo fáctico. Lo que está a nivel de lo virtual pero real son las componendas. Lo que me parece nefasto y ruinoso es la confusión de lo real con lo virtual (sic) y por lo tanto de las componendas con los pactos y por consiguiente el Estado con lo que está fuera de Él.

Laura: ¿???

Pardo: Sin duda hay que hacer componendas para vivir y ¿significa que tenemos que prescindir del pacto? No. Deleuze y Guattari nos dicen que no hay un antes del Estado, aunque se diga que la historia es la historia de lo contingente, el Estado no es contingente, el capitalismo sí. Por tanto, si no hay un antes del Estado quiere decir que el Estado no es un fenómeno empírico. El Estado existe desde el principio y además muy formado y muy completo, muy perfecto. No hay nada anterior al Estado. Hay Estado y las componendas y lo peligroso es confundir el estado con las componendas y las componendas con el Estado. ¿O es que Spinoza defiende un estado de la naturaleza anterior al Estado?. No hay nada anterior al Estado. Hay el Estado y las componendas. Spinoza dirá que se tendrá mucho cuidado de no mezclarlo. No pretender hacer un Estado componenda ni de la componenda un Estado. No pretender que el estado y las componendas corran la misma carrera y si gana uno pierde el otro. Los pactos de Estado, los pactos, que al hacerlos se constituyen en Estado en la sociedad, hacen posibles los puentes que permiten pasar de una componenda a otra.

T: No conozco bien la obra de Deleuze, pero por un sentido común 'otro', pienso que el Estado nunca puede ser anterior a la máquina de guerra. Porque cuando se dice que una máquina de guerra como es la mafia se compara con otra máquina de guerra como son los CS hay una diferencia de intensidad entre ambas y es que una apuesta por la muerte y otra por la vida, hay una diferencia de apuesta. Entonces el pacto es imposible porque la máquina de guerra es sorda, no entiende de pactos de Estado en su proceso inconsciente maquínico. Lo que sí entiende es de desterritorializarse-reterritorializarse, andar por aquí y pos allá. Desde está sordera la máquina de guerra apuesta por la vida o por la muerte y el Estado está ahí para capturar eso que le molesta.

Pardo: No creo que se pueda apostar por la vida o por la muerte. La decisión por la vida es una cosa que al final se muere uno.

T: Se defunciona uno. No hay que confundir la muerte con la defunción.

Pardo: Bien, llamémosle mortalidad y a eso me refiero cuando digo que la vida está mal apoyada, que siempre acaba mal. Por ese estar mal apoyada es por lo que a veces tenemos miedo y debemos hacer un pacto. Pactos que nos permiten vivir y calmar el miedo. En cuanto a esa máquina de guerra si la pensamos como un modelo virtual que los hechos empíricos ni confirman ni refutan, estamos de acuerdo, ahora bien, si pensamos que ha habido alguna vez una máquina de guerra anterior al Estado como hecho histórico-empírico-geográfico, francamente, me parece una falacia.

Santi: Me ha parecido una exposición extraordinaria, bien trabada, con unos pasos perfectos y sin embargo te hubiera saltado encima para que no siguieras, porque me ponías nervioso, sobre todo al saber hacia donde terminaba todo esto, que se sabe ahora que lo has dicho claramente. Respeto totalmente esto. Lo que a mi me interesa es por qué está lectura. Digamos que en Deleuze y Guattari

hay la polaridad desterritorialización-reterritorialización. Pero tu sabes muy bien, mejor que yo, que la parte de reterritorialización pasa a segundo plano y la de desterritorialización se alaba continuamente. Y eso no se explica mucho, es una especie de lugar oscuro la explicación es que en determinado momento histórico Deleuze y Guattari creyeron que era mejor insistir en ese lado . Entonces por qué tu optas por el pacto y no por la vida aunque no sea posible vivirla continuamente.

Pardo: No opto por el pacto en absoluto. A mi lo que me parece bueno es la componenda y solo opto por el pacto porque este sostiene a la componenda como las componendas sostienen el pacto.

Santi: Sí, pero Pere te ha dicho que al final lo que parece que hay en toda tu lectura es que es una lectura desencantada de M-M y Deleuze y Guattari y al final el mal menor es que por lo menos haya un derecho y unas normas. Coincido totalmente, y por eso me ponía nervioso, en una crítica a poner únicamente la intensidad de la vida como un criterio, estoy totalmente de acuerdo, pero no por esto me voy a Rorty , sino que busco el querer vivir como desafío e introducir una determinación ética por otro lado sin ir a una norma o pacto.

Pardo: Lo del mal menor, lo del Estado como mal menor es cosa de Deleuze y Guattari, no lo digo yo. Son ellos los que dicen que el mal menor es el Estado socialdemocrático, laico y de derecho. ¡Qué le voy a hacer! Es una cosa que está implícita en M-M pero no se dice debido a la retórica revolucionaria. El pacto, lo que yo llamo pacto, no tiene nada que ver con el acuerdo universal de la humanidad. Se hacen pactos locales, puntuales, actuales por la misma razón que se cometen robos y asesinatos: porque somos mortales, somos débiles. De esa debilidad no implica que no podamos algunas veces actuar y hacer componendas. Yo me sentiría satisfecho de todo este apartado diciendo que el pacto solo se puede hacer sobre la base de que hay algo que no se puede pactar.

Laboratorio (MA): Me parece fundamental la lectura ética de M-M- Situar a Deleuze y Guattari como una especie de garantes o defensores del Estado de Derecho me parece una lectura mal intencionada y un desconocimiento de sus prácticas y sus vidas, para eso es mejor no leerlo. Que digan que el mal menor es el Estado de Derecho, que aunque no lo dicen así se puede deducir dentro de una gradación de los males, como un segmento, eso no puede llevarnos a considerar que hay una especie de resignación. Toda su obra es una especie de revuelta contra eso. Hay una apuesta ética ahí que te puede interesar o no, evidentemente, a ti no te interesa. Ahí es donde adquieren importancia y se convierten en algo más que un funcionario y el otro en una anomalía.

Pardo: Todas las indicaciones en el sentido de que hay que prevenirse contra el microfascismo, que el fascismo construya una máquina de guerra total que termine con el Estado...¿por qué les parece mejor a Deleuze y Guattari , y no de ahora, el Estado moderno que el Estado arcaico? Porque el Estado moderno no parte de unas comunidades previamente integradas socialmente sino de una previa desterritorialización hecha por el capital que ha convertido a los hombres en unos cualesquiera, los ha desarraigado por completo y convertido en unos desaprensivos. Y eso qué otra lectura puede tener que una apelación a una suerte de derecho que no es nacional pero que es el derecho de los que son cualesquiera a deambular por cualquier lugar y a cualquier parte. Quizá es molesto llamarlo a eso Derecho, pero insisto en que no son las normas del Estado de Derecho. En función de qué se puede apelar contra el fascismo o contra el microfascismo, en función del derecho de los que no son nadie a poder ser. Y en nombre de qué. Todo este asunto de la melancolía de la máquina de guerra de las víctimas del nacionalsocialismo, eso cómo se puede leer sino es como una defensa del derecho de las víctimas. Y a propósito del Poder constituyente, qué es para Deleuze el poder por muy constituyente que sea: el grado inferior de la potencia, porque la potencia se degrada y se constituye en poder.

https://sindominio.net/laboratorio/documentos/milmesetas/debate_pardo.htm

«Etnología y sus ritornelos»

Tadashi Yanai

1. Introducción

En Proust y los signos, Deleuze dice: «La verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento. (...) La verdad depende de un encuentro con algo que nos fuerza a pensar y a buscar lo verdadero» *1. Creo que, en efecto, cada uno, al pensar, gira alrededor de esas violencias, esos encuentros, con los que, en alguna medida, se hace capaz de pensar.

En mi caso, esa violencia sería, en primer lugar, mi condición de haber nacido y crecido en Japón - en un país donde continuamente se mezclan y se chocan lo tradicional y lo occidental-; y, en segundo lugar, serían las experiencias que he tenido como etnólogo (o antropólogo -lo que es lo mismo) durante los últimos 13 ó 14 años y sobre todo la que he tenido durante mi convivencia con los indígenas mapuches de Chile en 1990-92.

Y, sin duda, son estas experiencias las que, a través de los problemas que ellas me plantean, me han impulsado a leer a Deleuze y Guattari. Lo que voy a contar es una síntesis breve de algunas de las respuestas que he obtenido en esa lectura, sobre todo en mi lectura de estos autores relacionada con mis experiencias etnológicas entre los mapuches de Chile (aunque la primera condición -mis experiencias como japonés- siempre influiría considerablemente esta lectura). Dicho de otro modo, es un resumen de mis anteriores intentos de hacer comunicar la etnología con el pensamiento de Deleuze y Guattari.

Una última precisión: la etnología de la que hablaré ahora no es exactamente aquella etnología comentada por Deleuze y Guattari, con toda lucidez, en los dos tomos de Capitalismo y esquizofrenia: Anti-Edipo y Mil mesetas. Como se aclarará poco a poco, lo que planteo es una especie de «etnología molecular», que se distinguirá de la etnología clásica que podríamos calificar de molar (de las «moles», o los bloques). Cabe añadir que, desde mi punto de vista, es precisamente Mil mesetas el libro que ofrece las pistas más claras e importantes para este planteamiento.

2. Trabajo de campo: «devenir-indígena» de la etnología

Para hablar de la etnología, creo que antes que nada hay que hablar del trabajo de campo (fieldwork). Es, sin duda, la parte más interesante y más profunda de esta disciplina, evidentemente mucho más que el trabajo posterior de elaboración de datos o de teorización.

En efecto, el etnólogo o antropólogo, en principio, se considera suficientemente capacitado para hablar de una sociedad o de un grupo social sólo después de hacer un trabajo de campo más o menos largo (al menos 1-2 años). Es allí donde los intereses iniciales del investigador se reformulan de acuerdo con el verdadero estado de cosas, y se convierten en los temas que realmente vale la pena investigar. Y es también allí donde, aunque muchas veces intuitivamente, el investigador empieza a entrever las respuestas a sus preguntas.

¿Qué hace el etnólogo en el trabajo de campo? Lo que no puede faltar son las tres cosas: permanencia prolongada en el terreno (al menos 1-2 años, como ya he dicho), convivencia con la gente, y observación participante. Luego, su contenido varía según diferentes factores: la orientación teórica, el carácter de la sociedad y el carácter personal del investigador, etc. Por ejemplo, algunos subrayan las encuestas estadísticas, y otros subrayan la observación participante. En mi caso, estuve dos años en el terreno, viviendo con la gente y haciendo más o menos todo lo que hace la gente: del trabajo cotidiano a las actividades rituales.

Dos años de estadía es, evidentemente, larga. Es monótono, incluso aburrido, ver, durante dos años, más o menos el mismo paisaje, las mismas personas, las mismas ovejas. Sin embargo, puedo afirmar que la estadía prolongada en el terreno es imprescindible: es sólo a través de ella, en una plena inmersión en el medio, que uno empieza a digerir realmente los hábitos de la gente (es decir,

incluso a nivel inconsciente y corporal). Recuerdo que, por ejemplo, fue a partir de a seis meses de mi convivencia con los mapuches cuando, poco a poco, empecé a intuir lo que pensaba la gente (empecé a entender las bromas de la gente); en una palabra, empecé a ver el mundo, en alguna medida, desde el punto de vista de ellos.

Esta asimilación de los hábitos de la gente, incluso a nivel inconsciente y corporal, no sólo sirve para comprender mejor su modo de pensar y de vivir; ella obliga al etnólogo a revisar profundamente sus esquemas teóricos iniciales -lo que, a veces, incluso le obliga a renunciarlos. Es el momento de una gran decepción -y a la vez el momento de desasimilación, el momento en que uno se hace capaz de pensar a través de esa violencia en el pensamiento *2.

El trabajo de campo es, en este sentido, una lenta descodificación, una lenta desterritorialización. Es un «devenir-indígena» de la etnología -es decir, un «devenir-menor» de una ciencia occidental. Si la etnología puede pretender, hasta cierto punto, un saber empírico que va más allá del saber occidental, no es sino gracias a este proceso del «devenir-menor».

Se podría decir, en otras palabras, que en el trabajo de campo el etnólogo «deviene niño» entre una cultura que había dejado atrás y otra cultura que aún no ha asimilado del todo. El trabajo de campo conduce al etnólogo a esa zona de indiscernibilidad donde se cruzan los diferentes puntos de vista y fuerzas -lo que le hace encarar el devenir mismo.

Quiero añadir rápidamente que otra cosa distinta son los textos que escribimos los etnólogos (o antropólogos) en el escritorio. Y es porque la mayor parte de las teorías etnológicas o antropológicas (desde la noción estandarizada de la «cultura» hasta las estructuras inconscientes protolingüísticas) son verdaderas máquinas de reterritorialización. Por medio de estas teorías la realidad etnográfica se va reduciendo a un conjunto de categorías molares y el devenir se inmoviliza; y los rastros de aquella descodificación y desterritorialización en el trabajo de campo se van borrando cuidadosamente. Cabe destacar que, en realidad, la función reterritorializadora de las teorías etnológicas comienza a actuar ya en el terreno: una cierta «conciencia profesional» muchas veces impide a que el «devenir-indígena» de la etnología descodifique una gran parte de sus teorías. En Mil mesetas, en el capítulo de «Postulados de la lingüística», Deleuze y Guattari critican de manera contundente la noción de la lengua estandar y las teorías lingüísticas que se apoyan sobre ella (inclusive el estructuralismo). Exactamente la misma crítica puede dirigirse a la noción de la cultura estandar (o reglas socioculturales estandar) y las teorías etnológicas o antropológicas que se apoyan sobre ella: es decir, prácticamente todas las teorías etnológicas o antropológicas. (Hay que reconocer que la etnología ha tenido Lévi-Strauss -una especie de Edipo-, pero no su William Labov *3).

De todas formas, el hecho es que, en mi caso personal, la función reterritorializadora de las teorías antropológicas no ha actuado correctamente: al contrario, mi experiencia de desterritorialización durante el trabajo de campo entre los mapuches me hizo romper con la noción de la cultura estandar y estudiar el devenir cultural mismo. En otras palabras, es precisamente esa experiencia de desterritorialización la que me ha forzado a plantear una etnología del devenir (que podría llamarse «etnología molecular»): el estudio de la realidad etnológica como una configuración de fuerzas siempre en movimiento.

Lo que sigue es un ensayo de esta «etnología molecular» aplicada a la etnografía mapuche. Concretamente, analizaré los dos temas siguientes, que son dos aspectos importantes del devenir cultural mapuche:

(1) En general, la tradición suele considerarse como algo inmóvil, a la vez que como un conjunto de formas, reglas o mecanismos culturales estandar. Pienso, sin embargo, que la «cultura tradicional mapuche» no puede ser considerado de esa manera, sino que es algo que tiende a variar continuamente, algo profundamente variacional (y sospecho que al fin y al cabo toda tradición, toda cultura es así). Veremos por qué es así.

(2) Hoy en día, los mapuches están pasando de una fase de biculturalidad a la de una aparente «chilenización»: a pesar de que mucha gente habla, aún, tanto castellano como mapuche (aunque en

su vida cotidiana se habla más bien castellano) y comparte tanto el modo de pensamiento de vida mapuche como el chileno, una gran parte de la juventud ya no sabe su propia lengua, y lo que queda de la institución sociocultural tradicional (el sistema de creencias y de rituales) está perdiendo cada vez más su peso -lo que parece inevitable cuando más de la mitad de la juventud se emigra a la ciudad, sobre todo a Santiago de Chile, en busca del trabajo. Ahora, la pregunta que planteo en esta situación es la siguiente: ¿cómo podemos pensar la relación entre estos jóvenes, «desterritorializados», y su tradición? Cabe añadir que, en realidad, fue sobre todo esta pregunta la que me hizo romper con la etnología molar clásica y plantear una etnología molecular.

3. Ritornelos territoriales entre los mapuches

Veamos el primer punto. ¿Por qué la «cultura mapuche tradicional» no puede ser entendida de manera estandar? ¿Por qué ella tiende a variar? En realidad, podemos destacar que la tendencia a la variación es especialmente acentuada por el carácter eminentemente oral de la cultura mapuche. Los mapuches tienen lo que son más o menos sus reglas socioculturales no en la forma de leyes escritas en papel sino en la forma de tradiciones orales (historias de los ancestros), y las mantienen sólo oralmente. Y hay ciertamente una institucionalización para conservar y utilizar estos saberes: tanto en la vida cotidiana como en los contextos rituales, ellos, sobre todo las personas sabias, se acostumbran a «conversar» de manera ritual. Esta «conversación» (ngütramkan) de estilo ritual que puede durar horas y horas, es una oportunidad de exhibición mútua de los saberes, en la que los dialogantes, alternativamente, van recordando las historias memorizadas.

Por decirlo así, es como si tuvieran la Biblia enteramente memorizada, y citaran de memoria las historias que más se relacionan con el interés del momento, con el fin de que éstas sirvan como criterios para pensar, actuar y juzgar.

Aquí la comparación con la Biblia no es ninguna exageración. La memoria de algunos mapuches es realmente sorprendente: son capaces de hablar varias horas (o incluso varios días) citando de memoria una infinidad de historias ancestrales.

Ahora bien, la comparación con la Biblia nos ayuda también a entender su especificidad: diferentemente de la Biblia, en las historias ancestrales mapuches no hay ni una versión universal (cada familia tiene un conjunto de historias que se difiere ligeramente de otras), ni textos fijos (ellos no recuerdan esas historias literalmente sino más bien como un encadenamiento de imágenes; por tanto, cada vez que se reproduce, cambian las palabras, se extienden algunos detalles o al contrario se omite, etc.). En la cultura oral como la de los mapuches, no hay ningún texto original sino todo son variaciones, actualizadas cada vez de manera improvisada. Así, la recordación de las reglas socioculturales es siempre sujeta a la variación, a la improvisación.

Esto es el primer punto, pero hay más. En realidad, en el acto de la recitación de tradiciones orales, hay algo más profundo que recordar las reglas socioculturales contenidas en ellas. Podemos entenderlo a través de los cuatro puntos siguientes:

(1) En la lengua mapuche el discurso indirecto es prácticamente ausente, y esto hace que cada historia ancestral, narrada por los mapuches, sea repleta de citas en discurso directo -lo que la acerca un poco al cuento rico en diálogos.

(2) El uso del discurso directo, naturalmente, facilita la identificación emocional del hablante con los personajes aparecidos en la historia. En el caso de los mapuches, la repetición de las narraciones parece crear en ellos un cierto hábito de identificación emocional con algunos ancestros. En efecto, en varias ocasiones les vi llorar a los mapuches cuando contaban las historias de sus ancestros que ni siquiera habían conocido.

(3) Esta identificación, en realidad, va más allá de lo emocional: muchas veces el hablante cuenta sus historias en un estado de automatismo (o de autohipnosis inducida por la recitación monótona de las historias rememoradas). Aunque el hablante mantiene siempre algún grado de consciencia, se puede decir que es un estado mental semejante al trance o a la posesión. Ellos mismos, describiendo su estado mental en la recitación de las historias ancestrales, dicen: «no sé lo que estoy diciendo»,

«es como si las palabras vinieran del cielo».

(4) Además, curiosamente, el pensamiento mapuche tradicional entiende el fenómeno de la recitación de las historias ancestrales de la siguiente manera: cuando ellos recitan esas historias, en realidad son los espíritus de sus ancestros los que hablan utilizando la boca de ellos.

En una palabra, al contar las historias ancestrales, los mapuches no recuerdan exteriormente las reglas socioculturales contenidas en ellas, sino que ellos mismos devienen ancestros -esos ancestros que son creadores de las reglas mismas-. Y así ellos ven el mundo desde el punto de vista de esos ancestros, y se apropian de las fuerzas de los mismos. Podríamos decir que el cogito mapuche es «devengo ancestros», sólo a través de lo cual los mapuches se hacen capaces de pensar, actuar y juzgar.

Cabe añadir que, para los mapuches, aparte de contar las historias ancestrales, hay dos formas más de «devenir ancestros»: soñar y realizar los rituales. Podríamos decir que los sueños (o, más exactamente, lo que ellos llaman «sueños grandes») son manifestaciones inconscientes de las voces ancestrales -voces acumuladas en el inconsciente de ellos a través de las repetidas narraciones de historias ancestrales- y que los rituales son actualizaciones corporales de las voces ancestrales. Y sin duda las historias ancestrales están en el núcleo de este triple proceso de soñar-hablar-hacer el ritual. Podemos decir que las historias ancestrales, a través de estas tres formas, se desarrollan como motivos y paisajes de la vida mapuche, y trazan un territorio que es el estilo de vida mapuche misma -un estilo de vida apoyado sobre el sujeto mítico colectivo de los ancestros *4.

En Mil mesetas dicen Deleuze y Guattari: «En un sentido general, se denominan ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales» *5. En este mismo sentido, las historias ancestrales son ritornelos territoriales - conjunto de fuerzas que recrea el modo de vida mapuche en una variación continua.

4. Creación de ritornelos cósmicos

Pasemos al segundo tema. En la situación de una aculturación progresiva, y sobre todo de una emigración masiva de la juventud a la ciudad (y detrás de todo esto hay factores económicos difíciles de cambiar), ¿cómo podemos pensar la relación entre estos jóvenes mapuches «desterritorializados» y su tradición?

Cuando digo «desterritorializados», evidentemente no es sólo un juego de palabras. En efecto, lo que ocurre a estos jóvenes es parecido a la descodificación y desterritorialización que experimenta el etnólogo en el terreno, aunque en el sentido inverso. La inmersión en la vida de la metrópoli (o de la ciudad) va formando en el inconsciente y el cuerpo de estas personas un conjunto de hábitos nuevos. Y estos hábitos son, asimismo, los puntos de vista nuevos (además son puntos de vista respaldados por la estructura del poder de la sociedad global o mayor) sobre los hábitos antiguos de la vida rural y comunitaria. Evidentemente los dos grupos de hábitos se chocan constantemente, de ahí los profundos conflictos interiores vividos por estas personas. Y de ahí también la posibilidad de que algunas de estas personas tomen una actitud de rechazo completo de uno de los grupos de hábitos, aunque esta «solución» nunca será realmente satisfactoria.

Ahora bien, vale la pena subrayar que la coexistencia de dos grupos de hábitos en un mismo individuo no supone solamente conflictos. Los dos grupos de hábitos inevitablemente entran en comunicación y se influyen mutuamente, desarrollando una especie de, si usamos un término de Deleuze y Guattari, «evolución paralela». Si he dicho antes que el rechazo por completo de un grupo de hábitos no es ninguna solución, es porque, por culpa de esta «evolución paralela», el grupo de hábitos que rechaza, de alguna manera, ya está dentro del otro grupo que elige.

Evidentemente, en este breve espacio es imposible, aunque sea rápidamente, abordar todos los problemas que supone esta «evolución paralela» de hábitos en el inconsciente y el cuerpo de los jóvenes mapuches emigrados. Aquí sólo trataré la siguiente pregunta, que sin embargo me parece fundamental: ¿son resolubles, de alguna manera, estos conflictos interiores? Si es así, ¿de qué manera? Y quisiera pensar este problema con el siguiente poema de Leonel Lienlaf, un joven poeta

mapuche.

Veamos el poema *6. Este poema está escrito en mapuche; la traducción es mía.

Rüpü Camino

Lefün wenuntumeael He corrido a recoger
ñi fūchake che yem las palabras perdidas
ni ñamkülechi dūngu. de mis ancestros.
Kuyem meu En la playa,
mawida meu En el bosque,
allküngenochi dūngu allküfin he oído las palabras no oídas
gürken piuke meu las he respirado con fuerza
llegpachi antü meu al nacer el sol
ñi kürüfngeam püllü para que mi espíritu sea viento
wesh-weshngechi dūngu meu en el medio de las cosas trastornadas.

Lefün wenuntumeael ñi peuma He corrido a recoger mi sueño
ñi piuke ñi peuma El sueño de mi corazón
ñi küme neyen-ngeam para tener un buen aliento
tūfachi mapu meu. en este mundo.

Leído sobre todo de esta manera en su traducción castellana, lo que se resalta es el tema del «retorno» al mundo originario, a la naturaleza y al mundo fantástico de los sueños -tema que podríamos adjetivar perfectamente de romántico. Y esto no es ningún espejismo: el autor quien, al igual que todos los mapuches urbanos, comparte el modo de pensamiento y de vida chileno-moderno, tiene, sin ninguna duda, esta sensibilidad romántica.

Sin embargo, si vemos a la versión original en mapuche, nos damos cuenta que aquí hay algo más. Por ejemplo, esas «palabras perdidas de mis ancestros» (ñi fūchakeche yem ñi ñamkülechi dūngu) no son sino aquellas historias ancestrales a través de las cuales los mapuches, deviniendo ancestros, se hacen capaces de pensar, actuar y juzgar. Esa «playa» (kuyem) y ese «bosque» (mawida) son lugares poblados de los espíritus. La palabra mapuche «kürüf», aquí traducida como «viento» en castellano, tiene el doble sentido del «viento» y del «espíritu ancestral», por lo que la frase: «para que mi espíritu sea viento» puede traducirse al mismo tiempo como «para que mi espíritu sea el de mis ancestros». La palabra mapuche «peuma», aquí traducida como «sueño», en realidad, indica todas las actividades del inconsciente: sueños, trances, visiones, etc., a través de las cuales los mapuches entran en comunicación con los espíritus ancestrales. Y, finalmente, esa hora: «al nacer el sol» (llegpachi antü meu), es justamente la hora en que los mapuches hacen sus oraciones para dirigirse a Dios y a los espíritus. Así, lo que resuena detrás de este poema son, sin ninguna duda, aquellos ritornelos territoriales del pensamiento mapuche cuyo tema esencial sería: «devenir-ancestros».

Todo esto hace que en este poema se establezca una comunicación densa entre el pensamiento mapuche tradicional y el pensamiento romántico moderno, entre los hábitos o puntos de vista mapuches y los hábitos o puntos de vista chileno-modernos. Y a mi modo de ver, aquí esta comunicación es tan densa que incluso elimina, aunque sea momentáneamente, los conflictos entre los dos grupos de hábitos; y esto con el doble efecto sorprendente de desatar el pensamiento mapuche de su territorialidad y, al mismo tiempo, de liberar el pensamiento romántico de la subjetividad moderna.

Es decir, por un lado, ese retorno al origen, a la naturaleza y a los sueños, gracias a aquellos ritornelos del «devenir-ancestros», deja de ser una simple negación del sujeto moderno y se convierte en un acto constitutivo de un sujeto colectivo semejante al sujeto mítico colectivo de los ritornelos mapuches. Semejante, pero no idéntico: gracias, por otro lado, a la expresión

modernamente reinventada de estos ritornelos -no como oración sino como poema-, este acto constitutivo del sujeto colectivo no se reterritorializa en el sujeto mítico tradicional, sino que se proyecta hacia el futuro. Así, creo que en este poema Lienlaf supo componer un ritornelo totalmente nuevo, un ritornelo desterritorializado que Deleuze y Guattari, en Mil mesetas, llamaba: «ritornelo cósmico».

Desde luego, desterritorializar los ritornelos y vivirlos es un esfuerzo espiritual arduo, puesto que uno puede caer fácilmente o por el lado tradicional o por el lado moderno: en el primer caso, puede convertirse en un ritornelo de reterritorialización que no conduce más que a un esencialismo o fundamentalismo, étnico o religioso con todas las consecuencias devastadoras que ello pueda suponer; en el segundo caso, una vez más sería la represión de los hábitos menores, la represión de una forma de vida menor, con toda la disminución de la vida que ello pueda acarrear. De todas formas, lo que demuestra este poema es que, por muy difícil que sea, la síntesis de lo mapuche y de lo moderno es posible, y que -esto es un punto interesante- esto es posible sobre todo en el acto de «correr», en ese acontecer que es «correr».

5. Conclusión

¿Qué nos enseña este poema de Lienlaf?

He dicho antes que la desterritorialización que experimentan los jóvenes mapuches urbanos es parecida, hasta cierto punto, a la que experimenta el etnólogo en el terreno. En efecto, podemos pensar perfectamente que, en el inconsciente y el cuerpo del etnólogo, durante su estadía en el terreno prolongada, se va desarrollando una evolución paralela entre los hábitos nuevos y los hábitos antiguos. Y esto sugiere que tal vez el etnólogo también pueda crear ritornelos cósmicos -ritornelos de pensamiento, aunque puede ser también de creación artística-. El objetivo de la etnología molecular consistiría precisamente en esta creación de ritornelos cósmicos a partir de la experiencia en el terreno -ritornelos que nos ayuden a hacer la vida algo más soportable, que nos ayuda a aumentar nuestra vida, la intensidad de nuestra vida. Cabe añadir que, al decir esto, no supongo necesariamente que ese «terreno» sea un lugar algo exótico como las comunidades indígenas de Chile o Japón: pienso que, lógicamente, cualquier práctica sociocultural «menor» puede ser dignamente un lugar de investigación para la etnología molecular.

Pero, aparte de lo que he expuesto hasta ahora, ¿hay algún modelo a seguir? Aunque no abundan, tenemos algunos (en realidad, pienso que muchas veces el etnólogo estaba a punto de practicar la etnología molecular, pero las teorías etnológicas o antropológicas lo han venido reterritorializando.) Por ejemplo, en el campo de la lingüística, el admirable trabajo de William Labov (tanto su trabajo empírico sobre el inglés negro y algunos otros temas como sus conceptos de «variación inherente» o de «reglas variables», verdaderos ritornelos teóricos), comentado por Deleuze y Guattari en Mil mesetas *7. O bien, aunque ya se trata de ritornelos musicales, la etnomusicología de Béla Bartók, sobre cuya música precisamente Deleuze y Guattari utiliza el término «ritornelo cósmico» en Mil mesetas. Este compositor húngaro, basándose profundamente en su investigación de la música popular, supo innovar la música occidental moderna, desterritorializando los ritornelos y así convirtiéndolos en ritornelos cósmicos. La grandeza de su obra consiste en que Bartók, a través de sus investigaciones etnomusicológicas en el terreno, fue superando la contradicción entre las melodías populares -fundamentalmente autónomo, suficiente y cerrado en sí mismas- y el carácter abierto y dinámico de la música culta occidental, creando una música original, un verdadero «discurso indirecto libre» en la música.

Los dos ejemplos de la transcripción y armonización de canciones populares, analizados por Gisèle Brelet, tal vez puedan dar alguna idea de cómo Bartók fue realizando este «devenir-menor» de la música culta occidental *8.

Si comparamos el primer ejemplo tomado de Para los niños (1908-9, pocos años después de que Bartók comenzara la recolección del folclore), y el segundo tomado de Cantos de campesinos húngaros (1914-18) -donde ya se percibe el resultado de su inmersión en la música popular-, la diferencia es clara. En el primero, el acompañamiento es rígido, y en su conjunto la armonización

neutraliza esa especificidad del canto popular, de la monodia de ser autónomo, autosuficiente, integrándola violentamente en una estructura de la música occidental. Sin embargo, en el segundo, como dice Brelet, «la armonía favorece las intenciones de la monodia con la cual se acopla de manera flexible. Los acordes se juntan por ligaduras más flojas, gracias a lo cual se libera el impulso melódico. ... La cadencia afloja sus tenazas: en vez de seguir paso a paso la melodía, sólo la sigue de lejos, a fin de dejar que la melodía se juguete libremente y que encuentre sus aventuras particulares.» Y añade Brelet: «esta armonía floja y móvil, que parece desaparecer delante de la melodía que actualiza, será precisamente la armonía original de Bartók». Es decir, gracias a esta armonía floja y móvil inventada por Bartók, la melodía popular se abre, se fusiona con el acompañamiento, se desterritorializa; y esta fusión casi imposible -esta desterritorialización de las melodías populares- permite que la esencia de la música popular se exprese como una tonalidad totalmente nueva y actual en su música. Y esto ocurre no sólo respecto a la armonía: como demuestra Brelet, Bartók crea también una serie de soluciones geniales en otros aspectos de la música: ritmo, melodía, tonalidad, cromatismo, estructura, etc. Su música es un «discurso indirecto libre» musical que ya no supone los sujetos preconstituídos (de hecho, por ejemplo, carece absolutamente de sentido preguntarse si esas «transcripciones» de los cantos populares como Cantos de campesinos húngaros pertenecen a la música popular o a la obra de Bartók) -una música «originariamente plural e impersonal donde se complican voces a la vez distintas e indiscernibles» *9.

Mirando retrospectivamente, creo que la parte más fuerte de la etnología -me refiero a la etnología de tipo molar que estudia una determinada cultura o sociedad como un conjunto- ha sido la descripción de los mecanismos socioculturales diferentes a la sociedad occidental moderna - descripción que servía tanto para criticar, desde un punto de vista nuevo, los mecanismos socioculturales de la propia sociedad occidental como para hacer pensable la constitución de otra sociedad. Y merece la pena destacar, a este respecto, que sin la etnología no hubiera existido, o al menos no habría existido en la misma forma, ese ejercicio de imaginación hacia el pasado (las obras de Foucault) o hacia el futuro (Anti-Edipo).

Ahora bien, las transformaciones socioculturales contemporáneas -en el seno de las cuales existe, por ejemplo, la progresiva integración de los mapuches en la sociedad chilena- han hecho que este tipo de etnología molar poco a poco se vuelva obsoleta (aunque en la comunidad etnológica mundial, ciertamente, ella sigue ejerciendo aún una considerable influencia). Y es porque este tipo de etnología no puede dar cuenta de la situación de esos millones de individuos (de hecho más o menos toda la humanidad) que, querámoslo o no, vivimos varias culturas al mismo tiempo. Y esto es la razón más grande por la que es necesario plantear una etnología molecular que estudie no las formas, reglas o mecanismos culturales, sino las fuerzas creativas de las diferentes culturas -los ritornelos y su devenir.

En lugar de la etnología molar que ha venido criticando la sociedad occidental moderna de manera global, la función crítica de la etnología molecular se originaría del uso de las fuerzas liberadoras de esos ritornelos territoriales para desbloquear el encerramiento en la subjetividad moderna, por un lado, y, por otro, del uso de fuerzas liberadoras del pensamiento moderno para impedir que esos ritornelos se conviertan en máquinas de reterritorialización (esto es lo que ocurre en las dos versiones de fascismo contemporáneo: nacionalismos y fundamentalismos religiosos).

En definitiva, podríamos decir que el objetivo de la etnología molecular sería crear, a través de sus múltiples actividades en múltiples campos, un discurso indirecto libre colectivo donde, al fin y al cabo, la distinción entre el nativo o investigado y el investigador pierde su sentido, y donde los individuos de todo el mundo, con sus respectivos ritornelos interiorizados, se comunican para una liberación colectiva.

Notas

*1 G. Deleuze, Proust et les signes. Paris: PUF.

*2 Sobre la relación entre la «decepción» y el pensamiento, ver el excelente comentario de F.

Zourabichvili (Deleuze: une philosophie de l'événement. Paris: PUF. 1994, pp.60-64).

*3 Sobre el lingüista W. Labov, ver los comentarios de Deleuze y Guattari en el capítulo de «Postulados de la lingüística» de Mil mesetas.

*4 He estudiado detalladamente estos problemas en el siguiente artículo: «Oralidad mapuche, o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?», Mitológicas (Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana), XII, 1997.

*5 G. Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas. Valencia: Pre-Textos. p.328.

*6 Leonel Lienlaf, Se ha despertado el ave de mi corazón. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1989. pág.100.

*7 Ver «Postulados de la lingüística» en Mil mesetas. Respecto a la obra de Labov, ver, por ejemplo, la traducción castellana de uno de sus libros principales: Modelos lingüísticos.

*8 Gisèle Brelet, «Béla Bartók». En: Histoire de la musique II. (sous la dir. de Roland-Manuel). Paris: Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade). 1963. pp.1036-74. Los ejemplos 1 y 2.

*9 Frase de F. Zourabichvili, dicha respecto a la filosofía de Deleuze. Ver: Deleuze: une philosophie de l'événement. p.126.

PUEBLO, LENGUAJE, FABULACIÓN

Laura Llevadot

" (el jargón) carece de reglas gramaticales. Los aficionados tratan de construir una gramática, pero el jargón se habla constantemente; no descansa. El pueblo no lo abandona a los gramáticos."

KAFKA

"El pueblo es lo que falta"

KLEE

En el roce de ambas afirmaciones , en la constatación de que el pueblo falta y que el lenguaje ha sido abandonado a la gramática, se juega , parece, el desafío para un pensamiento que queriéndose político ,aún en la ausencia de pueblo y precisamente por ella, debe, cuanto menos, tomar la palabra y ponerse a hablar.

Es ésta la situación paradójica a la que se enfrenta el cine político moderno, y que arranca -según Deleuze - de una triple imposibilidad en la que se anudan la palabra y lo político: la imposibilidad de no hablar, la imposibilidad de hablar en la lengua dominante, y la imposibilidad de hablar de otra manera. Hablar que , sin embargo, no atañe ya a un estado de cosas, hablar que no se dirige ya a ningún sujeto que cupiese despertar de su letargo, hablar que habla porque no puede callar y que sin embargo no puede ya, desde la crisis de la representación clásica, apelar a su decir el mundo, a describir , criticar y decir lo que , dado como están las cosas, debieseis hacer, pues el pensamiento - como bien supo captar Foucault- no puede ser ya más teoría , cuando el vínculo entre el lenguaje y la representación ha explotado y con él la pretensión de verdad de toda representación. El giro nietzscheano que profundizará esta crisis está cantado, en Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral se anuncia ya lo que el pensamiento crítico de nuestros tiempos tardará un siglo en digerir, que toda verdad es lingüística, y que todo lenguaje no es más que representación arbitraria pactada conforme a un "mentir común", que la distancia que se abre entre las palabras y las cosas es, en cualquier caso, intransitable y que estamos condenados a mentir. El recurso más o menos consolador será admitir esta trágica condición lingüística del hombre pero a su vez afirmar con más o menos nobleza, con más o menos pretensión, que no todas las mentiras valen lo mismo, que el valor de una ficción se mide por los efectos críticos que es capaz de producir, por las mentiras oficiales que es capaz de desplazar. Y aunque es bella esta imagen del "mentir", y aunque ha sido ya plenamente aceptada por aquellos que antaño se preocupaban por la "verdad", nos advierte Foucault de que es éste un giro demasiado simple, común en nuestra época precisamente porque oculta el

giro, mucho más grave, que quien se ampara en esta verdad del mentir difícilmente podría admitir. Giro que Foucault anuncia en el más enigmático de sus textos, *El pensamiento del Afuera*, y que arranca con esta afirmación: "La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sólo afirmación: miento. Hablo pone a prueba toda la ficción moderna." El paso del "miento" al "hablo" anuncia, para Foucault, la muerte del hombre en la reaparición del "ser del lenguaje", puesto que este hablo no sólo no atañe ya a sujeto alguno sino que es radicalmente incompatible con él. Pero lo que afirma, en su radicalidad, este "hablo" es que la distancia no se sitúa ya entre las palabras y las cosas que permitía el "mentir", sino entre los "enunciados" y las "visibilidades", o lo que Deleuze y Guattari reformularán como "Expresiones" y "contenidos", la doble pinza que constituye los estratos. Bajo esta nueva determinación el lenguaje pierde sus privilegios, pues ya no es más la positividad en la que se reconoce el hombre a pesar de su "mentir", sino tan sólo una de las posibles formas de expresión que en cualquier caso remite a ciertos "régimenes de signos" que no son únicamente humanos. Pero más incisivamente lo que desplaza esta nueva brecha es cualquier intento de privilegiar los contenidos sobre las expresiones, cualquier tentativa de pensar los contenidos como la infraestructura económica que determinaría las expresiones como mera ideología, y que permitiría a los "expertos en verdad" enfrentarse a la ardua tarea del desmentir, "abrir los ojos", aunque fuera para creer en ficciones más nobles que las del Capital. A este propósito afirman Deleuze-Guattari: "La ideología es el más execrable de los conceptos, oculta todas las máquinas sociales efectivas." Una de estas máquinas sociales efectivas es la máquina de enseñanza obligatoria, y aquí el lenguaje adquiere una nueva notoriedad, no porque transite al hombre que habla, no porque sea conformador de ideología, de "mentir oficial", sino porque el "poder legislativo del lenguaje" que Nietzsche anunciaba supone un poder todavía más mortal. Lo que enseña la máquina no son informaciones sobre contenidos que pudiesen ser susceptibles de verdad o falsedad (de ahí la inutilidad de cualquier práctica política que se presente como contra-información), sino que la maestra-máquina emite consignas, y su lección de gramática es un marcador de poder. Esto supone entender el lenguaje como "discurso indirecto", puesto que el lenguaje no habla de cosas, sino que en cada uno de sus enunciados hay un presupuesto implícito un "acto de habla" que convierte a la palabra en mucho más que palabra, que la convierte en enunciación, en consigna como su presupuesto, y el poder de la consigna no es formar "mentalidades", sino producir lo que Deleuze-Guattari llamarán "transformaciones incorporales". Cuando la maestra enuncia "ya no eres una niña", cuando el amante enuncia un "te quiero" se produce una transformación incorporal sin que nada del cuerpo cambie por ello, y sin embargo cambie su disposición. Atravesados por consignas extraemos de todas las voces el nombre propio, y sin embargo nada nos asegura que los enunciados aparentemente más liberadores con los nos identificamos ("yo, una mujer", "yo, amante y amada") no hallan hecho más que perpetuar el poder de la forma-Estado en la consigna, y que nuestro cuerpo aún en la barricada, no sea sino un cuerpo organizado conforme a todos los marcadores de poder, pues: "¿Qué es la gramaticalidad, el signo S, el símbolo categorial que domina los enunciados? Es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico (...) Formas frases gramaticalmente correctas es, para el individuo normal, la condición previa a toda sumisión a las leyes sociales. Nadie puede ignorar la gramaticalidad, lo que la ignoran dependen de instituciones especiales. La unidad de una lengua es fundamentalmente política. No hay lengua madre sino toma de poder de una lengua dominante." De ahí la radicalidad de una lengua menor, lengua que recurre a un pueblo en lugar de perpetuar la forma-Estado en consignas aparentemente liberadoras, tarea de una lengua menor que no supone ya decir otras cosas, puesto que no es de cosas de lo que hablamos, sino lengua que trabaja los "modos de decibilidad", pues no hay nada que decir y sin embargo sí modos de decir que producen transformaciones incorporales diversas. El "discurso indirecto libre" es el que trabaja en esta dirección, el que en lugar de eludir la brecha que separa las expresiones y los contenidos, los enunciados y las visibilidades, se sitúa en ella y desde ella habla, en eso que Deleuze llamará la "disyunción de resistencia", y que se sitúa justo en esa grieta entre un espacio inhabitable y actos de habla inatribuibles que conforman lo invivible para cada estrato histórico, y una de cuyas formas -precisamente la que adopta el cine político moderno desde Rocha a Perrault- es la "fabulación".

Fabulación que se entenderá como un acto de habla, y por lo tanto consigna, pero que procede variando constantemente los puntos de enunciación, haciendo que el autor y el personaje hablen, no dejen de hablar, a través de "intercesores", "potencias de lo falso", y no ya ficciones, que hacen del discurso un devenir. Puesto que ya no hay pueblo a quien dirigirse, puesto que el pueblo habla el lenguaje del colonizador, puesto que el mito es ya sólo un sueño de etnólogos, hay que poner el lenguaje en devenir : "Arrancar a lo invivible un acto de habla que no se podría hacer callar, un acto de fabulación que no sería un retorno al mito sino una producción de enunciados colectivos capaz de elevar la miseria a una extraña positividad, la invención de un pueblo. El trance, la 'puesta en trance' es una transición, un pasaje o un devenir: es lo que hace posible el acto de habla."

Y ésto que vale para el cine político moderno vale también para la filosofía, en el sentido en que una filosofía no es política porque hable de temas políticos ni porque se dirija a un pueblo como a su interlocutor, sino precisamente porque se sitúa en esta "disyunción de resistencia", porque renuncia a la "toma de conciencia" tomando conciencia no sólo de que el pueblo falta sino de la imposibilidad de hablar sobre un estado de cosas y de legitimar este hablar como verdad o en su defecto como "ficción venerable", pues cuando Klee lamentaba el pueblo falta, hemos creado la Bauhaus pero nos falta esta última fuerza, este sostén popular , no se trata sólo de que no hubiese un sujeto político capaz de actualizar esta última fuerza, sino de que los sujetos constituidos que sí habían no quisiesen atender a esta disyunción, a los recursos que el arte en tanto que político debía poner en marcha para escapar a la lengua mayor, y prefiriesen , sin embargo, las consignas ostentosas de los enunciados nazis que se presentaban tanto más políticas cuanto menos se situaban en esta triple imposibilidad, que se mostraban tanto más verdaderos y comprensibles cuanto más hablaban en una lengua mayor. Un pensamiento político, un arte político, no puede más que hablar hoy desde esta grieta y arrancar de esta necesidad: "necesidad de no tener el control de la lengua, de ser un extranjero en su propia lengua, para que la palabra venga hacia uno y crear algo incomprensible (...) un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio."